

ПАНОРАМА
СОВРЕМЕННЫХ ИДЕЙ

ПАНОРАМА СОВРЕМЕННЫХ ИДЕЙ

под общей редакцией
Гаэтана Пикона

Сокращенный перевод с французского
под редакцией Е. Эткинда

CHALIDZE PUBLICATIONS
NEW YORK 1982

A PANORAMA OF CONTEMPORARY IDEAS

Edited by Gaetan Picon

Translation from French edited by Efim Etkind

**Copyright © 1982 for Russian edition
by Chalidze Publications**

Copyright © Éditions Gallimard, 1968

**Published by Chalidze Publications
505 Eighth Avenue,
New York, N.Y. 10018**

Manufactured in the U.S.A.

С О Д Е Р Ж А Н И Е

Из предисловия составителя	3
Часть I. Философские идеи	11
1. Рационалистическая традиция	17
Леон Бреншвик, Эрнст Кассирер, Ален, Гастон Башлар, Фердинанд Алькье	
2. Логический позитивизм	35
Берtrand Рассел, Рудольф Карнап, Людвиг Витгенштейн	
3. Феноменология	45
Эдмунд Гуссерль, Эуген Финк, Мо- рис Мерло-Понти	
4. Философские доктрины существования ..	75
Часть II. Гуманитарные науки	81
Современная психология	83
1. Человек новой психологии	83
Анри Бергсон, Жорж Полицер, Поль Гийом, Иван Петрович Павлов, Андре Тилькен, Зигмунд Фрейд, Альфред Адлер, Карл Юнг, Карен Хорней, Жан- Поль Сартр	
2. Вклад сравнительной психологии	139
Альбер Бюрлау, Эмманюэль Мунье, Анри Пьерон, Жан Пиаже, Гастон Башлар, Эжен Минковский, Реймонд Б. Каттел, Чарльз Э. Спирмэн, Курт Гольдштейн, Карл Ясперс	
Часть III.	
История и политические идеологии	175
Политические идеологии	177
Рэмон Арон, Симона де Бовуар, Доминик Пароди, Ален, Уолтер Лип-	

ман, Джеймс Бернхам, Жорж Сель,
Рейнольд Ньебер, Дени де Ружмон,
Шарль Моразэ

Часть IV. Современный гуманизм	213
Крушение традиционных ценностей	
и кризис цивилизации	215
Андре Жид, Поль Валери, Мигель де Унамуно, Макс Шелер, Хосе Ор- тега-и-Гассет, Жорж Бернанос, Ганс Гуизинг	
Современные направления	
гуманистической мысли	244
1. Поэтический гуманизм	245
Марсель Пруст, Жорж Батай, Ми- шель Лери, Андре Бретон	
2. Героический гуманизм	255
Анри де Монтерлан, Сент-Экзюпери, Андрэ Мальро, Альбер Камю	
3. Экзистенциальный гуманизм	261
Мартин Хайдеггер, Жан-Поль Сартр, Симона де Бовуар	
4. Личностный гуманизм	276
Карл Ясперс, Габриэль Марсель, Эм- манюэль Мунье	
5. Марксистский гуманизм	290
Эрнст Блох, Георг Лукач, Анри Лефевр	
6. Научный гуманизм	300
Фредерик Жолио, Гастон Башлар, Роберт Оппенгеймер, Герберт Мар- кузе	

ИЗ ПРЕДИСЛОВИЯ СОСТАВИТЕЛЯ

Современная мысль, развиваясь во всех направлениях, постоянно дает новые доказательства дерзостно-новаторского духа. В последние годы мы пожинаем все больше плодов тех открытий, последствия которых глубоко преобразовали наше видение мира и наше самосознание.

В настоящей книге не следует искать каких-либо итогов... Ее цель отнюдь не в том, чтобы представить все факты, нами открытые, или все формы, нами изобретенные, но в том, чтобы воссоздать атмосферу, в которой факты были исследованы, а формы – созданы. Данная книга – панорама современных идей; под идеями следует понимать главные силовые линии, которые определяют предпосылки, намерения, открытия познающей и действующей мысли; под идеями мы разумеем и основные формы, в которые объединяются вновь обнаруженные факты, и рожденные таковыми следствия. Мы имели в виду реконструировать не столько сам мир, сколько тот угол зрения, под которым он нам является, становясь законченной системой. В этих поневоле кратких главах мы пытались не перечислить объекты современной мысли, но дать представление о характере ее как таинственной.

Современная мысль – однако под словом "современный" не следует понимать хронологически слишком ограниченный отрезок времени. Рождение образа мысли нельзя определить с такой же точностью, с какой датируется рождение империи. Само собой разумеется, что, говоря "современные идеи", мы имеем в виду все, что сохраняет актуальность, жизненность, перспективу на будущее.

Таков замысел книги. Ее своеобразие в том, что мы, стремясь воссоздать определенный момент в истории идей, постоянно прибегаем к свидетельству тех, кто их создал или их воплощает. В произведениях- первоисточниках мы старались найти ключевые страницы. Коммен-

рий – необходимый, но предельно скромный – дается лишь для того, чтобы связывать приводимые тексты между собой или способствовать их пониманию. Вместо того, чтобы к бесчисленным изложениям экзистенциализма, фрейдизма или теории относительности прибавить еще одно, мы предпочли привести страницы, на которых сам творец данных идей объясняет свое творение. Прежде всего, эти тексты разбросаны в бесчисленных сочинениях, и читатель-неспециалист, который, как мы надеемся, их здесь прочтет, не всегда имеет возможность их разыскивать. К тому же знакомиться с научными теориями только при помощи популярных изложений едва ли лучше, чем знакомиться с произведениями искусства при помощи одних лишь критических разборов. В речи созидателя того или иного учения, человека, увидевшего мир с новой точки зрения, содержится много больше, нежели в любом истолковывающем комментарии. Эта речь может показаться темной; это естественно – она сжата, каждое ее слово свидетельствует о противоречивой содержательности, о живой многосложности смысла, о сокровенных возможностях, имеющих раскрыться в будущем. Эти тексты требуют повторного чтения и выдерживают его; таким свойством обладают только оригинальные тексты. Здесь современная мысль говорит сама, без посредников ...

Наконец, никогда еще не предпринимавшееся в такой форме сближение ключевых текстов казалось нам по-особому выразительным. Цель его отнюдь не в том, чтобы навязывать читателям представление о каком-то может и неопределенном единстве, но в том, чтобы позволить каждому проникнуться новым стилем мышления, – он-то и является одновременно и героем, и проблемой нашей книги.

* * *

Нередко писали, что в годы, последовавшие за промышленной революцией, мир изменился больше, чем за предшествующие десять столетий. Но первые железные дороги меньше удивили бы человека XVIII века, нежели зрелище того, чем стал мир за последние двадцать лет,

изумило бы, скажем, г. Тьера. Машины думают за нас, решают задачи, с которыми человек совладать не мог. В небе пролетают самолеты, скорость которых опережает звук. Звуковые сигналы, регулирующие движение в наших столицах, внушают каждому представление об основах кибернетики. Идет запись на первый межпланетный корабль. Незримый и ирреальный атом держит всю планету в своей власти... История уже не наша история, искусство – не наше искусство, книги – не наши книги. Наш мир – этот неуверенный, мигающий огонек, колеблемый ветрами верований, мифов, неведомых роковых сил, – мир знает, что он уже не мера всех миров; он научился оценивать себя и свое место.

Когда-то мир был обширным континентом, пределы которого мы постоянно раздвигали. Все же мы знали, что неведомые нам земли подчиняются тем же законам, что и земли обитаемые; прогресс знаний был проверкой наших гипотез относительно общей структуры вещей и подтверждал иерархию наших мыслительных способностей. Мы отлично знали, что завоюем еще неподчинившиеся нам области, и что наше торжество обеспечит нам наша неизменно победоносная стратегия; мы не сомневались в том, что и эти вновь завоеванные области покорятся закону той же нашей империи. Сегодня мы не знаем, благодаря каким законам интеллектуальной навигации мы пристанем к новым берегам, какие ветры и течения унесут нас к ним. Мы ожидаем не только иные растения, но и иную ботанику; не другие примеры, но другие законы; ожидаем целые миры, несводимые друг к другу, подчиненные непознаваемым закономерностям. То удивление, о котором говорил Огюст Конт ("...самое грозное чувство, которое мы способны испытать, это чувство, рождающееся всякий раз, как нам кажется, что некое явление возникает в противоречии с известными нам законами природы"), так вот, это удивление – уже не зыбкий кошмар, угрожающий сну нашего духа; это – мгновение наивысшей проницательности...

(...) Мир распался на множество несводимых друг к другу миров, существующих без всякой связи и без иерархии. Однако же все они образуют один мир: наш.

Мы не знаем, куда идем; хорошо еще, что мы, хоть и слабо, но понимаем, откуда мы вышли и куда мы не попадем. Двигаясь по, казалось бы, центральной дороге, современный мыслитель, – историк ли он, социолог, философ, – не обнаружит схождения всех путей к одному перекрестку реальности, не обнаружит подчиненности мыслей и действий одной истине или одной высшей ценности. Необычайное углубление, обнаруживающееся в каждой умственной области – результат специализации, которая ее изолирует, подчеркивая специфичность. Между тем, это все та же мысль, устремляющаяся в столь разные направления, что теряет собственный след; это все та же реальность, обнаруживающая самое себя. Нами владеет острое чувство того, что мы переживаем эпоху небывалую. И когда мы говорим: современная мысль, современная наука, современное искусство, общий эпитет не только определяет во времени некие виды деятельности, которые внешне не сходны между собой; он, этот эпитет, свидетельствует о видении одного и того же мира, свойственное человеческому духу в какой-то один момент его развития. Само собой разумеется, что даже самое множественность несводимых друг к другу областей и видов деятельности может открыться лишь единому сознанию, движимому единою целью и чувством целостности.

Всякие сближения и обобщения кажутся теперь особенно недостоверными. Но они неизбежны. И даже в большей степени настойчивость наших устремлений, нежели грозящая нам опасность. Позволительно ли сблизить движение, вследствие которого наука открывает иную реальность, иное пространство, с движением искусства, тоже обнаруживающего другую действительность и другое пространство? Если современное искусство и не прямое следствие науки, то не связано ли и оно с той общей революцией мысли, которая оторвала науку от интуиции? Сближение Сезанна и Пикассо с Лопачевским или Эйнштейном обычно вызывает улыбку, – тем более, что Сезанн так же твердо веровал в ньютоновскую физику, как и в римскую церковь, и что Эйнштейн, вероятно, любил Рафаэля. А иные, видящие в

современном искусстве не столько разрушение мира, сколько феерию воображения или создание объекта, толкуют его как компенсацию науки, уничтожившей всякие связи между реальностью и нами. Как бы то ни было, остается вопрос: свидетельствует ли искусство, как и наука, о той же революции духа, — или же оно представляет собой реванш, который берет человек ("ветхий человек") за науку? современная философия, — проделывает ли она путь, сходный с путем науки? И можно ли сблизить ангажированность философа-экзистенциалиста с включением наблюдателя в наблюдение, времени в пространство? Или в этой ангажированности следует видеть усилие по сближению реальности и человека, отделенных друг от друга наукой?

На эти вопросы никто с уверенностью ответить не может. Именно это тайное единство от нас скрыто; скрыто нами же самими, поскольку мы не можем выйти за пределы самих себя. Вопрос сфинкса — единственный, не содержащий в себе ответа: жизнь, которая устремляется в догонку за сомой собой, не может определить себя. Но, не зная, кто мы такие, мы все же знаем, что мы суть некто и что иные — позднее — будут знать наше имя. Мы не можем не задавать себе вопросов, даже если они обречены на безответность — в них наш взгляд на мир и смысл нашей жизни. Мы сомневаемся в природе этих несводимых друг к другу миров, но уверены, что они между собой связаны; нередко эти миры ничего не ведают друг о друге, но мы-то не можем не знать, что в одинаковой мере носим их все в себе (...).

Гаэтан Пикон
Перевел Ефим Еткинд

I

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ

**Составление и комментарии
Ролана Каюа**

Перевод И. Файнштейн

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ

Современная мысль есть отражение мира в кризисе. Надо полагать, что именно это и сулит ей возможность стать важным моментом в истории идей. Политический и экономический кризисы, кризис науки и искусства, — все способствует тому, чтобы сделать из человека XX столетия существо беспокойное, озабоченное своим будущим, глядящее с ужасом на самого себя. Все традиции, все ценности Запада, моральные нормы, нормы науки и искусства были вновь поставлены под вопрос. Порою это делалось без цели и убеждения — попросту потому, что человек, охваченный головокружением от свободы, не мог более переносить социальный, религиозный или логический гнет прошлого.

Этот переворот сопровождался замешательством. Ведь и источники современной мысли многочисленны и противоречивы: Кьеркегор и Гегель, Маркс и Фрейд вдохновляют и тех, и других, тех против других. Теория относительности, русская революция, Ван Гог, Рембо... — все становится темой для размышлений, суждений, представлений, надежд и разочарований; человеческий дух, осаждаемый со всех сторон, с трудом избегает смятения.

Разумеется, наиболее яркое событие века — возникновение подавляющей человека техники. Однако, та же техника пьянит, ибо мир вокруг

нас радикально изменился, возможности человека увеличились. Ученый может вмешаться во все, даже в самое психику личности. Как не испытать ему одновременно и гордость, и тревогу? Было бы, однако, ошибкой преувеличивать влияние техники: неизбежный современный позитивизм, который плодотворен, но не лишен заблуждений, имеет и иные источники. Самым знаменитым является, конечно, расцвет гуманитарных наук. Психология и социология пытались, порою неумело, завоевать себе автономию, которая все менее и менее оспаривается. Точный смысл этого завоевания, его философский статус еще недостаточно определены, но нельзя отрицать, что оно расширяет понятие науки. Понятия закономерности, вероятности, обусловленности изменились. Психология формы, психология поведения, психоанализ, социометрия, социология культуры, — таковы области, в которые философская критика постоянно вторглась за последние тридцать лет. В более недавнее время, следуя лингвистической модели, метод, именуемый структуральным, завоевал систему гуманитарных наук, не без риска создать структуралистскую идеологию.

Бесспорно, между тем, что в области чисто философской мысли, которая нас в данном случае интересует, великими открытиями эпохи являются *феноменология и экзистенциализм*. За двадцать лет феноменологическое движение покорило немецкие университеты — неприступные крепости неокантианства; успех его во Франции и Америке, начиная с 1930 года, был не менее стре-

мительным. Несомненно, что успех этот обязан прежде всего незаурядной личности Гуссерля, — строгие требования, которые он предъявлял к мысли, сразу же сообщили методу замечательную четкость. Однако, этот метод, прежде всего, отвечал глубокой потребности современного человека — составить инвентарь богатейшего чувственного мира, который он создал, как начинающий чародей, и живая плоть которого ускользает от эмпиризма и классического идеализма. Таким образом, от феноменологии ожидали большего, чем новых концепций; ожидали, что она сорвет покровы с самое жизни. Неудивительно поэтому, что феноменология слилась с историей и гуманитарными науками.

Успех экзистенциализма имеет причины, менее очевидные. Его эмоциональный и религиозный резонанс порою приводил его на границу литературы или теологии. В нем зачастую преобладает элемент иррационального — до такой степени, что бунт против разума был часто выражен в терминах, более близких сердцу, нежели рассудку. Взаимопроникновение философии и искусства никогда не было таким полным: даже роман не довольствуется более видением мира, — он пытается постигнуть метафизические корни жизни и свободы. Это же можно сказать и о других искусствах. Между тем, у Хайдеггера экзистенциализм имеет совершенно иной аспект: анализ человеческого существования, проводимый с максимальной феноменологической точностью, составляет лишь введение в проблему бытия.

Эти тенденции -- и многие другие, как например, философия Уайтхеда или Габриэля Марселя, -- осуществляет возвращение "к конкретному", согласно выражению Жана Валя. Но не является ли это конкретное "слишком общим конкретным", в чем Политцер упрекал Бергсона? Так утверждают марксисты. Бессспорно, что догматизм нынешних феноменологов затрудняет всякую бескорыстную дискуссию; тем не менее, важная идея Маркса, согласно которой философия не "ошибочна", но "абстрактна", -- то есть должна осуществляться в эмпирической реальности, чтобы стать правдивой, -- совпадает с экзистенциалистскими темами и отметила своей печатью многие современные движения. Творчество Лукача, к примеру, представляет собой серьезную марксистскую интерпретацию, а мысль Мерло-Понти -- замечательную попытку включить гуманное усилие марксизма в феноменологию истории, избегая сциентизма, любезного большинству марксистов- "ортодоксов".

К сожалению, мы не в состоянии процитировать здесь все тексты и даже только имена заслуживающих этого мыслителей. Впрочем, нами не всегда руководила ценность текстов, но возможность представить тексты более или менее полные, понятные сами по себе и представляющие новые тенденции. Возможно, кого-либо удивит отсутствие здесь Бергсона. Объясняется это тем, что, как нам представляется, его философское творчество относится к предшествующему периоду. Читатель не обнаружит здесь ни марксистских, ни неотомистских текстов. В отношении

марксизма, хорошо представленного в политике, нам кажется, что ни один из современных марксистских философов не имеет четкости и глубины самого Маркса. Что до неотомизма, то с уверенностью можно сказать, что его влияние -- благодаря Жаку Маритену и Этьену Жильсону -- остается значительным, но в лучших своих традициях (в особенности в Лувенском католическом университете) он кажется нам отмеченным феноменологией.

Наконец, мы сожалеем о том, что вынуждены лишь называть имена Макса Шелера, Николая Гартмана (Германия); Дьюи и Уайтхеда (США); Райля (Англия); Кроче (Италия); Блонделя или Рюйера (Франция) и многих других мыслителей, вклад которых в современную философскую мысль представляет ценность. В равной степени достойна сожаления невозможность предоставить место таким значительным течениям, как христианский персонализм Мунье. Но самое природа философии требовала от нас достаточно длинных текстов, что, естественно, ограничивало наш выбор.

1. Рационалистическая традиция

Рационализм -- это старая традиция. Не совпадает ли он с самой философией, поскольку философ -- это человек, говорящий "рационально", то есть разумно? Разве самые закоренелые скептики не критиковали разум при помощи разума, умея это делать гораздо лучше, чем догматики? Философ говорит для того, чтобы понять и доказать.

Тем не менее, верно то, что вера в разум, какой она виделась Декарту, и особенно, какой ее определила глубокая кантовская философия, обозначает рационалистическое течение, наследники которого тотчас признают друг друга. На пороге XX века эта мысль слишком часто выглядит несколько урезанной и доведенной до осторожной эпистемологии. Недоверчивая по отношению к онтологии, критическая и идеалистическая мысль слишком часто замыкалась в области теории познания. Это не относится, однако, к великим мыслителям, которые всегда выходят за рамки узких доктрин. Примеры Бреншвика, Кассирера, Алена и Алькье продемонстрируют это читателю.

Несмотря на то, что философия Леона Бреншвика в своих основных направлениях определилась еще до войны 1914 года, его творчество получило особый размах между двумя войнами. Его замечательные лекции имели в то время не слишком заметное, но глубокое влияние на умы. Подобно критическому идеализму Канта, философия Бреншвика -- это поиски априорных условий науки, установления пределов разума. Но это, если можно так выразиться, кантианство в движении, отказывающееся рассматривать научное достижение как окончательный факт. Разум постоянно встречается лишь с самим собой; и прогресс, и история -- это он сам. Таким образом, мы присутствуем при любопытной перестановке: рационализм всему должен научиться из опыта, но, разумеется, речь идет об опыте деятельного разума, мощного духа обновления, ломающего временные рамки, которые он же воздвиг для

того, чтобы осознать столь же временный опыт. Взрыв научных концепций под воздействием все более глубокой способности суждения -- тема основных произведений, опубликованных Бреншвиком между 1920 и 1940 годами: "Этапы математической философии", "Человеческий опыт и физическая причинность", "Прогресс сознания в западной философии". В историях мысли, в разнообразных направлениях своей деятельности, автор, под застывшей поверхностью концепций, исследует интеллектуальный опыт истины. Рефлексивный анализ, уже встречавшийся в трудах Лашелье и Ланьо, становится у Бреншвика подъемом деятельного интеллекта, уже без следов психологизма или субстанционализма. Единство и самоуглубленность духа пронизывают его многочисленные сочинения — такова центральная точка его доктрины. Философия Бреншвика — философия имманентности, философия суждения — перекликается с интеллектуализмом Спинозы и математическим платонизмом. Об этом можно судить по этой странице его труда "Возрасты умственного развития".

ВОЗРАСТЫ УМСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

Свойством внутренней жизни является способность трансформироваться благодаря тому вниманию, с которым она рассматривает самое себя. По мере того, как я буду освещать скрытые в глубинах подсознательного факторы, от которых зависят мои настроения и вкусы, чувства и действия, я буду высвобождать в себе ту активность мышления, которая позволила мне вернуться к нити моей истории. И таким образом, мне — личности, принимаемой реализмом за абсолют, и являющейся

биосоциальным продуктом, – противостоит мощь духовной экспансии, содержащей в своей рациональности универсальную ценность. Перестав рассматривать себя глазами другого, я приобретаю способность понять другого, как понимаю самого себя, и Бог нам открывается в полноте его отождествления с вечным разумом, с внутренним Словом. Так разбивается фальшивое равновесие эклектизма, так исключаются формы двусмысленного синтеза – такая, как *λόγος σπεριματικός*, как формула “мыслящего животного”, за которыми скрывался антагонизм различных движений мысли, одно из которых направлено к образу чувственного *субстрата*, другое – к *форме духовной имманентности*.

Практическая проблема, к которой сегодня приводит рассмотрение возрастов умственного развития, напоминает, следовательно, проблему, которую ставило перед пифагорейцами – в период высшего расцвета эллинской цивилизации – разделение на *акузматиков* и *математиков*. Однако, лишь необычайное развитие научных теорий и их практического применения привело к огромному разрыву между интеллектуальным авангардом общества, имеющим реальный доступ к тайнам природы, и массой, которой отказано в науке как в инструменте внутренней культуры и которая видит в науке лишь надежду на материальный комфорт или угрозу варварского истребления.

Итак, если человечество не перестает мужать, безостановочно двигаясь вперед, из этого отнюдь не следует, что отдельный человек участвует, по необходимости и автоматически, в совершенствовании собственной природы. Человечество имеет свой возраст, люди – свой, и этот возраст варьируется не только в зависимости от уровня разума и сознания, которого достиг каждый, но и еще, у самого индивидуума, в зависимости от моментов его существования, в зависимости от областей, где осуществляется его мысль. Все мы живем противоречивым наследием. У самых великих, Декарта и Лейбница, Канта и Огюста Конта, ностальгия “признанной догмы” противоречила порыву положительного метода и в конце

концов привела его к гибели. Паскаль озабочен продолжением собственного существования за пределами своей жизни и духовным бессмертием более, чем моральным предназначением человечества, он допускает в своем творчестве самую парадоксальную путаницу, ведущую к фундаментальной ошибке. Он представляет *математику – плотским, акузматика – духовным*, в то время как "Мысли" доказали очевидность неопровергимого и непримиримого критерия того, что составляет наше человеческое достоинство: "*Авторитет*. Чужие слухи не должны становиться правилом нашей веры; вы ничему не должны верить, не поставив себя в такое положение, будто слышите это впервые. Собственному согласию с собою, постоянному голосу рассудка – вашего, а не чужого – вот чему вы должны верить. Ведь верить – это так важно! Сотня противоречий оказалась бы уместной. Если античность была правилом веры, то древние, значит, обходились без правил? Погибли ли общее согласие, люди? Ложное смижение, спесь. Поднимите занавес."*

До какой степени читатель будет способен отнести это повелительное требование к самому себе? Оно предполагает медлительность размышления, строгость метода; нетерпение по отношению к ним кажется законным во все времена, когда человечество потрясено, цивилизация неустойчива. Перед лицом тех, кого толпа почитает как святых или прославляет как героев, ожидая, что они защитят ее от ее же собственных слабостей и помогут избежать последствий собственных ошибок, мудрец остается непопулярным: он не расточает обещаний успеха, не желая подавать людям иллюзорной милостыни; ведь это бы только значило лишь возвысить их до своего уровня с целью, как сказал об этом Сократ, исповедовать то, что они поняли, и не ведать того, чего они не знают. Но, со времен Сократа, многовековой опыт свидетельствует о том, что бесчисленное множество жертв,

* Паскаль.

приносимых во имя примирения человечества с самим собой, привело в конечном итоге лишь к тому, что сделало еще более непримиримым и трагическим соперничество религий, ненависть истребляющих друг друга народов. Возможно, лучшим и единственным путем спасения для людей будет осознание того, что оно не придет к ним извне, что они не должны ослаблять усилия, чтобы существовать каждый по-своему, развивая в себе то действительно уникальное и божественное, чем они обладают: бескорыстие истинного разума, на котором зиждется истина любви, созерцающей душу и свободу другого. Об этом предупреждает нас Мальбранш, самый глубокий и набожный из католических мыслителей: "Вера исчезнет, но разум будет существовать вечно".

Les ages de l'intelligence, PUF, 1947

Эрнст Кассирер был современником Леона Бреншвика. Он тоже сторонник того, что рационализм должен быть глубок, проникнут историчностью. В качестве ученика Германа Когена он разделял доктрину марбургской школы: назад к Канту; но у него размышления о науках дополняются философией культуры. В значительном исследовании "Философия символических форм" (1923 – 1929) он представляет собственно человеческую деятельность как символическую во всех ее формах – будь то язык, миф или познание. В историческом труде "Философия Просвещения" он открывает нам эпоху, в которой спокойное доверие к разуму не исключало страстной любознательности; в этих поисках, отличающихся и строгостью, и открытостью новым экспериментам, Кассирер находит отклик собственным мыслям.

Приводим здесь отрывок из этой книги, рассматривающей новую концепцию природы и естествознания в XVIII веке.

НОВАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПРИРОДЫ

Чтобы по достоинству оценить роль естествознания в рождении и разработке картины мира нового времени, нет надобности расценивать эти открытия, включавшиеся одно за другим, как отдельные штрихи, в содержание картины, которую они в конечном итоге радикально изменили. Это преобразование, масштаб которого поначалу представляется неизмеримым, далеко не исчерпывает созидательных сил, рожденных физикой. Если физика и сыграла решающую роль, произошло это в меньшей степени из-за нового объективного содержания мысли, которой она открыла доступ к человеческому сознанию, чем благодаря новой функции, которую она предназначала мысли. Естествознание – это не просто движение мысли, направленной к предметному миру, но также сфера, в которой человеческий разум осознает сам себя. И отсюда устанавливается процесс, более знаменательный, чем увеличение и распространение этого *материала* идей, в которых новорожденная физика обогащает человеческое знание. Постоянные рост и разрастание этого материала, начиная с XVI и XVIII веков, кажутся способными развиваться до бесконечности. Застывшее лицо античного и средневекового миров раскалывается, мир перестает быть "космосом" в значении очевидного в своей целостности порядка, непосредственно доступного интуиции. Пространство и время расширяются до бесконечности, отныне невозможно постигать их посредством орудия, которым обладала античная космология – в виде учения Платона о пяти регулярных телах или в виде аристотелева учения о мире, устроенном по принципу лестницы, – не исчислить их величину законченными мерами и числами. Вместо этого единого мира и единого бытия вдруг появляется несметное число миров, неустанно рождаемых в недрах становления, каждый из

которых представляет лишь переходную стадию неисчерпаемого мирового жизненного процесса. Тем не менее, основная перемена заключается не в этом безграничном расширении, но скорее в том факте, что дух именно из-за этого распространения осознает новую силу, присутствие которой ощущает в себе. Всякое нарастание расширения осталось бы безрезультатным и в конце концов закончилось бы пустотой, если бы одновременно этим способом разум не приобрел новой интенсивности, новой концентрированности в самом себе. Только эта концентрированность утверждает его в действительной и истинной природе. Самая высокая его энергия и самая глубокая правда находятся не в возможности *перейти к бесконечности*, но в возможности *утвердить себя* перед лицом бесконечности, оказаться в своей конечной целостности, равным бесконечности бытия.

* * *

Таким образом, новая концепция природы рождается, с точки зрения истории идей, из двойного мотива; ее обусловливают и формируют силы, кажущиеся противоположными. Стремление к единственному, к конкретному, к факту оказывает на нее такое же действие, как стремление к универсальному абсолюту; инстинктивное желание уцепиться за мир всеми своими органами чувств – так же инстинктивное желание взлететь как можно выше, чтобы увидеть мир в правильной перспективе. Желание и чувственное наслаждение присоединяются к могуществу разума для того, чтобы оторвать человека от исходных данных и дать ему освежиться в мире возможного. Современная концепция природы, которая, сложившись в эпоху Возрождения, постепенно приобретала все большую ясность и устойчивость и которая стремится извлечь из стройных философских систем Декарта, Спинозы и Лейбница философскую базу и право на существование, – эта концепция характеризуется, прежде всего, новым отношением, установившимся между ощущением и познанием, между опытом и мыслью, между *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis*.

"Die Philosophie der Aufklärung", Tübingen, 1932

”Размышления” Алена широко известны. Этот университетский профессор был наименее школьаром и наименее конформистом -- из всех своих коллег. Однако, его преподавание -- существенно важная часть его философии, или, скорее, его философия -- это учение, способ размышлений в присутствии учеников. Он хотел помочь другим осознать вещи, людей и книги, или вернее, приблизиться к ним вплотную, а не навязывать систему.

Размышления крупных авторов -- Бальзака и Толстого в той же мере, что Декарта и Гегеля -- для него главное: мудрость нам предшествовала, многое в ней останется для нас загадкой. Сами названия его книг: ”Размышления”, ”Система изящных искусств”, ”Элементы радикальной доктрины”, ”Поражение силы”, ”История моих мыслей”, ”Размышления о счастье”, ”Марс, или осужденная война”, ”Размышления о воспитании”, ”С Бальзаком”, или ”Читая Диккенса” говорят о разнообразии тем, на которые распространяется его любознательность, его отказе от ”чистых идей”, его вкусе к жизни.

Дрейфусар в юности, антиимилитарист, этот бывший ученик Эколе Нормаль в течение сорока лет преподавал молодежи и неизменно отказывался от кафедры в Сорbonне. Он был рожден ”простым солдатом” -- так заявляет он сам в одном из своих ”Размышлений”.

О СОЮЗЕ ДУШИ И ТЕЛА

Я вовсе не спорю. Со вниманием, хотя и без всякого почтения, я рассматриваю этот обширный механизм -- он ничего мне не обещает, ничего не желает, меня не любит

и не ненавидит. Разум, созерцающий его, кажется мне по крайней мере равным ему, проникающим в Него даже за пределы того, что он хочет показать, и, если он, разум, не превосходит его в протяженности, то всегда равен ему. Нет, я вовсе не думаю, что разум дробится, приспособляясь к вещам, что он, стремясь постичь их, делится на части и рассеивается; напротив, именно благодаря единству духа, не знающего ни отдельных частей, ни расстояний, и существуют отдельные части и расстояния; ибо часть сама по себе является лишь самою собою, и, следовательно, ни в коей мере не частью, и расстояние между двумя частями также оказывается по отношению к ним внеположенным. Таким образом, не следует опасаться, что душа, не разделенная на части и охватывающая все вещи, может скрыться в кротовой норе. Задумайся на мгновение: если твоя душа была бы в твоем теле, она никак не могла бы представить себе расстояние от твоего тела до других. Она, труженица этой обширной сети, должна быть одновременно повсюду — и повсюду целиком; как она могла бы задержаться там? Не бойся. Доверься своей душе.

Но все это, говорит психолог, все эти расстояния, эта земля, эти звезды — все это в моей душе, а душа моя — в моем теле. Впрочем, здесь я ухожу в сторону от психолога: совсем не это он говорит; его тревожит — и это ясно из всех его речей — то, что он боится это сказать. Эти взаимодействия внутреннего и внешнего, содержащего и содержимого, привели бы к скандалу, — ведь утверждают, что мое тело, окруженное неисчислимыми телами, находится в моей душе, в то время, как я знаю, что вселенная, в свою очередь, находится в принадлежащем мне теле, которое является лишь незначительной ее частью. Хочу заставить покраснеть тебя, читатель, если ты заметил за психологами эту кружашуюся на месте теорию, согласно которой действие внешних вещей вначале производит в душе ощущение, после чего душа представляет в себе эту внешнюю вещь и все остальные. Но иной внешний мир, откуда пришло первое действие, где же он? Его ли находит душа и выходит ли из самой

себя? В действительности, вы здесь описываете действующее животное, и верно, что действие вещей входит в него и реакция из него выходит. Но это происходит через чувства, мозг, мускулы; вы не можете удержать душу тут, внутри. Я хорошо понимаю, что вам было бы приятно увидеть на минутку ее глазами и вернуться затем к своему наблюдательному посту. Но игра эта несерьезна: души из одного тела в другое не переселяются. Каким бы образом дух мой ни был связан с моим телом, он связан с ним прочно.

Вот эту-то связь и надо рассматривать, насколько это представляется возможным. Она ощутима благодаря точке зрения, с которой я каждое мгновение размышляю о мире и которая изменяется лишь с движениями моего тела. Если мне хочется увидеть эту спрятанную за деревом колокольню, необходимо, чтобы мое тело переменило место. И так же боль – когда оно повреждено – дает мне почувствовать, что оно принадлежит мне. Наконец, оно принадлежит мне своею покорностью. Как только мне хочется выполнить какое-либо движение, тут же мое тело исполняет его или пытается исполнить. Вот все, что мне известно о союзе души и тела, если под идеей боли я понимаю отвлечение внимания, изненование, оцепенение. Я сознаю свое рабство, но не подумайте, что я хочу увеличить его ради развлечения и вопреки здравому смыслу.

Очевидно, что мой разум не является ни одной из пружин моего тела, ни частью вселенной. Он – все всего. Я здесь не строю предположений. Я лишь описываю. Первой моей мыслью является восприятие вселенной, в которой всего достаточно, в которую ничто впоследствии не проникает как через врата, но которую я попросту освещу. Найти точку связи между необъятной способностью познания и малым предметом, навязывающим ей центр, условия, точку зрения – это превосходит нашу механику и всякую иную механику. Следовательно, рабство наше – практическое, а не теоретическое. А в мире фактов мы никогда не найдем безграничного рабства, мы не находим в нем даже рабства постоянного. Человек

страдает и действует, подражает и изобретает. Я принимаю его таким, каков он есть. Таким я люблю его: за работой, не впадающим в отчаяние и волочащим этот труп, как принято говорить.

Elémentes de philosophie, 1941

Гастон Башлар, который поначалу был физиком, с изумительной легкостью соединял в себе строгость эпистемолога с живым воображением и чувствительностью, присущими поэту. Опыт пространства в современной физике, теория относительности, кванты, также питаются его фантазией, как Лотреамон, сновидения и мечтания питаются его рассудком. Ему удается стимулировать и самую современную научную деятельность, и сюрреалистическое творчество — движение разума и движение чувства. Для него завоевание мысли — волшебно, исполнено приключений; поэтическое выражение — серьезно и глубоко. Но он не смешиивает ценности, он видит двойное призвание человека и сочувствует самым крайним порывам как рассудка, так и воображения.

В книге "Новый научный дух" (1934) Башлар говорил об изменении научного духа под влиянием новой физики. В стране Декарта он отважно заявлял о "некартезианской эпистемологии", противостоя идее о простом и явном, которая ведет к упрощениям. Смысл этой новой эпистемологии уточнен в книге "Философия "нет" (1940), носящей подзаголовок "Опыт философии нового научного духа", из которой мы приводим следующую выдержку:

РАЦИОНАЛИЗМ И ЭМПИРИЗМ

Если бы было возможно философски определить двойственное движение, воодушевляющее в настоящее время научную мысль, стало бы понятным, что чередование a priori и a posteriori является обязательным, что эмпиризм и рационализм связаны в научной мысли странными узами, столь же прочными, как те, что соединяют удовольствие и боль. Действительно, один из них торжествует, подтверждая правоту другого: эмпиризму необходимо быть понятым, рационализму — примененным. Эмпиризм без четких, согласованных, выведенных законов не может ни восприниматься, ни преподаваться; рационализм, лишенный ощущимых доказательств, без приложения к непосредственной реальности, не может убедить полностью. Ценность эмпирического закона доказывается тем, что его делают основой рассуждения. Рассуждение же узаконивается тем, что его кладут в основу опыта. Наука, сумма доказательств и опыта, правил и законов, самоочевидностей и реальных фактов, нуждается в философии с двумя полюсами. Точнее, она нуждается в диалектическом развитии, ибо каждое понятие, освещенное с двух различных философских точек зрения, приобретает объемность.

Неверно видеть в этом лишь простое признание в дуализме. Напротив, эпистемологическая двуполюсность является в наших глазах доказательством того, что каждое философское учение, схематизированное нами в словах "эмпиризм" и "рационализм" — фактическое дополнение другого. Одно завершает другое. Мыслить научно — значит поместить себя в эпистемологическом поле, промежуточном между теорией и практикой, между математикой и опытом. Научно познать естественный закон значит познать его одновременно как феномен и как ноумен.

Впрочем, поскольку в этой предварительной главе мы хотим наиболее четко обозначить свою философскую позицию и цель, нам необходимо добавить, что, по нашему мнению, одно из двух метафизических направлений должно быть поставлено выше другого: то, что

Идет от рационализма к опыту. Именно этим эпистемологическим движением мы попытаемся охарактеризовать философию современной физики. Таким образом, наблюдалось в настоящее время усиление математической физики получит у нас рационалистическое истолкование.

Этот прикладной рационализм, продолжающий учения поставляемые реальностью, обладает, на наш взгляд, совершенно особым достоинством. Для ищущего рационализма, весьма отличного от традиционного, практика – не искажение, а научное действие, направляемое математическим рационализмом – сделка с принципами. Реализация рациональной программы опытов определяет опытную реальность без ирреальности. У нас будет случай доказать, что упорядоченный феномен богаче естественного. В настоящий момент мы удовольствуемся тем, что развенчаем в глазах читателя общую идею, согласно которой реальность – это сумма неисчерпаемой иррациональности. Современная физика – это рациональная конструкция: она устраниет иррациональность собственных строительных материалов. Реализованный феномен должен оберегаться от всяких иррациональных искажений. Как читатель видит, защищаемому нами рационализму придется противостоять полемике, опирающейся, чтобы утвердить реальность, на непостижимый рационализм феномена. Для научного рационализма применение – это не поражение и не компромисс. Он хочет найти себе применение. Если он применен неумело, он видоизменяется. Он не отказывается из-за этого от своих принципов, но диалектизирует их. В конечном итоге, философия физики представляет собой единственную философию, которая осуществляет себя, определяя превышение собственных принципов. Короче говоря, она является единственной открытой философией. Всякая иная философия утверждает, что ее принципы – неприкасаемы, что ее исходные силы – безусловны и окончательны. Всякая иная философия гордится своей закрытостью.

(La Philosophie du „non”, 1940)

Название книги Фердинанда Алькье "Тоска по Бытию" хорошо выражает философскую настроеннность автора: человек отделен от Бытия, сознание этого отрыва и составляет всю его трагедию. Он утерял Бытие в своей человеческой деятельности, в объективной науке, от которой он не может отказаться, не отказываясь от самого себя. Определить Бытие – значит превратить его в объект, а объект является не самим Бытием, но тем, что о нем известно. Наука измеряет нашу отдаленность от Бытия. Этот дуализм человеческого сознания и Бытия – истинная суть философии, всякий же монизм является обманом, маскирующим противоречие, в котором человек живет, которым он живет. Это означает, что не онтология, а метафизика дает нам истинное измерение философа.

В приведенном тексте автор критикует современный гуманизм во всех его формах, поскольку все они пытаются развенчать Разум. Показав, что экзистенциализм, марксизм и христианство замыкают Бытие в границах человеческого, он приходит к следующему заключению:

ОДИНОЧЕСТВО РАЗУМА

Сегодня все мыслители кажутся согласными друг с другом в концепции человека, производящего собственные ценности, создающего истину, трансформирующего мир, вместо того, чтобы созерцать его, человека созидающего и созидающего самого себя, и вопросом остается лишь то, является ли это самосозидание следствием неосознанного порыва или сознательного плана: большинство споров рождаются из этого вопроса. Но споры противопоставляют лишь приверженцев этого нового

гуманизма, который кажется свойством нашего времени и бесспорно является единственно последовательным и полным гуманизмом.

В самом деле, гуманизм долгое время смешивали с рационализмом – классическая традиция, избегая разрыва между человеком и разумом, стремилась убедить всех в том, что именно разум превращает нас в людей. Но в рассуждениях эпохи классицизма постоянно устанавливается неустойчивое равновесие между человеком – носителем свободы и человеком – носителем разума, между человеком, воплощающим в себе принцип инициативы и человеком, принимающим установленный и понятый порядок и подчиняющийся ему. Союз этого действия и этого подчинения обнаруживается в картезианском понятии просвещенной свободы, в кантианском понятии автономии. Понятно, что этот комплекс должен был распасться, и это, действительно произошло в пользу чистого действия: свобода, творящая закон, оказалась предпочтенней любви к порядку; творческая бесконечность, которая стоит выше всех правил и которую Декарт сохраняет за Богом, перешла к человеку. Это наблюдается и у Фитхе, и у Маркса, и в этическом учении Ле Сенна. И Сартр, который более, чем кто-либо иной, ограничивает человека в рамках его "я" и отбрасывает все, что невозможно обосновать на человеке, может по праву объявить себя гуманистом и полностью изгнать Разум. Ибо человек может сказать: "Мои чувства, моя тревога, моя тошнота, моя смерть". Но не может он сказать: "мой разум" – а лишь "Разум", поскольку Разум принадлежит всем и даже как-будто свойствен вещам, составляя их структуру. Разум – это всегда внешнее, необходимое, всегда он кажется обнаруженным где-то вне нас. Быть разумным – это прежде всего подчиниться и уступить. Порядок вещей всегда является для моего желания порядком, которому надо повиноваться, следовательно, порядком повелительным. Более того, если рационализм истинен, я и сам должен быть объяснимым: Разум, значит, – это не то, что я ношу в себе, но то, что носит меня и может за меня отчитаться. Вот

такой разум не устраивает знание. Если перейти от сегодняшних споров к вчерашним, мы увидим, к примеру, Бреншикса и Бергсона, поначалу противников, приведших к согласию в присущем обоим отрицании всякой вещи в себе, олицетворяющей объективное Бытие, в общей для обоих любви к динамизму, в утверждении, что человек в меньшей степени – один из возможных объектов Разума, чем исходная точка инициатив. В настоящее время утверждают – во всяком случае, приверженцы крайних теорий, – что человек – это не только мыслящее существо, но и существо, ненавидящее объективный Разум так же, как мировое Бытие, как и все, что не является им самим или является не только им самим: вот почему он никогда полностью не осознает себя в Мире, вот почему составляющая его свобода всегда кажется неспособной утвердиться в Реальности и найти себе место в ином измерении Бытия.

Примирение человека с Миром не может осуществляться иначе, чем через мысль, которая, отказавшись от опыта и не довольствуясь его описанием, объяснением или преобразованием, обнаруживает в нем условия *a priori* и может, таким образом, поставить на свое место различные человеческие отношения, которые в такой же степени являются отношениями свободы и Бытия. Иными словами, такое примирение может осуществить лишь метафизический рационализм. И легко можно понять, что метафизический рационализм, извечной задачей которого было найти положение человека по отношению к Всеобщему Порядку, оспаривается сегодня с равной силой последователями Кьеркегора и Маркса, братьями-противниками, которые, в самом деле, порождены одним и тем же мятежом. К тому же, борьба против метафизического разума и гармонии греческого мира всегда велась во имя христианства и техники. Христианское отрицание ценности мира и утверждение ценности одного лишь человеческого субъекта, одинокого посреди безнравственной Природы, – искусственны, и, с другой стороны, технический прогресс, благодаря которому человек становится хозяином вещей, преобразует и разрушает их естественный порядок, – оказываются в самом де-

ле основными источниками современного гуманизма. И христианская святость, и технический героизм – оба они являются собой отказ от мудрости. Надо не поддаться очарованию покоя, который находит наш взгляд в созерцании неба, моря или деревьев, и который, как это видно в "Морском кладбище" Валери, может на мгновение заставить нас примириться со смертью. В христианстве, влюбленном в вечную жизнь, неизменно живет желание преобразить мир своими творениями, а в технике, обращенном к конкретности, – невысказанное желание обессмертить себя в науке.

... Не очевидно ли, что, если человек ощущает себя заурядным, не все в нем заурядно? Не кажется ли, что, если он чувствует себя абсурдным, основой его духа является разум? И, если он чувствует себя несчастным или безумным, сущностью его сознания является стремление к счастью? Но человек отказывается определить ту, другую сторону самого себя, которая, между тем, одна лишь освещает и помогает осознать первую сторону и позволяет считать наше существование ущербным или нашу природу недостойной. Он отвергает метафизику, а между тем, это – единственный путь, благодаря которому разум может вырваться из одиночества и выйти из "я", связав его с тем, что его порождает. Картезианское учение, согласно которому идея бесконечности первична во мне по отношению к идее конечности и составляет основу моего сознания, сегодня устарело. В этой точке У всех современных мыслителей обнаруживается некоторая недобросовестность. Но, хотя идея бесконечности и отвергнута, она от того не менее реальна, поскольку в ее свете человек считает себя конечным, поскольку, после того, как рассеялась романтическая путаница, эмоциональное считается эмоциональным, а страсть – страстью. В этом современное сознание здраво. Но трезвость его не знает, почему и благодаря чему она трезва, или не хочет более этого знать. Недобросовестная трезвость, трезвая недобросовестность – вот в чем, кажется, основной характер этого нового гуманизма, который сообщил свой стиль нашей эпохе, как просвещенная

чувственность окрасила собой XVIII век, а упорядоченная страсть – эпоху Декарта. Мы очень далеки от всякой наивности, но разум служит нам лишь для отрицания объективности всякого Порядка. Впрочем, отречение это выходит за пределы философии: оно составляет основу трезвого безразличия, приятия – иногда спокойного, иногда героического – посредственности, окрашивающей нашу повседневную жизнь. Эта печальная трезвость, через которую проявляет себя одинокий разум, низведенный до уровня единичного человека, лишенный выхода за пределы отдельной личности, может быть названа, на вкус каждого, надеждой или отчаянием. Ибо отчаяние и надежда – это нечто иное, это единое чувство, возникающее у человека, который, отвергая всякую трансцендентность и всякое превышение единичного существования истиной, не хочет признать того, что разум человека превосходит самого человека и делает из него, в буквальном смысле слова, существо метафизическое.

(Deucalion, I, 1946)

2. Логический позитивизм

Попытка создания цельной философской системы, конечно, не новость. Таковую можно проследить на всем протяжении истории философии, и Лейбниц – в большей степени, чем кто-либо другой – стремился создать "логический язык", который помогал бы людям не блуждать во мгле неясности и неопределенности. Между тем, прогресс математики в XIX веке, осознание самими математиками проблем, затрагивающих основные принципы, аксиомы и определения, – особенно у Гильберта – способствовали обновлению древней идеи универсальной философской системы.

Решающим трудом оказались "Principia Mathematica" Рассела и Уайтхейда (1910-1913). После окончания войны 1914-1918 гг. многочисленные логистические исследования продолжают этот ход мысли в различных направлениях. Венский кружок (Карнап, Рейхенбах и Шлик) стремился к созданию цельной науки о семантике посредством анализа языка. Он рассматривает логику как синтаксис, цель которого -- сделать ясными научные предложения, чтобы они не таили в себе никаких следов подразумеваемой метафизики. Метафизические проблемы лишены всякого "смысла"; иначе говоря, это лже-предложения, которые не только невозможно проверить, но само по себе их содержание оказывается абсурдным, как только делается попытка точно определить термины: их взаимоотношения оказываются тогда такими же противоречивыми, как формула квадратуры круга.

Это научное направление и поныне имеет вес. Так, "Tractatus logico-philosophicus" Л. Витгенштейна оставил глубокий след в английской мысли. По-видимому, возможности этого логического позитивизма еще не полностью разработаны: он был впервые применен к физике, но и гуманистические науки могут служить объектом лингвистического анализа.

Именно это излагает в цитируемом ниже отрывке английский философ Берtrand Рассел:

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ И ЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Современный аналитический эмпиризм отличается от того, который разрабатывали Локк, Беркли и Юм: он связан с математикой и, кроме того, он создал мощный логико-технический аппарат. Поэтому он способен (в том, что касается некоторых проблем) добиться окончательных ответов — таковыми он в большей степени обязан точным наукам, чем философии. Если его сравнить с философией создателей целостных систем, то можно сказать, что он превосходит ее благодаря способности рассматривать проблемы одну за другой вместо того, чтобы стоять перед необходимостью каждый раз строить теорию, охватывающую все мироздание. В этом отношении его метод напоминает методы точных наук. Если вообще философское познание возможно, оно должно пользоваться этими методами. Я уверен также, что благодаря этим методам многие старые проблемы будут решены.

Между тем, остается обширное поле изучения, традиционно приписываемое философии, где философские методы неадекватны. Поле это включает в себя проблемы ценностей. Сама по себе наука не может доказать, например, что наслаждаться зрелищем жестокого обращения с кем-либо — дурно. Все познаваемое может быть познано посредством науки, но факты, вполне законно относимые к области чувств, находятся вне ее пределов.

В состав философии исторически вошли две части, связь которых искусственна: это, с одной стороны, теория, объясняющая природу мира, с другой — политическое или этическое учение о том, как улучшить жизнь людей.

Тот факт, что обе эти части не удалось с достаточной четкостью разделить, явился источником величайшей путаницы. Философы, от Платона до Вильяма Джеймса,

объясняя строение вселенной, поддавались желанию перестроить мир; зная, или думая, что знают, какие верования делают людей добродетельными, они изобретали аргументы, зачастую очень хитроумные, чтобы доказать, что верования эти истинны. Эту тенденцию я осуждаю по соображениям моральным и интеллектуальным. С моральной точки зрения, философ, использующий свои профессиональные знания для чего угодно, только не для бескорыстных поисков истины, виновен в определенного рода предательстве. И, когда он – до исследования – утверждает, что некоторые верования, истинные или ложные, способны обусловить правильное поведение, он ограничивает поле философской мысли, вплоть до того, что философия отбрасывается в область вульгарного. Истинный философ должен быть готов к исследованию *всех* представляющихся ему концепций. Когда, сознательно или бессознательно, определены некоторые границы в поисках истины, философия вдруг оказывается парализованной страхом, и позиции, таким образом, подготовлены к установлению власти цензоров, которая карает ропущих: "Опасные мысли". Фактически, философ в своих рассуждениях уже создал этот цензурный трибунал.

С точки зрения интеллектуальной, влияние ошибочных моральных соображений на философию затруднило всякий прогресс. Лично я не верю, что философия могла бы доказать или осудить истину религиозных догм, но, со времен Платона, большинство философов рассматривало приведение "доказательств" бессмертия и существования Бога как их обязанность. Они критиковали доводы своих предшественников – св. Фома отвергал доводы св. Ансельма, а Кант – доводы Декарта, – но заменили их новыми, собственного сочинения. Чтобы сделать доказательства действительными, им пришлось фальсифицировать логику, соединить мистицизм с математикой и утверждать, что глубоко укоренившиеся предрасудки не что иное, как откровения, сошедшие с неба.

Все это отвергается древними философами, делающими из логического анализа основной труд философии. Они открыто признают, что человеческий разум неспособен найти убедительные ответы на многочисленные и очень важные для человечества вопросы, но отказываются поверить в существование какого-либо более "возвышенного" способа познания, благодаря которому мы можем постичь идеи, скрытые от науки и разума. Они были вознаграждены за это отречение открытием того факта, что многие вопросы, некогда скрытые в тумане метафизики, могут быть с точностью разрешены с помощью объективных методов, на которые воздействует не темперамент философа, а только его желание понять. Возьмите вопросы такого рода:" Что такое число? Что такое пространство и время? Что такое дух и что – материя?" Я не говорю, что мы, в том или ином случае, не можем дать окончательного ответа на эти старые вопросы, а лишь о том, что открыт метод, посредством которого мы можем, как в точных науках, с помощью последовательных приближений, подойти к истине, причем каждый новый этап – плод совершенствования того, что было создано ранее, а не отказа от предшественников.

В хаосе воюющих друг с другом фанатизмов одной из редких сил объединения является научная истина; я имею в виду привычку основывать наши убеждения на наблюдениях и выводах, столь же безличных и столь же лишенных тенденций – частных и сентиментальных – сколь это возможно для людей. Вот основные заслуги философской школы, к которой я принадлежу: настойчивое введение этой добродетели в философию и изобретение эффективного метода, могущего сделать ее плодотворной. Привычка к дотошной правдивости, приобретенная благодаря применению этого философского метода, может быть распространена на всю сферу человеческой деятельности, что приведет к уменьшению фанатизма и росту взаимопонимания. Отказавшись от части

своих догматических притязаний, философия не перестает побуждать и вдохновлять к новому образу жизни.

“A history of Western Philosophy”, 1946

Рядом с этими страницами Рассела, мы приведем текст немецкого философа Рудольфа Карнапа:

ЧТО ТАКОЕ ЛОГИКА НАУКИ?

Объект исследований венского кружка — наука, которая рассматривается как в целом, так и в ее различных областях. Анализу подвергаются концепции, предложения, доказательства, теории, которые играют в ней роль, однако, с точки зрения не столько исторической эволюции или же социологических и психологических условий применения, сколько логики. До нашего времени эта область не получила особого наименования; ее можно назвать "теория науки" или, точнее, "логика науки". Под словом "наука" мы понимаем совокупность не только тех высказываний, которые сформулированы учеными, но и тех, которые мы слышим в повседневной жизни. Эти высказывания невозможно отделить друг от друга.

Некоторые считают, что это поле деятельности принадлежит философии и, так как под словом "философия" нередко понимается дисциплина, отличная от "обычной науки", — это может приводить к недоразумениям. Невозможно отрицать, что исторически это поле деятельности развилось из философии, но то же самое можно сказать и о других областях науки. Например, естественные науки и математика вышли из недр философии, чтобы стать независимыми науками. В наше время никто не стал бы рассматривать физику как часть философии, хотя она и происходит от нее. То же самое можно отнести и к социологии, по крайней мере, к такой

социологии, которую изучают при помощи экспериментальных методов, не смешивая метафизические псевдо-теории с исследованием социальных явлений и их взаимных связей. Наконец, и психологи, в той мере, в какой они занимаются экспериментами, не смешивая их с метафизикой, видят в своем поприще область науки, которая изучает реальные факты и философии не принадлежит.

Точно так же, логика, логика науки, достаточно созрела, чтобы освободиться от философии и стать научной областью, в которой, строго следя научным методам, ведутся исследования, не нуждающиеся в знаниях "более глубоких" или более "возвышенных". На мой взгляд, это и есть последняя ветвь, которая отделяется от ствола. Что же тогда остается философии? Лишь проблемы, дорогие сердцу метафизика: Какова первопричина мира? Какова сущность небытия? Но это лишь псевдо-проблемы, они лишены всякого научного содержания.

В то время, как метафизика претендует на то, что она занимается "последними основами", "подлинной сущностью" вещей, логика науки этим совершенно не занимается. Все, что может быть сказано о вещах и явлениях, формулируется частными науками, без участия "более возвышенных". Наука является упорядоченной совокупностью предложений, и именно эта совокупность и представляет собою объект логики науки. Все, что можно сказать об организмах и органических явлениях, относится к биологии, являющейся экспериментальной наукой; особых данных "естественной философии" жизни не существует. Можно, однако, предпринять логическое изучение построения концепций, гипотез и биологических теорий; такова движущая сила логики науки.

Не вдаваясь в подробности, вот примеры вопросов, которые должна рассматривать логика науки:

Принцип постоянства скорости света – это условность или установленный факт?

Представляет ли собою логическое противоречие теория относительности?

Как определить макроскопические физические понятия (температура, плотность, скорость звука и т. д.), основываясь на микроскопических понятиях (электромагнитное поле, гравитационное поле, электроны и т.д.)?

Совместимы или нет теории T_2 и T_1 ? И если они совместимы, то может ли T_2 входить в T_1 или же ее содержание выходит за пределы содержания T_1 ? В чем состоит то, что находится в T_2 , не находясь в T_1 ?

Соотносимо ли понятие C_n с понятием C_1, C_2, C_3 и т.д.?

Идентичны ли понятия C_1 и C_2 , определения которых кажутся различными? Можно ли, опираясь на естественные законы, заменить одно из них другим?

Однаковы ли значения предложений P_1 и P_2 (различающихся по своим формулировкам)? Является ли P_2 следствием P_1 в силу логической необходимости? Или, напротив, в силу естественных законов?

Что надо подразумевать под естественными законами?

Выходит ли содержание такого-то закона за пределы высказываний, которые положили начало его формулированию?

Каково содержание вероятностных фактов? Отождествляется ли понятие "вероятности" с понятием относительной частотности?

Когда здесь речь идет о "смысле" высказываний или же о "значении" понятия, это вовсе не психологическая точка зрения. Мы не задаем себе вопрос о представлениях или идеях, которые вызываются тем или иным предложением или понятием; такой психологический вопрос, требующий экспериментального ответа, не мог бы иметь одно-единственное общее решение; ответ зависел бы от опрошенных индивидуумов и от обстоятельств данного момента. У нас же речь идет о значении логическом. Но не возвращаемся ли мы, таким образом, к философским спекуляциям, касающимся "логической" точки зрения, противопоставленной психологической? Каков будет тип высказываний, которые должны ответить на

логические вопросы, аналогичные тем, которые мы только что провели? Мы разделяем точку зрения Юма, для которого, помимо логико-математических тавтологий (аналитические суждения) в науке существовали лишь экспериментальные данные индустриальной науки. В этом заключается уязвимое место нашей общей концепции, и наши противники могут возразить, что, если всякая теория, не относящаяся к математике или индустриальной науке, не имеет смысла, то и наши рассуждения войдут в ту же категорию. По правде говоря, многие из наших друзей, отказываясь от метафизики и работая, как и мы, в области логики науки, считают, что предложения логики науки, так же, как и метафизические предложения, не имеют смысла. Протестуя против такой точки зрения, мы будем защищать здесь положение, в соответствии с которым *высказывания логики науки являются предложениями логического синтаксиса языка*. Таким образом, они возвращаются в пределы, принятые Юмом, так как мы увидим, что логический синтаксис языка является ничем иным, как языковой математикой.

(Problems of Logic of Science)

В своем введении к "Логико-философскому трактату" Витгенштейна Берtrand Рассел писал: "Исходя из принципов символизма и соотношений, которые являются необходимыми между словами в каждом языке, (Л. В.) применяет результат своих исследований к разным областям традиционной философии". Действительно, можно поражаться тому, как этот логик рассматривает не только количество предложений и логическое заключение, но и Этику, Метафизику, Мистику с одной и той же беспристрастной взыскательностью...

Это означает, что философия не имеет смысла, потому что она не имеет содержания, потому что не существует философских предложений, но лишь философское уточнение всякой мысли.

Вот несколько основных высказываний из “Tractatus logico-philosophicus” Людвига Витгенаштейна.

НЕСКОЛЬКО ВЫСКАЗЫВАНИЙ ИЗ “TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS”

Предложение формулирует существование или несуществование состояния вещей (4 – 1)

Совокупность истинных предложений представляет собой совокупность естественных наук. (4 – 11)

Философия не является ни одной из естественных наук. (Слово ”философия“ должно означать что-либо выше или ниже, но не что-либо стоящее рядом с естественными науками). (4 – 111)

Цель философии состоит в логическом разъяснении мысли.

Философия не доктрина, а деятельность. Философское творчество в основном состоит в выяснении.

Результатом философии является не определенная совокупность ”философских предложений“, но прояснение предложений.

Философия имеет целью прояснить и строго ограничить мысли, которые иначе были бы смутными и зыбкими. (4 – 112)

Психология не более связана с философией, чем всякая другая естественная наука.

Теория познания представляет собой философию психологии.

Не отвечает ли мое изучение знаков изучению мыслительных процессов, которые философы считали основным в философии логики?

Только подобно тому, как философы чаще всего запутывались во второстепенных психологических наблюдениях, в моем методе кроется такая же опасность. (4 – 1121)

Терия Дарвина не более связана с философией, чем всякая другая естественно-научная гипотеза. (4 – 1122)

Философия сужает спорную область естественных наук. (4 – 113)

Она должна установить границы познаваемого и, таким образом, непознаваемого.

Через непознаваемое она должна ограничить непознаваемое. (4 – 114)

Она определит невыразимое, ясно определив выразимое. (4 – 115)

Все, что может быть мыслимо в общем, может быть мыслимо в ясной форме. Все, что может быть высказано, может быть высказано в ясной форме. (4 – 116)

“Traktatus logico-philosophicus”, 1921

3. Феноменология

Феноменология – философское учение, основанное Эдмундом Гуссерлем в Германии в начале нашего века. Однако, постепенно, это философское течение обрело такой размах, что к нему причисляют себя ученые, работавшие в различных направлениях и приходившие порою к противоположным результатам. Одни рассматривали феноменологию как новый метод метафизики, другие отождествляли феноменологию с философией. На творчество же Гуссерля ссылаться трудно, ибо тенденции и темы в его произведениях менялись от одного творческого периода к другому.

Гуссерль, вечно неудовлетворенный, постоянно возвращался к исходным позициям. Ограничимся здесь рассмотрением трех моментов этого громадного и тщательного исследования.

1. Сначала феноменология возникла как протест против неокантианства (господствовавшего в ту пору в германском университете) и эмпиризма. Гуссерль упрекал оба эти философские учения в измене вещам. Ибо даже факты, на которые опирается эмпиризм, созданы, но не пережиты; они предполагаются изначально заданными. Поэтому Гуссерль предлагает "возвращение к самим вещам". Таким образом, феноменология оказывается методом описания самих вещей, то есть описанием мира, который открывается неискушенному взору, вне всяких концептуальных построений, но богат всеми значениями, которые даются нам как сама структура вещей ("феноменов"). Речь идет об "эйдологии", или "науке о сущностях", интуитивной науке, по праву предшествующей всякой интуитивной или эмпирической науке. Этот метод нейтрален, он не постулирует реалистическую или идеалистическую метафизику, так же, как термин "феномен" не влечет за собой ссылку на вещь в себе, а лишь обозначает позитивность данного таким, каким оно проявляется.

2. Тем не менее, это объяснение эмпирического смысла мира представляет собою лишь первый этап. Оно требует феноменологического разъяснения субъекта, который вносит этот смысл. Субъект не является существом этого мира, но он обуславливает проявление мира: он является

преднамеренным сознанием. "Всякое сознание есть сознание чего-либо", всякое сознание обращено на какой-либо объект, который не есть сознание и не может заключаться в нем и, таким образом, является трансцендентным. Сознание не является "внутренним" пространством, интимностью, а скорее всего, средоточием света, лучом, который освещает вещь и проявляет ее в ее истинном значении. Мир существует для сознания и проявляется через сознание, которое придает ему смысл. Предметы, которые являются объектом сознания, являются частью бытия (математический объект, физический, живое существо, культурное существо, включая психическое существо), они должны, в соответствии с эйдологическим методом, подвергаться систематическому исследованию.

Однако, сознание может само по себе познать себя как образующее, то есть через посредство своего действия, которое состоит в том, чтобы придать смысл, оно может образовывать осмыслиенный мир. Таким образом, феноменология открывает трансцендентальные структуры сознания, то, что существует в каждом акте, означающем мир. Гуссерль называет "трансцендентальным" "Я" субъект, несводимый к содержанию сознания, субъект, который является только освещющим источником. Действие, посредством которого субъект прекращает любое реалистическое утверждение о заданном, о всяком трансцендентном факте, называется "редукцией" и ведет к восприятию субъекта как источника смысла. Этую тенденцию философского учения Гуссерля можно назвать трансцендентальным идеализмом.

3. Гуссерль никогда не был удовлетворен этим решением. Прежде всего, в соответствии с его учением, трансцендентальное "Я" ведет к множественности субъектов (межсубъективность), затем оно неотделимо от конкретного воспринимающего субъекта, вовлеченного в исторический процесс. Видимо, в конечном итоге, Гуссерль претерпел эволюцию в сторону философии восприятия и историзма. В этом смысле Морис Мерло-Понти – истинный последователь Гуссерля.

Эти несколько замечаний не могут дать представления о богатстве анализов Гуссерля. Бесспорно, феноменология ценна, главным образом своим стремлением отождествиться с пережитым, своим стремлением обрести подлинный опыт в самом слове, а не, как у Бергсона, в словесно не выражимой интуиции. Какой бы философии мы ни придерживались, мы должны признать, что Гуссерль в своем творчестве не уступает самым выдающимся философам: феноменология языка, воли, воображения, искусства по-новому осветила эти проблемы. Может быть, она вызовет спасительный кризис гуманитарных наук и выведет науку как таковую из трагического непонимания, в которое ее сознательно и бессознательно завлеклиcientисты.

В последний период своего творчества Гуссерль придает такое большое значение истории, что иногда кажется, что феноменологию надо рассматривать именно в этой новой перспективе. Эту задачу иставил перед собою Гуссерль, когда говорил о том, что надо "все начать сначала".

Рукопись 1936 года, которую мы здесь воспроизводим полностью, относится к этому периоду.

ФИЛОСОФИЯ КАК САМОСОЗНАНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Задача, которую ставит перед собой философ, его цель жизни как философа, заключается в том, чтобы достичь универсальной науки о мире, обрести универсальное, окончательное знание, сумму истин о в себе о мире, о мире в себе. Что думать об этой цели? Возможно ли ее достижение? Могу ли я *встретить истину*, окончательную истину? Окончательную истину, в пределах которой я могу судить о бытии в себе, имея неоспоримую уверенность в ее окончательном характере? Если бы я уже располагал подобными истинами, обладающими "непосредственной очевидностью", я мог бы опосредованным путем образовывать новые. Но где же они? Существует ли где-либо бытие в себе, в котором я, благодаря непосредственному опыту, был бы настолько уверен, что смог бы затем, при помощи описательных понятий, приведенных немедленно в соответствие с опытом, высказать истины в себе, имеющие непосредственный характер? И что значит, в своей совокупности и в частностях, опыт мирского порядка, о котором я, в качестве пространственно-временного существа, имею интуитивную уверенность в его непосредственном характере? Это достоверно, но подобная достоверность может изменяться: достоверное может стать сомнительным, может, в процессе опыта, превратиться в видимость: никакое высказывание, относящееся к непосредственному опыту, не дает мне бытия таким, каким оно есть в себе, а дает вещь, направленную в мир достоверности, которая должна утверждаться в подвижном потоке моей практической жизни. Однако, простое утверждение, согласованное с реальным опытом, не ограждает от видимости.

Благодаря всякому опыту, пока я существую как "я", пока я мыслю, я обязательно есть "я", какое-то

"я", которое имеет какое-то "ты" и имеет свое "мы" и свое "вы", то есть это есть "я" личных местоимений. Так же, как я существую, мы обязательно существуем внутри сообщества "я" и являемся коррелятом вещи, которую мы рассматриваем как нечто существующее в мире, и которую мы всегда предполагаем заранее, когда мы обращаемся к ней и когда мы обосновываем на ней акт познания; итак, мы ее предполагаем как вещь, о которой мы можем иметь совместный опыт; в соответствии с этим опытом, когда мы рассматриваем наше сознание как совместное, и оно с этого момента не изолируется внутри одного индивидуума, противостоящего другому, а полностью разделяется всем сообществом, вещь существует для нас и является реальной и значимой. Однако, одновременно этот совместный опыт является таким, что мир становится нашей совместной реальностью: его существование оказывается онтологической необходимостью. Однако, в деталях, я могу войти в противоречие с моим ближним, с тем или иным, пойти по пути сомнения или отрицания бытия, как я сам это делаю по отношению к себе. Как же и до какой степени я могу считать, что обладаю чем-то окончательно существующим, бытием в себе?

Опыт, совместный опыт, с его взаимными исправлениями, в такой же мере относителен, как и собственно личный опыт с исправлениями, которые он производит сам – в этом смысле он разделяет судьбу всякого опыта; даже в качестве общественного опыта он относителен; также неизбежно относительны и все описательные высказывания и мыслимые последовательности, дедуктивные и индуктивные. Может ли мысль принести иные плоды, кроме относительных истин? Между тем, человек в его повседневной жизни не лишен разума, он является мыслящим существом, он обладает тѣ хаблou (способностью обобщать), чего нет у животных, следовательно, он обладает речью, способностью описывать, делать выводы; он ставит проблемы истины, он проводит, аргументирует и разумно принимает решения, –

но имеет ли смысл всеобъемлющая идея об истине? Не является ли это философским измышлением, как и коррелятивная мысль о бытии в себе? Однако, это не фикция, не измышление, без которого можно обойтись и которое не имеет значения; это изобретение возносит человека на новый уровень или, по крайней мере, призвано вознести его до той ступени, на которой человеческая жизнь получает новое историческое измерение; по отношению к этому новая мысль об истине играет роль движущей силы; она намечает философский и научный процесс, который ей предписан, устанавливает методологический принцип научной мысли нового порядка.

"В себе" означает объективное, по крайней мере, в том смысле, в каком в точных науках объективное противопоставляется сугубо субъективному, подразумевая под субъектом то, что должно служить только показателем объективного, или то, в чем объективное должно лишь проявиться. Это обычное проявление объективного, и задача заключается в том, чтобы выявить объективное, исходя из явлений и обнаружить его, определить его в его объективных понятиях и истинах.

Но еще никогда серьезно не рассматривалось, что означает постановка такой задачи и выработка ее предварительных условий, и, следовательно, не рассматривалось предварительное условие общей методологии, и даже не были научно исследованы эти значения так, чтобы мысль несла за это ответственность. Это справедливо до такой степени, что даже никогда не было замечено; понятие объективности, относящееся к естественным наукам, понятие, связанное с задачами и методами естественных наук, существенно отличается от понятия объективности в науках гуманитарных. Это суждение применимо как к конкретным гуманитарным наукам, так и к психологии. Специалисты думали придать психологию такую же объективность, какая свойственна физике: именно это и сделало невозможной психологию в полном и подлинном смысле слова; в самом деле, когда речь идет о душе, о субъективности, понятой как индивидуальная субъективность, как отдельно

взятый человек, отдельно взятая жизнь, или же, как субъективность, включенная в историю и общество, то есть социальная в самом широком смысле этого слова, — совершенно абсурдно приписывать ей объективность, свойственную естественным наукам.

В этом и заключается основной упрек, который можно сделать философии всех времен, исключая идеалистическую, которая, правда, всегда испытывала методологический ущерб: философия не смогла овладеть естественно-научным объективизмом, который с самого начала был для нее неодолимым соблазном, да и остается таковым.

Как было сказано, лишь идеализм во всех его проявлениях постарался осознать субъективность как субъективность и признал, что мир дан субъекту и сообществу субъектов только как мир, который имеет для них относительную, субъективную значимость (*Geltung*), меняющуюся каждый раз в зависимости от содержания опыта, как мир, который принимает постоянно новые изменения смысла (*Sinn*) вследствие субъективности и через нее. Только идеализм признал: неоспоримое убеждение, что один и тот же мир меняется в наших глазах в зависимости от точки зрения, мотивировано исключительно субъективностью; смысл (*Sinn*) этой субъективности, то есть мира самого по себе, мира, реально существующего, никогда не превышает субъективности, которая этот смысл вырабатывает. Но идеализм всегда слишком быстро создавал теории и в особенности не мог освободиться от тайных предположений объективистского характера; или же он, в силу своегоенного ему спекулятивного характера, не подвергал субъективность в действии конкретно-аналитическому рассмотрению и неставил ее под сомнение, — ту самую объективность, которая (в плане интуиции) сообщает ценность миру феноменов в действии.

Такое сомнение, если оно правильно понято, есть не что иное, как феноменологическая редукция и переход к трансцендентальной феноменологии. Так, между прочим, объясняется, почему я называю созданную мной феноменологию трансцендентальной и почему я говорю в своем труде о трансцендентальной субъективности. В

самом деле, если Кант своей рациональной критикой придал новый смысл старому слову, то нетрудно убедиться в том, что идеализм Беркли и Юма, так же как и идеализм вообще, рассматривая вещи вблизи, действует в пределах одного и того же тематического поля и лишь ставит в нем иначе ориентированные вопросы.

Разум – специфическое свойство человека, жизнь которого, в качестве живого существа, выражается в деятельности и в личных привычках. Эта жизнь, если ее рассматривать под личным углом зрения, – постоянное становление, пронизанное постоянной преднамеренностью, желанием развития. То, что в ходе жизни находится в становлении, и есть сама личность. Ее бытие – постоянное становление. Принимая во внимание корреляцию между изолированной личностью и личностью в обществе, можно применить эту характеристику и к тому и к другому – к человеку и к человеческой сфере, которая их объединяет.

Подлинно человеческая жизнь проходит через разные уровни осозания и личной ответственности, начиная с формальных действий, обдуманных, но еще разрозненных, случайных, и кончая высоким уровнем осознания и всеобщей ответственности; на этом уровне осознание открывает идею *автономии*, то есть идею свободного решения: решение подчинить свою личную жизнь синтезирующему единству жизни, подчиняющейся всеобщей ответственности за самого себя. Коррелятивное решение состоит в том, чтобы преобразовать себя в подлинное, свободное, независимое "я", то есть осуществить врожденный разум, реализовать усилие существа, верного самому себе, оставаться идентичным самому себе в качестве разумного существа. Во всем этом проявляется нераздельная связь между изолированным индивидуумом и сообществом, благодаря как непосредственной, так и опосредованной взаимной зависимости во всех областях: изолированный индивидуум и он же в сообществе взаимозависимы как в соответствии, так и в несоответствии, и в необходимости полностью осуществить разум

изолированной личности только через осуществление разума общественной личности (и наоборот).

Наука, которая обладает универсальным и аподиктическим основанием и которая в свою очередь создает подобное основание, проявляется с этого момента как, бесспорно, самая высокая человеческая функция. Я уже говорил: ее функция в том, чтобы позволить человечеству развиться до личной автономии, до человеческой автономии, оказывающей всеобщее влияние. Такова идея: эта идея порождает жизненный импульс, наиболее полно проникнутый человечностью.

Следовательно, во всех своих проявлениях, философия является ничем иным, как рационализмом, принимающим разнообразные формы в зависимости от разных плоскостей, на которых развертываются намерение и исполнение; *философия есть разум в его безостановочном движении к саморазъяснению* (*Selbsterhellung*), начиная с первого вторжения философии в жизнь человечества, разум которого, хотя и врожденный, до того момента оставался абсолютно недоступен для самого себя, будучи погружен в хаос и мрак. Греческая философия – на начальной стадии – подобна заре; это утренний свет, который впервые распространяет первую эпистемологическую концепцию, в которой "сущее" понято как целое, как мир сущего; позже, близко придерживаясь этой концепции и благодаря субъективному обращению взгляда внутрь себя, было сделано связанное с первым открытие: человек, известный с давних времен, является субъектом мира; он является субъектом, оставаясь одновременно человеком в человечестве, и связан со всем существующим и с самим собой в центре собственного разума. Если рассматривать историю философии с позиции чисто внешней исторической эрудиции, которая интересуется существующими в мире людьми и философскими течениями как теоретическими конструкциями – системами предложения – то история философии будет лишь одной из форм культуры; если рассматривать извне бесцветный ряд ее сменяющихся этапов

(который она называет развитием: *lucus a non lucendo*), то это причинный процесс, который происходит в мире, в пространственно-временном контексте этого мира.

Однако, рассматриваемая изнутри, философия является борьбой, которую ведут поколения философов, носителей этого духовного развития, живущих и остающихся жить в духовном сообществе; это постоянная борьба "бодрствующего" разума, стремящегося достичь самого себя, достичь самопонимания, осуществить разум, который включал бы не только себя самого, но и неопровергимо существующий мир, мир, существующий в своей универсальной и всеобъемлющей истине.

Философия, наука разумны во всех своих проявлениях: это тавтология. Но они повсюду восходят к более высокому рационализму; это рациональность, беспрерывно открываящая свою недостаточность и свою относительность, но ею движет усилие, воля к достижению подлинной и полной рациональности. В конечном итоге, философия обнаруживает, что такая рациональность является идеей, находящейся в бесконечном, и что она, философия, обязательно движется к этой точке; однако, она также обнаруживает, что на этом пути есть конечная форма, которая одновременно открывает бесконечность и относительность другого порядка. Данный процесс соответствует двум видам открытия, которые исторически обозначают две разные эпохи, отличающиеся своим начальным этапом и своей эволюцией.

В первый период требование аподиктичности было открыто философской личностью, которая остается однокой в истории: этой личностью является Декарт, который положил начало исторической эпохе нового времени. Однако, его открытие со временем рассеивается, искается ложными теориями, не переставая, несмотря на все заблуждения, сохранять относительную плодотворность, благодаря влиянию, которое оно оказывает на априорные и эмпирические науки, восходящие к рационализму. Осознание недостаточности этой философии вызывает, помимо сенсуалистической и, в конечном итоге, скептической реакции (Юм), кантовскую

реакцию и реакцию трансцендентальной философии, которая выходит из нее: однако, первоначальная трансцендентальная причина, рожденная требованием аподиктичности, не проявляет своей бдительности (*nicht wach wird*).

Прилив и отлив исторических движений, новое усиление эмпирического сенсуализма и скептицизма, так же, как и усиление рационализма в старом научном духе, немецкий идеализм и вызванная им реакция, — вся эта история характеризует первую эпоху, эпоху, которая создает в совокупности "новое время".

Вторая эпоха имеет новое начало, отмеченное возобновлением картезианского открытия, то есть открытия фундаментального требования — аподиктичности; в то же время изменения исторической ситуации (среди этих изменений надо отметить решительную эволюцию первой эпохи и философских течений, ее порождавших), порождают новую мотивировку; аутеничный и неоспоримый смысл аподиктичности подвергается глубокому, радикальному исследованию (аподиктичность как фундаментальная проблема); появляется желание разработать подлинный метод, соответствующий философии, аподиктично обоснованной, метод, который развивался бы аподиктично; тогда обнаруживается радикальное противоречие между знанием, которое обычно называют аподиктичным, и знанием, которое в плане трансцендентального понимания дает философии основание (*Urboden*) и первоначальный метод (*Urmethode*). Именно с этого момента начинается философия, в которой философствующее "я" достигает самого глубокого и самого универсального понимания самого себя; философствующее "я" является носителем абсолютного разума, приходящего к себе самому; оно включает в свое аподиктическое "бытие-для-себя", свои со-субъекты (*Mitsubjekte*) и всех возможных со-философов; таким образом, была открыта абсолютная межсубъективность (объективность, проявляющаяся в мире в лице всего человечества).

ва) как среда, в которой разум может бесконечно прогрессировать, по мере того как ясность самопонимания темнеет, проявляется, перемещается. Таким образом, были открыты онтологические свойства абсолютной субъективности (трансцендентальной в конечном смысле этого слова), свойства, являющиеся одновременно необходимыми и конкретными, которые проявляются в трансцендентальной жизни, где постоянно совершается "создание мира"; в соответствии с этой субъективностью вновь проявляет себя "существующий мир"; его онтологический смысл (*Seinsinn*), в качестве трансцендентально созданного, придает новое значение тому, что называлось на предыдущих стадиях размышления – миром, истиной мира, знанием мира. Итак, это открытие оказывает влияние на человеческое бытие в мире, изначально заданном (*vorgegebenen*) в пространственно-временном ракурсе, оно оказывает влияние на существование, через которое объективируется трансцендентальная субъективность, так же, как ее бытие и образующая жизнь: человек, достигая конечного понимания самого себя, становится ответственным за свое собственное существование, воспринимает себя как *существо, которое призвано (als Sein im Berufensein) к жизни, протекающей под знаком аподиктичности*; однако, в таком случае речь идет не просто под знаком абстрактной аподиктичности, которая оживляет науку, так обычно называемую: эта жизнь призвана реализовать совокупность своего конкретного бытия под знаком аподиктичной свободы и возвысить это бытие до уровня аподиктического разума, разума, который всю свою активную жизнь будет связан с ней, так как именно разум составляет ее человечность. Как уже говорилось, задача заключается в том, чтобы рационально познать себя, понимая, что быть разумным – это значит желать быть разумным; все это придает бесконечность жизни и усилию, направленному к разуму; разум означает то, к чему человек стремится всем своим существом, лишь один разум может его

удовлетворить, сделать его "счастливым"; разум не может быть разделен на "теоретический", "практический", "эстетический" или еще какой-либо; быть человеком – это означает быть в телеологическом смысле слова, это означает, что человек должен быть; эта телеология царит во всех проявлениях, во всех моих намерениях; познавать этот аподиктический телос посредством понимания самого себя, то есть познавать этот телос, понимая себя радикальным образом, – это означает познать себя самого в соответствии с априорными принципами: это означает познать себя самого в соответствии с философией.

Deucalion, III

В тексте, который приводится ниже, Эуген Финк, ассистент Гуссерля, вносит уточнения по поводу того, что надо понимать под словами:

ВОЗВРАЩЕНИЕ К ВЕЩАМ

Феноменология старается приобрести новое, первоначальное и непосредственное отношение к "самим вещам". Сама вещь – вот ключевое слово теоретической революции. "Сама вещь" интерпретируется как заданное, непосредственное, данное в интуиции. То есть, сама вещь взята в ее проявлении, в ее "данном существовании", в ее ощутимой реальности. Но это вовсе не означает, что только ощутимые вещи и актуальные сведения составляют тему исследований феноменологии; совокупности, числа, логические формы также являются "самими вещами"; они имеют свой особенный способ проявления в качестве "первоначальных данных". Если Гуссерль признает множественность первоначальных способов отсутствий – этих способов существует столько же, сколько и областей самих "вещей", – то это не исключает того, что, в главном методологическом смысле, непосредственно данная ощущаемая вещь, заданная интуитивно, не составляет модель,

в соответствии с которой начинающаяся феноменология мыслит собственный характер самой вещи. Главные последующие моменты основной феноменологической перспективы являются следующими: 1) – сама вещь должна быть познана путем уничтожения смысловых нагромождений, которыми ее заваливают научные теории; первоначально данная вещь не является еще вещью, которая определена точной мерой в идеализированном пространственно-временном окружении – она не является вещью, которая, например, заключается в вибрациях и сгустках энергии, но она является сама по себе вещью цветной, твердой, тяжелой и т. д.; 2) – сама вещь создана таким образом, что ее можно определить сказуемым, достичь и ясно выразить при помощи логико-синтаксических форм языка, но, в ее независимой самости, она в языке не нуждается. Другими словами, язык рассматривается как способность, которой обладает человек для выражения смысла вещи, которая сама от языка не зависит. Можно сказать, что язык не имеет ничего общего с сущностью вещей. Приписывание предиката вещи – это логическая операция, которой подвергается вещь, сама по себе дологическая. Отсюда можно сделать вывод, что на начальном этапе своего развития феноменология испытывала недоверие к искушениям, которые появляются при анализе, основанном на словах, концепциях, речевых оборотах. Она хочет снять с вещей их привычные лингвистические одеяния, для того, чтобы вещи открылись нашему взгляду "логически обнаженными". Она видит свою цель в создании осторожного языка, который имел бы свою природу, который не совершил бы насилия над вещами и всегда мог бы отделить "сами вещи" от предикативных форм.

Именно это обуславливает "Logische Untersuchungen" Гуссерля; его глубокий анализ слова, фразы, значения, логико-синтаксической структуры в их совокупности имеет целью выявить "подлинную связь" между вещами

и лингвистическими выражениями. Вся логическая сфера рассматривается как изначально основанная на доло-гическом; 3) – с этим тесно связана феноменологическая теория понятий. Считается, что понятия являются "идеальными формами", они обладают способностью быть "идеальностью". Однако, это определение понимается настолько широко, что оно охватывает одновременно смысл, который содержится в понимании, и нечто вроде "сущности". По мере того, как понятия и категории формулируются и развиваются благодаря сложным логическим действиям, то есть когда они являются со-зданiem активной человеческой спонтанности, они су-щественно опосредованы и основаны на дологических данных. С другой стороны, когда речь идет о формаль-ной и материальной сущностях, Гуссерль признает инту-ицию логики. Интуиция, является ли она данным об от-дельном или общем предмете, обладает в творчестве Гуссерля безусловным приоритетом.

Problèmes actuels de la Phénoménologie, 1952
(Actes du Colloque Internationale de Phénoménologie,
Bruxelles, 1951)

Мы говорили о том, что Морис Мерло-Понти является в наше время истинным продолжателем Гуссерля. В предисловии к своей "Феноменологии восприятия" французский философ пересмат-ривает основные темы феноменологии Гуссерля: редукцию, преднамеренность, рациональность. Он намечает переход от описательной философии к философии "экзистенциальной", которая "вернет сущности в бытие", что в более или менее скры-той форме было уже у Гуссерля. Позже мы уви-дим, как определилась оригинальная философия Мерло-Понти. Сначала, однако, процитируем стра-ницы, написанные им, которые поясняют феноме-

нологию Гуссерля, -- лучшего введения в эту философию найти нельзя.

ЧТО ТАКОЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ? "ВОЗВРАЩЕНИЕ К ВЕЩАМ"

Надо описывать, а не объяснять или анализировать. Это первое правило, данное Гуссерлем начинающей феноменологии, является, прежде всего, отказом от науки и заключается в том, чтобы она была "описательной психологией" и возвращалась к "самим вещам". Я не являюсь результатом или местом пересечения множества причин, которые определяют мое тело и мою "психику", я не могу мыслить себя частью мира, простым биологическим, психологическим и социологическим объектом, я не могу замкнуть на себе мир науки. Все, что я знаю о мире, даже благодаря науке, я знаю через свое восприятие или же через мировой опыт, без которого научные символы ничего бы не означали. Весь научный мир строится на пережитом мире, и, если мы хотим судить со всей строгостью, точно определить ее смысл и значение, то нам нужно в первую очередь пробудить опыт о мире, чьим вторичным выражением она является. Наука не является и никогда не будет лишь воспринимаемым миром, по той простой причине, что она является определением или объяснением мира. Я не являюсь ни "живым существом", или даже "человеком", ни даже "сознанием" со всеми свойствами, которые зоология, социология, анатомия или индуктивная психология признают за этими продуктами природы или истории -- я являюсь абсолютным источником, мое существование восходит не к моим предкам, не к моему физическому или социальному окружению, оно спускается к ним и поддерживает их, так как именно "я" создаю свое бытие (и, таким образом, слово "бытие" имеет для меня один лишь смысл), я создаю традицию, которую я выбираю, чтобы продолжить ее или этот горизонт, чье расстояние до ме-

ня исчезло бы, так как оно не принадлежит ему как собственность, если бы не находился здесь, чтобы обозревать его. Научный взгляд, в соответствии с которым я являюсь лишь моментом мира, остается всегда наивным и лицемерным, так как он подразумевает, не указывая на это, другой взгляд, взгляд сознания, в соответствии с которым мир окружает меня и начинает для меня существовать. Вернуться к самим вещам – это значит вернуться к этому миру, который предшествует знанию, о котором знание постоянно говорит и по отношению к которому всякое научное объяснение является абстрактным, знаковым и зависимым, так же, как география по отношению к пейзажу, через который мы сначала узнали, что такое лес, луг и река.

Это движение в корне отличается от идеалистического возвращения к сознанию, и требование чистого описания исключает как процесс рефлексивного анализа, так и научное объяснение. Декарт и особенно Кант освободили объект или сознание, доказав, что я не мог бы воспринимать никакую вещь как существующую, если бы я не чувствовал, что я существую в момент ее постижения, они выявили сознание, абсолютную уверенность во "мне" для "меня" как условие, без которого ничего бы не существовало, и процесс связывания как основание связанного. Конечно, процесс связывания ничего не представляет собой без мира, который он связывает, единство сознания у Канта соответствует единству мира, а у Декарта мы ничего не теряем из-за методического сомнения, так как целый мир, по крайней мере, в виде нашего опыта, вновь возвращается к Cogito, достоверен только с ним и лишь снабжен указанием "мысль такого-то". Но отношения субъекта и мира не являются непременно двусторонними: если бы это отношение было таковым, то достоверность мира была бы у Декарта дана сразу же с достоверностью Cogito, а Кант не говорил бы о "перевороте Коперника". Рефлексивный анализ, исходя из нашего опыта о мире,

восходит к субъекту, как к условию возможности, отличной от опыта, и выявляет универсальный синтез, как нечто, без чего не было бы мира. Лишь при этом условии рефлексивный анализ перестает зависеть от нашего опыта, отчет заменяет реконструкцию. Поэтому понятно, почему Гуссерль мог упрекать Канта в его "психологизме способностей души"** и противопоставлять ноэтическому, то есть познавательному, анализу, согласно которому мир основан на синтетической активности субъекта, свое ноэматическое мышление, которое остается в объективе и поясняет его главное единство, вместо того, чтобы его порождать.

Мир существует прежде всякого анализа, которому я его подвергаю, и было бы искусственно его образовывать, исходя из серии синтезов, которые бы связывали сначала ощущения, а затем перспективный вид предметов, тогда как те и другие как раз являются продуктом анализа и не должны осуществляться до него. Рефлексивный анализ считает, что он идет в обратном направлении от предварительных построений и соединяется, как говорил блаженный Августин, во "внутреннем человеке" с образовывающей силой, которая всегда была им. Таким образом, размышление, самоуничтожаясь, впредь существует в неприступной субъективности, вне бытия и времени. Однако, это наивно, или же, если хотите, размышление неполно — оно теряет сознание собственного начала. Я начал размышлять; мое размышление — это размышление о необдуманном; оно не может не учитывать самого себя как событие; поэтому размышление воспринимает себя как реальное существо, как изменение структуры сознания, и ему надлежит распознать за собственными действиями мир, который дан субъекту, потому что субъект дан самому себе. Действительность надо описать, а не создать, не определить. Это

* — Logische Untersuchungen, Prolegomena zur reinen Logik, стр. 93.

означает, что я не могу подходить к восприятию как к синтезам, которые относятся к суждению, к действиям, к раскрытию содержания субъекта. Каждую минуту мое поле восприятия заполнено отражениями, потрескиванием, нестойкими осязательными впечатлениями, которые я не в состоянии точно увязать с воспринятым контекстом, и которые я тем не менее сразу же помещаю в мир, никогда не смешивая их с вымыслами. В любой миг я также воображаю предметы и лица, присутствие которых здесь вполне совместимо с контекстом; однако же, они не смешиваются с миром, они предшествуют миру – в театре воображаемого. Если бы реальность моего восприятия была основана лишь на присущей ей последовательности "представлений", она была бы всегда неустойчивой, и, исходя из моих собственных догадок, я должен был бы все время разрушать иллюзорные синтезы и вводить в реальность ошибочные явления, предварительно мною исключенные из нее. Ничего подобного не происходит. Действительность – крепкая ткань; не ожидая нашего суждения, она вводит в себя самые удивительные явления и опровергает наши, самые правдоподобные, выдумки. Восприятие не является ни наукой о мире, ни даже актом свободного отношения к миру; оно является основой, на которой выделяются все действия; восприятие им предшествует. Мир не является объектом, законы устройства которого мне известны. Он является естественной средой и полем всех моих мыслей и всех моих явно и четко выраженных восприятий. Истина обитает не только во "внутреннем человеке"** – или, лучше сказать, нет внутреннего человека, человек находится в мире и познает себя в мире. Когда я возвращаюсь к своему "я", исходя из догматизма здравого смысла или догматизма науки, я нахожу не очаг истины, но субъект, которому надлежит быть в мире.

* – In interiore homine habitat veritas... – Во внутреннем человеке обитает истина. Блаженный Августин.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ РЕДУКЦИЯ

Из этого вытекает истинный смысл знаменитой феноменологической редукции. Разрабатывая этот вопрос, Гуссерль, по-видимому, посвятил больше времени, чем когда-либо, тому, чтобы понять самого себя. Нет вопроса, к которому он возвращался бы чаще: "проблематика редукции" занимает значительное место в его неопубликованных работах. В течение долгого времени и вплоть до недавних работ, редукция была представлена как возвращение к трансцендентальному созданию, перед которым мир раскрывается как нечто абсолютно прозрачное: мир оживляется проходящим рядом восприятий; философ должен был бы воспроизвести их, исходя из результатов. Так, мое ощущение красного цвета *представляет* мне как проявления некоего красного цвета, которое я воспринимаю как проявление некоей красной поверхности; эту красную поверхность я воспринимаю как проявление красного картона, и, наконец, я воспринимаю последний как проявление или очертание красной вещи – данной книги. Следовательно, сознание было бы определено восприятием некоторой *hyle* – материи*, обозначающей явление высшего порядка, и процессом *Sinngebung*** – обозначением смысла, активной операцией осмыслиения, и мир стал бы ничем иным, как обозначением "мир"; феноменологическая редукция оказалась бы идеалистической, в смысле трансцендентального идеализма, согласно которому мир рассматривается как некая величина, неделимая между Петром и Павлом, – единица, в которой их перспективы перекрещиваются и которая устанавливает связь между "сознанием Петра" и "сознанием Павла", так как восприятие мира "Петром" не есть действие Петра, восприятие мира "Павлом" не есть действие Павла, но для каждого из них восприятие мира является действием предличных

* – Hyle – материя (греч.)

** – Sinngebung – обозначение смысла (нем.).

сознаний, причем связь между этими сознаниями не представляет трудной проблемы, ибо ее требует само определение сознания, смысла или истины. Поскольку я являюсь сознанием, то есть, поскольку что-то имеет для меня смысл, я не нахожусь ни здесь, ни там, не являюсь ни Петром, ни Павлом и ничем не отличаюсь от "другого" сознания, ибо каждый из нас является непосредственным присутствием в мире, а этот мир, по самому определению, единственный, будучи системой истин. Последовательный трансцендентальный идеализм освобождает мир от его непроницаемости и от всего трансцендентного. Мир таков, каким представляем себе его мы, не как люди или эмпирические субъекты, но поскольку мы все являемся единым светом и являемся частью Целостности, которую мы не дробим. Рефлексивный анализ (имеющий целью познание самого себя) не подвергает изучению ни проблему "другого", ни проблему "мира", поскольку при первом же проблеске сознания данный анализ выявляет во мне возможность идти ко всеобщей истине, *по праву*, поскольку другой также лишен эмпирической индивидуальности, не имеет ни места, ни тела; Alter* и Ego** представляют в подлинном мире одно целое, связь умов. Нетрудно понять, как "Я" могу вообразить "Другого", потому что "Я", а, следовательно, и "Другой", рассматриваются не в ткани явлений и скорее означают, чем существуют. Ничто не скрыто за этими лицами, за этими движениями, никакой ландшафт, который был бы недоступен для меня; имеется лишь немногого тени, которая есть лишь потому, что есть свет. Для Гуссерля же, наоборот, имеется проблема "Другого", и alter ego для него – парадокс. Если "Другой", действительно, существует для себя, помимо своего существования для меня, если мы оба существуем друг для друга, а не оба для Бога, то надо, чтобы мы показались друг другу; нужно,

* – Другой (лат.)

** – Я (лат.)

чтобы и он, и я имели облик, и еще нужно, чтобы кроме перспективы "для себя" (мой взгляд на себя и взгляд "Другого" на него самого), существовала и перспектива "для Другого" (мой взгляд на "Другого" и взгляд "Другого" на меня). Конечно, обе перспективы – в каждом из нас – не могут быть просто сопоставлены, ибо тогда Другой видел бы не меня, а я видел бы не его. Надо, чтобы я был моим обликом, а чтобы тело другого было им самим. Этот парадокс и эта диалектика Ego и Alter возможны только, если Ego и Alter ego* определены ситуацией, а не лишены какой-либо сущности, – иначе говоря, если философия не оканчивается возвращением ко мне, но если я, путем размышления, обнаруживаю не только свое присутствие – для самого себя – но и возможность "чужого наблюдателя". Иначе говоря, если в тот самый момент, когда я ощущаю свое существование, и вплоть до конечной точки размышления, мне еще не хватает той абсолютной плотности, которая вывела бы меня из времени, и я обнаруживаю в себе некую внутреннюю слабость, которая не дает мне быть полностью индивидуумом и подвергает меня обозрению со стороны других, как человека среди людей, или, по крайней мере, как некое сознание среди других сознаний. До настоящего времени Cogito снижало роль восприятия "Другим" и учило, что "Я" доступно только себе самому, поскольку, по этому тезису, "Я" определяется своей мыслью обо мне самом, а эта мысль свойственна, конечно, только мне, в этом последнем смысле, по крайней мере. Чтобы "Другой" не было пустым словом, нужно, чтобы никогда мое существование не сводилось к осознанию мною того, что я существую; нужно, чтобы мое существование охватывало также сознание моего существования другими и, следовательно, воплощение меня в природе, а также возможность, по крайней мере, исторической ситуации. Cogito должно меня обнаружить в ситуации, и только при этом условии

* – Другой я (лат.)

трансцендентальная субъективность может стать, по словам Гуссерля*, межсубъективностью. В качестве размышляющего Ego я вполне могу отличать от себя мир и вещи, поскольку, действительно, мое существование отличается от существования вещей. Я даже обязан устраниТЬ свое тело из понимания своего "Я", так как оно есть вещь среди вещей, совокупность физико-химических процессов. Однако, хотя Cogitatio**, которое я таким образом обнаруживаю, лишено места в объективном времени и объективном пространстве, оно отнюдь не лишено места в мире феноменологическом. Я отличал мир от самого себя, поскольку я рассматривал его как совокупность вещей или процессов, связанных между собой отношениями причинности; однако этот мир я вновь находил "в себе самом", как постоянный горизонт моих Cogitationes и как значение, с которым я постоянно соотношуясь. Подлинное Cogito отнюдь не определяет существование субъекта путем мысли субъекта, утверждающей его существование, отнюдь не превращает уверенность в существовании мира в уверенность мысли о мире и, наконец, не подменяет самый мир значением слова "мир". Напротив, Cogito признает самую мысль мою как неотъемлемый факт и устраняет любой вид идеализма тем, что рассматривает меня как "бытие в мире".

Мы находимся, с начала до конца, в соотношении с миром, и единственный способ, позволяющий заметить это, требует прекратить эту связь, отказаться быть ее соучастником (смотреть на нее, не участвуя в

* – *"Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie"*, III. Кризис европейских наук и трансцендентальная философия" (не опубликовано).

** – Размышление, рассуждение (лат.)

в ней – ohne mitzumachen, – говорил часто Гуссерль*) или же еще вывести эту связь из игры. Речь идет не о том, чтобы отказаться от данных здравого смысла и от естественного поведения – напротив, здравый смысл и естественное поведение составляют постоянное содержание философских размышлений, – ведь здравый смысл и естественное поведение по справедливости считаются предшествующими в рассматривании любой мысли; они сами собой разумеются, остаются незамеченными и, для того, чтобы их выявить, нужно на минуту отказаться от них. Эуген Финк, ассистент Гуссерля, дал, пожалуй, наилучшее определение редукции, назвав ее "удивлением" перед миром**. Неправильно было бы сказать, что размышление уходит от мира к целостности сознания, являющейся основой мира. Верней рассматривать вопрос следующим образом: размышление отступает, чтобы видеть искрение трансцендентного начала. Выявляя нити намерений, связывающих нас с миром, размышление эти нити растягивает. Только размышление есть сознание мира, поскольку оно обнаруживает странный и парадоксальный характер мира. Трансцендентное начало у Гуссерля отнюдь не совпадает с трансцендентным началом у Канта. Гуссерль порицает философию Канта за то, что она, будучи философией "мирской", использует наше отношение к миру, являющееся двигателем трансцендентальной дедукции. Тогда мир оказывается имманентным субъекту, вместо того, чтобы вызывать удивление и рассматривать субъект как нечто трансцендентное по отношению к миру. Все недоразумения Гуссерля с его толкователями, с экзи-

* – Не участвуя (нем.)

** "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", стр.331 и след.

стенциалистскими "диссидентами" и, в конце концов, с самим собой, восходят именно к тому, что видеть мир и воспринимать его парадоксальный характер можно лишь нарушив нашу тесную связь с ним, а из этого разрыва может только неожиданно для нас возродиться мир. Главное, чему нас учит редукция – это невозможность полной редукции. Вот почему Гуссерль все снова задает себе вопрос о возможности редукции. Если бы мы были абсолютным духом, редукция не была бы проблемой. Но поскольку мы, напротив, находимся в мире, поскольку даже наши раздумья входят в поток времени, тот самый поток, который пытаются уловить наши раздумья (Гуссерль говорит, что они *strömen sich ein**), поскольку нет такой мысли, которая могла бы охватить все наше мышление. В неизданных сочинениях говорится еще, что философ постоянно все начинает сначала. Это означает, что он не признает окончательно найденным ничего из того, что обычные люди или ученые считают не подлежащим сомнению. Это означает также, что философии не следует признавать себя самое не подлежащей сомнению, даже в том истинном, что ей удалось изречь, а именно, что она является постоянно возобновляемым опытом своего начального бытия, что философия целиком состоит из описаний этого начально-го бытия, и что, наконец, основное в мышлении – это сознание его зависимости от неосмысленной жизни, которая является его первоначальным бытием, постоянным и конечным. Феноменологическая редукция является формулировкой отнюдь не идеалистической философии, а экзистенциальной: формула Хайдеггера *In-der-Welt-Sein* – (Бытие-в-мире) – появляется только на фоне феноменологической редукции.

* – *Sich einströmen* – быстро втекать, вливаться (нем.)

Затем автор таким же образом уточняет понятие сущности. Сущность — отнюдь не окончательный объект феноменологического описания, она — средство дойти до самого факта существования. Следовательно, речь здесь идет не о "раздельных" сущностях — сущностях речи, а о "ядре первичного значения", предшествующем всякому наименованию. Редукция к сущности выявляет мир не как содержание мысли, а как "то самое, что я переживаю и воспринимаю". Это "опыт истины", который обеспечивает мне доступ в мир. Возможное основано на действительном. Сущность основывается на том факте, что "имеется мир".

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ

По мысли Гуссерля, интенциональность основана на идее, появившейся уже у Канта и рассматривающей сознание как проект мира. Речь идет не о мире организованном, представляющем собой воплощение концепции, а о мире, предшествующем всяким субъективно-объективным отношениям. Поскольку интенциональность рассматривается как акт, эта же категория должна рассматриваться как действующая сила.

Путем расширения понятия интенциональности, феноменологическое "понимание" отличается от классической "умственной обозримости", ограниченной "подлинными и незыблемыми отделами природы"; феноменология может, таким образом, стать феноменологией генезиса. Идет ли речь о вещи, которую я воспринимаю, об историческом событии или о доктрине, "понимание" означает повторное постижение тотального намерения (интенции); речь идет не только о том, чем являются для представления "свойства" увиденной вещи, пыль "исторических фактов", "идея", которую ввела некая доктрина, — речь идет об единственном

образе существования, который выражается в свойствах булыжника, стакана или куска воска, во всех явлениях какой-либо революции, во всех мыслях какого-либо философа. В любой культуре следует отыскать Идею в гегелевском смысле, то есть не определенный закон физико-математического типа, доступный объективной мысли, а формулу единого поведения по отношению к другому, к Природе, ко времени и к смерти. Должно найти единый образ оформления мира, причем историк должен быть в состоянии овладеть этим методом и пользоваться им. В этом проявляются основные пути истории как науки.

МИР И РАЗУМ

Самым важным достижением феноменологии является, без сомнения, соединение крайнего субъективизма с крайним объективизмом, в понимании мира или рациональности. Рациональность измеряется в точном соотношении с опытами, в которых она проявляется. Рациональность имеется там, где перспективы совпадают, восприятие подтверждается, появляется смысл. Но смысл не должен быть выделен, превращен в Абсолютный дух или в мир – в реалистическом смысле. Феноменологический мир не есть существо как таковое, но смысл, который проявляется на пересечении моих опытов и опытов другого, там, где они переплетаются. Феноменологический мир неотделим от субъективности и межсубъективности, которые образуют единство путем повторения моих прошлых опытов в моих настоящих опытах, путем повторения опыта других в моем опыте. Впервые размышление философа является настолько сознательным, чтобы не считать, что результаты этого мышления осуществлены в мире и даже осуществлены заранее. Философ пытается осмыслить мир, других и самого себя, а также постигнуть их взаимоотношения. Но размышляющее

"Я", беспристрастный зритель (*uninteressierter Zuschauer*) не сходятся в данной заранее рациональности, они "утверждают себя"^{*} и утверждают рациональность путем инициативы, не обеспеченной в объективном Бытии; это право основано лишь на том, что указанная инициатива дает нам возможность осуществить нашу историю. Феноменологический мир не является толкованием предварительно существовавшего бытия, но созданием бытия; философия не является отражением предварительной истины, но, как и искусство, философия есть осуществление истины. Можно задать вопрос, каким образом *возможно* это осуществление, если оно не устремлено к предварительно существовавшему Разуму. Однако, единственный Логос, который предсуществует, — это сам мир, а философия, ведущая к его явному существованию, отнюдь не начинается с возможного бытия; философия актуальна или реальна, как мир, часть которого она составляет, и никакая объясняющая гипотеза не может заменить самого акта, которым мы возвращаемся к этому незавершенному миру, пытаясь увидеть его в целостности и осмыслить. Рациональность не проблема, за ней нет неизвестного, которое мы должны дедуктивно определить или индуктивно доказать, исходя из рациональности: каждую минуту мы присутствуем при чуде взаимной зависимости опытов, и никто лучше нас не знает, как это происходит, потому что этот узел отношений — мы сами. Мир и разум не представляют собой проблемы. Они, если угодно, загадочны, но эта загадочность их определяет. Не может быть и речи о том, чтобы рассеять эту загадочность каким-либо "решением", ибо загадочность эта неразрешима. Истинная философия состоит в том, чтобы снова научиться видеть мир, и в этом смысле, какая-либо рассказанная история может раскрыть мир с такой же "глубиной", как философский

* — *VI^e Méditation cartésienne (inédite)* — Шестое декартовское размышление (не опубликовано).

трактат. Мы берем свою судьбу в руки, становимся ответственны за свою собственную историю путем размышления, а также путем решения, в связи с которым мы ставим на карту нашу жизнь. В обоих случаях речь идет об акте насилия, который проверяется самим исполнением его.

Феноменология, как раскрытие мира, основана на самой себе, или же, еще можно сказать, сама себя основывает*. Все науки опираются на почву постулатов и, в конечном итоге, на наше общение с миром, как первое утверждение рациональности. Философия, как радикальная рефлексия, принципиально отказывается от этой возможности. Поскольку и она – часть истории, поскольку и она пользуется миром и организованным разумом. Значит, надо, чтобы она обратилась к самой себе с вопросом, с которым она обращается ко всем отраслям знания. Следовательно, она будет бесконечно удваиваться и станет, как говорил Гуссерль, диалогом или бесконечным размышлением, и, в той мере, в какой она останется верной своему намерению, она никогда не будет знать, куда она идет. Незаконченность феноменологии, ее начинательность – не признаки неудачи: они были неизбежны, потому что задача феноменологии – обнаружить тайну мира и тайну разума**. Если феноменология была движением до того, как она стала доктриной или системой, то это не случайность и не попытка обмана. Феноменология требует не меньшего труда, нежели произведения Бальзака, Пруста, Валери или Сезанна – той же напряженностью внимания и удивления, таким же требованием сознательности, таким же страстным намерением постигнуть смысл мира или истории в момент их рождения. В этом отношении она сливается с усилием современной мысли.

Phénoménologie de la perception, 1945.

* – “Rückziehung der Phänomenologie auf sich selbst” – “Перенос значения феноменологии на нее самое” – говорится в неопубликованных работах.

** – Этим последним выражением мы обязаны Г.Гуссерлу, который, впрочем, употреблял его, возможно, в другом смысле.

4. Философские доктрины существования

Гегелевская система была победой общего Разума, которому, казалось, ничто уже не могло быть противопоставлено: Разум был Бытием, Всеобщностью, Свободой. Творчество Кьеркегора – протест индивидуума против притязаний Разума.

Индивидуум знает, что у разума есть ответ на все, что Разум определяет индивидууму место среди Действительности, в ее совокупности; он знает, что совокупность Реальности обнаруживается в системе, и что даже протест включен в нее и ею. Но индивидуум, существуя и чувствуя свое существование, в своей субъективности, не может вынести этой высшей ледяной абстракции; он защищает от нее то, что ощущает как свою свободу. Если объективная система доказывает, что он, индивидуум, является в ней винтиком, то он должен эту систему отвергнуть. Пытаться ее опровергнуть означало бы продолжать игру – надо отрицать интерес доказательства, надо восстать против очевидностей.

Субъективность не обратима в более простую форму, она пренебрегает концептуальными конструкциями, она знает им цену, потому что их значение определяет только она. Индивидуум, который чувствует, верует, существует, не отдаст себя во власть абстрактных концепций; рациональная наука не в силах понять существование, которое является для нее крайней точкой познания, на границе непознаваемого. Между тем, именно существование прежде всего интересует человека. Он понимает, кто он такой,

понимает, что является собой внутри субъективности, которая есть источник, напряжение, замысел. Субъективность отнюдь не замыкается в самой себе; это — порыв к трансцендентному, личное стремление к другому, к ценностям, к Богу Света или Тьмы. Следовательно, субъективная истина глубже, чем рациональное доказательство, потому что она — опыт, прожитая жизнь, существование, которое ищет и хочет себя.

Все абстрактное, общее — враг индивидуума, который тонет в вихре доказательств, он теряет среди них интенсивную и кипучую жизнь. "Субъективный мыслитель" живет среди парадоксов и в противоречиях — но живет. Вера не выше и не ниже Разума, она трансцендентна; она не разрешает противоречий, но живет в них. Вера не отступает перед абсурдом, она примыкает к нему, освобождаясь таким образом, от цепей всяких необходимостей.

Мы описали экзистенциальную интуицию, однако от нее до онтологических построений Хайдеггера — далеко. Так или иначе, во всех философских доктринах существования доминирует индивидуальное, субъективное, непосредственное. А дальше что? Кто же является экзистенциалистом? Где начинается и где кончается это движение? Что внесло оно подлинно нового? Ведь о "существовании" говорят все философы!

Ответить на это нелегко. Нелепая мода внесла путаницу во все понятия. Маниакальная болтовня затемнила и без того зыбкие дефиниции. Как приступить к этому столику чудовищу?

По мнению Эммануила Мунье, высказанному во "Введении в доктрины экзистенциализма", у древа экзистенциализма стояли Сократ, Блаженный Августин, стоики; корни его сходятся к Паскалю, откуда поднимается ствол, символизирующий Кьеркегора. На его вершине поднимаются три ветви: одна олицетворяет Ницше, Хайдегера, Сартра; вторая, очень густая, — это религиозные мыслители, такие как Шестов, Соловьев, Бердяев, Карл Барт, Блондель, Габриель Марсель и некоторые другие, находящиеся на краю религиозной философии, как Бергсон и Шелер. Третью ветвь, близкую ко второй, представляет Ясперс. Между двумя первыми ветвями выросла ветвь персоналистского движения. В основе этих трех ветвей находится феноменология, которая представляется как бы инструментом, способным исследовать экзистенциальные богатства.

Хотя эта схема легко вызывает в памяти различные формы экзистенциализма, она может, однако, дать слишком расплывчатое представление о его контурах и исказить отношения между доктринами. Сложные связи между феноменологией и экзистенциализмом здесь не проявляются. Ни Бергсон, ни Блондель, — ни в темах, ни в тоне, — не представляют никакого сходства с современным экзистенциальным движением. И, может быть, такой писатель, как Достоевский, больше способствовал экзистенциальному миоощущению, чем такой философ, как Соловьев.

Будет ли более удачен тематический анализ экзистенциализма? Мунье выдвигает восемь тем: элемент случайности в судьбе человека; бессилие разума; скачкообразное развитие человеческого существа (по замыслу); хрупкость человеческого существа (в тревоге); отчуждение; конечный характер и кратковременность человеческой жизни; неизбежность смерти; одиночество и тайна; небытие. Несмотря на трагические слова, которыми выражены эти мысли о темах, разве они не банальны? И действительно, соединение онтологической абстракции и пережитого, страстного, религиозного — это один из наиболее соблазнительных и опасных аспектов экзистенциализма, не говоря уже о "тревоге", о "падении", о "смерти", слово "подлинность", например, которое до тех пор почти не употребляли в философии, получило новое звучание, новое распространение из-за его употребления в метафизическом контексте. Прежде говорили о настоящей жизни, основанной на настоящем знании, теперь же говорят о "подлинном" существовании. И это, без сомнения, не одно и то же: это существование свободного индивидуума в своей конечности; он *брошен в мир* и должен себя в нем формировать. Однако, надо сознаться, что в этом языке таится романтическая прелесть. Нелегко избежать поэтической власти "разгаданного решения".

Конечно, не в этом основной смысл данной философии; а с другой стороны, и Гегель частично несет ответственность за эту привлекательность абстракции — в такой же мере, как и противостоящий ему Кьеркегор. В чем же состоит исходное

предложение экзистенциализма? Сартр называет себя атеистом и противостоит христианскому экзистенциализму Габриэля Марселя и Карла Ясперса. Но это различие не может нас удовлетворить, ибо атеизм не философия и стать ею не может. Однако Сартр находит нечто, всех этих мыслителей объединяющее: для них всех существование предшествует сущности. Человек не является существом, которое можно определить, он должен определить себя сам. Он таков, каким он себя формирует. Таким образом, фундаментальным или, по меньшей мере, исходным положением философии является человеческое существование, а не человеческая *природа*. При условии, что будет оговорено следующее: человек не подобен ни вещи, ни Богу. Его существование, по самой сути своей — конечно и искусственно. Эта конечность не является конечностью кантовского человека, которая определялась, исходя из универсального и вечного, а также из мысли об универсальном. Здесь человеческая сущность заключается в том, чтобы существовать как конечное существо. Искусственность — "бытие-в-мире" — не является второстепенным свойством, добавленным к природе человека, поскольку искусственность, в некотором смысле, предшествует человеку, она первоначальна по отношению к тому, как он сформирует самого себя. Следовательно, человек открыт в Бытие не вопреки своей конечности, а благодаря ей, он является существом, в котором Бытие может проявиться. Именно в своей конечности он

способен к истине и, в конечном счете, к свободе (которая является свободой только в конечной ситуации и для нее). В своей искусственности он является возможностью, замыслом, историчностью. Все эти термины должны быть применены к бытию субъекта: человек не имеет возможностей -- он является ими. Он не имеет замысла, но он сам есть замысел; он сам есть историчность субъекта, а не только -- объект истории.

II

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

**Составление и комментарии
Мориса Анконтра
и
Гаэтана Пикона**

Перевод Леонида Геллера

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

А. Современная психология

1. ЧЕЛОВЕК В НОВОЙ ПСИХОЛОГИИ

Необычайно жизненны и плодотворны современные изыскания в области психологии. Об интересе к ним со стороны широкой публики можно судить хотя бы по волне моды на психоанализ, прокатившейся по всему миру. Нужно ли подчеркивать, что психология ставит вопрос ни больше ни меньше, как о самом человеческом существовании? Даже самая, казалось бы, далекая от философии экспериментальная работа явно или скрыто ведет к таким объяснениям конечных причин, которые нельзя дать, не решая на каждом шагу проблему свободной воли. Самые фрагментарные операции, скажем, измерение времени реакции, заставляют наше "я" определить свою позицию по отношению к самому себе. Невзирая на все более заметный технический уклон в современных поисках, каждый из нас сохраняет иллюзию свободы толковать по-своему каждое наблюдение, каждую психологическую теорию. Сомнений нет, это чувство свободы иллюзорно, но оно свидетельствует о живой связи между современным человеком и современной психологией.

Смело можно говорить об особом стиле современных изысканий в области психологии, отметившем ее цели, методы, ее понимание человека. За последние пятьдесят лет психология пережила истинную революцию понятий.

Как известно, долгое время психология оставалась данницей философии. Ее понимали как построение о внутренней сущности человека, прийти к которому можно было лишь путем умозаключений, бывших привилегией философии. Кризис в философии оборвал эту связь между психологией и метафизикой. В ситуации, когда философские системы распадались, сталкиваясь между собой, насущной необходимостью стали поиски нового фундамента для науки о человеке. В XVIII и XIX вв. рождается и начинает развиваться положительный и экспериментальный подход к человеку. Огюст Конт строго порицает метод интроспекции, всякие попытки проникнуть в сущности и причины. Следуя за примером естественных наук, психология принимает форму психо-физики, психо-физиологии, психометрии.

О том, чтобы представить современную психологию в виде некой единой теории, не может быть и речи. Можно думать, однако, что в наши дни все новые поиски, и даже еще шире, все новые идеи, сохраняющие действенность и динамику, сходны в своем отношении к прошлому психологии. Бергсон критикует психофизику, отказывая науке в способности измерять сознание, т.е. чистое качество; Анри Делакруа сохраняет связь между психологией и интроспекцией ("Психология исследует изменения форм в ин-

дивидуальном сознании, их приспособляемость к опыту каждого из нас"); феноменология не желает прибегать к каким-либо лабораторным методам; Ясперс противопоставляет науки о человеке и науки о природе... С другой стороны, бихевиоризм, гештальтпсихология, психоанализ, психотехника применяют экспериментальную методику, близкую естествоиспытательной, или же пользуются математическим аппаратом.

Не будем, однако, спешить с выводом о неизменности старого конфликта между психологией-придатком метафизики и психологией-придатком науки. Начиная со страниц Бергсона, открывшими эту главу, и кончая самыми "научными" текстами, все, что живо в современной психологии, перерастает традиционную оппозицию психологии интроспективной и психологии объективной.

В наше время даже психология, сохраняющая связи с философией, сама себя считает не умозрительной, а экспериментальной дисциплиной. Бергсон утверждает, что внутренний опыт может быть таким же точным и объективным, как и опыт внешний. Это положение полностью разделяет и феноменология. В широком и глубоком смысле слова, *вся современная психология эмпирична*.

С другой стороны, психология, построенная на методах внешнего или косвенного наблюдения, не согласна со статусом фрагментарной науки, она стремится охватить человека как единое целое. Психотехнику нельзя назвать простой психологией замеров, ибо и она знает о той особен-

ности человека, благодаря которой он весь целиком проявляется в малейшей реакции.

Если в прошлом психология (интроспективная или опытная) была нацелена на основное в человеке, на общее, вечное в нем, то современная психология — во всех ее формах — занимается *человеком в конкретной ситуации*. Человек для новой психологии уже не есть вневременная, идеальная или физическая, натура, он — реальность, которую следует рассматривать в хитросплетении разнообразных линий его повседневной жизни, в его среде, в его действии, в окружении, в том, что казалось несущественным, — в мечтах, играх, влечениях, планах... И речь идет уже не о "взрослом, белом и цивилизованном" человеке, а обо всех его возможных воплощениях и двойниках, — о ребенке, дикаре, больном, безумце. Анри Валлон пишет, определяя объект психологии: "Человек вообще? Никоим образом. Сравнение разных людей во всей полноте их психической жизни; раскрытие, с учетом всех обстоятельств, сходств и совпадений: вот так, быть может, удастся обнаружить какие-то основные законы человеческого назначения. Целостность человеческой природы нужно искать не в каком-то априорном единстве, в котором сочетаются самые разнородные компоненты, а там, где они реализуются, — в жизненных ситуациях".

Это сказано от имени антифилософской психологии, но в действительности, под этим определением могла бы подписатьсь вся современная психология.

Нет сомнения, что цели, замыслы, методы, отправные точки, конечные формулировки раз-

личны у разных исследователей. Одни хотят определить то единое целое, каким им видится человек, и даже – подойти вплотную к его глубинной сущности; другие хотят осмыслить те его составляющие, которые накапливаются, преображаются, и, в конечном счете, определяют человека как единство. Одни ограничиваются внешними наблюдениями, другие экстраполируют и истолковывают. Одним нужна лаборатория, бланк для математических формул, другим – лишь их ум и библиотека... Но все одинаково заботятся о конкретном, ищут знания полного и реального о человеке в точно определенной ситуации, знания частичного, позволяющего затем цепочками взаимосвязей перейти к восстановлению целого. Человек, на которого направлен изучающий взгляд современной психологии, погружен в свою среду, в свою эпоху, "обречен на окружающий мир", по выражению Мерло-Понти. Наконец-то психология начинает рассказывать нам о нас самих.

И эти именно поиски человека в конкретной реальности – причина многих потрясений, произведенных психологией в соседних дисциплинах: сейчас говорят о психологии труда, о психологии искусства, о психосоматической медицине, о психологической педагогике, о социальной психологии и т.п. Психология установила контакт с реальностью, и поэтому включается в каждый процесс изучения этой реальности.

Приведем для начала отрывок из текста, написанного шестьдесят лет назад Анри Бергсоном. Ошибкой было бы видеть в нем пережиток интроспективной психологии. Теория переживае-

мой длительности выходит далеко за рамки простого возвращения к методу рефлексии. Истинный предшественник современной психологии, Бергсон отвергал все отвлеченные представления о человеке и обосновывал психологию непосредственных наблюдений и конкретного опыта.

ПСИХИЧЕСКАЯ ЖИЗНЬ И ПЕРЕЖИВАЕМАЯ ДЛИТЕЛЬНОСТЬ

Существование, в котором мы уверены больше всего и которое знаем лучше всего, есть несомненно наше собственное существование, ибо наши понятия обо всех остальных объектах могут считаться внешними и поверхностными, тогда как самих себя мы наблюдаем изнутри и в глубине. Что же мы констатируем? Каков в этом особо благоприятном для наблюдений случае смысл слова "существовать"? В нескольких словах напомню выводы одной из моих более ранних работ.

В первую очередь я констатирую, что перехожу из одного состояния в другое. Мне жарко или холодно, я весел или грустен, я работаю или бездельничаю, я гляжу на окружающее или же думаю.

Ощущения, чувства, желания, мысли — таковы изменения, которым подвержено мое существование и которыми отмечен каждый из сменяющих друг друга его этапов. Изменения гораздо более радикальны, чем это кажется на первый взгляд.

В самом деле, я говорю о каждом моем состоянии, как будто оно составляет некий блок. Я говорю об изменениях, но получается, будто изменение состоит в переходе от одного состояния к другому: каждое состояние я склонен считать неизменным все то время, пока оно длится. Стоит присмотреться к себе повнимательнее, чтобы убедиться в том, что нет чувства, представления, желания, которое не менялось бы ежеминутно;

предположим, что какое-то состояние души перестало бы изменяться, — тем самым оно перестало бы и длиться во времени. Возьмем самое стабильное из внутренних состояний: зрительную перцепцию некоего неподвижного объекта. Объект может оставаться тем же, я могу смотреть на него с одной стороны, под одним и тем же углом зрения, при одинаковом освещении, и все же мое видение все время меняется, хотя бы в том, что каждое мгновение "стареет" по сравнению с мгновением предыдущим. Моя память проталкивает нечто из прошедшего в настоящее. Мое состояние, продвигаясь по тропе времени, беспрерывно растет, наматывая на себя захваченную по пути длительность: оно увеличивается, питаясь самим собой, наподобие снежного кома. В гораздо большей степени наблюдение это относится к более глубинным внутренним состояниям, ощущениям, аффектам, страстиам, которые не отвечают, как в случае с простой зрительной перцепцией, какому-то неподвижному внешнему объекту. Удобней, конечно, не обращать внимания на непрерывные изменения и замечать их только в тот момент, когда они становятся настолько значительными, что придают телу новое положение или сознанию — новое направление. Только тогда мы отдааем себе отчет, что состояние изменилось. В действительности же оно изменяется непрерывно, и состояние само по себе есть уже изменение.

Иначе говоря, между переходом из одного состояния в другое и пребыванием в одном состоянии качественной разницы нет. Если одно состояние более разнообразно, чем кажется, то изменение состояний больше, чем обычно думают, походит на продолжение того же состояния: переходная стадия длится непрерывно (...).

Кажущаяся прерывность психической жизни объясняется тем, что мы воспринимаем ее в серии прерывистых актов: на месте пологого ската, следуя за изломанной линией наших актов внимания, нам видятся ступени лестницы. Совершенно верно утверждение, что наша внутренняя жизнь полна непредвиденных случайностей, которые по всей видимости порывают с тем, что было раньше, и никак не вяжутся с тем, что следует за

ними. Но прерывистость эта проступает на фоне постоянности, случайности и заметна благодаря непрерывности, заполняющей промежутки между ними: это удары гонга, время от времени раздающиеся в симфонии. Мы останавливаем на них внимание, но каждую случайность несет текучая масса всего нашего психического существования (...).

Однако, поскольку наше внимание различило и искусственно разделило внутренние состояния, оно должно соединить их заново искусственной же связью. Вообразив тогда аморфное, индифферентное, неподвижное "я", наше внимание видит сменяющееся в нем психологические состояния как независимые элементы. Там, где ложатся друг на друга неуловимые оттенки, оно видит отдельные, чистые и, так сказать, материально ощущимые краски, расположенные в одном ряду, как бусинки ожерелья. Ничего другого не остается, как предположить наличие такой же материальной крепкой нити, на которую нанизывались бы эти бусы. Однако, эта нить, бесцветный сам по себе субстрат, расцвечиваемый лишь тем, что на нем держится, для нас в действительности не существует, — мы ведь замечаем только краски, т.е. психологические состояния. "Субстрат", о котором идет речь, для нас не реальность, а знак, постоянно напоминающий нашему сознанию об искусственности операции, посредством которой внимание заменяет текущую непрерывность рядом поставленных бок о бок состояний. Если бы наше существование складывалось из отдельных состояний, синтезом которых занималось бы бесстрастное "я", тогда мы не знали бы длительности, движения во времени. Ибо не изменяющееся "я" не имеет длительности, и также лишено длительности психологическое состояние, остающееся идентичным самому себе, пока его не сменит другое состояние. И мы можем сколько угодно нанизывать ряды состояний на поддерживающее их "я", никогда из этих неподвижных элементов на неподвижной основе не выйдет текущая длительность. Так можно получить лишь искусственную имитацию внутренней жизни, некий статический ее эквивалент, более удобный для логических и языковых

манипуляций именно из-за отсутствия в нем реального времени. Что же касается подлинной, протекающей под прикрытием символов психической жизни, легко заметить, что сама ткань ее есть время.

(*L'Evolution créatrice*, 1906)

Жорж Полицер — один из крупнейших представителей современной марксистской мысли, безвременно погибший в рядах Сопротивления, — назвал Бергсона философом "реакционным". Нам кажется, однако, что для обоих мыслителей характерно общее стремление к конкретной реальности. Сорок лет назад Полицер опубликовал *Критику основ психологии*, где отвергал как "абстрактные" все теории того времени. Его призыв не прошел без эха, и будущее повернулось в сторону той "конкретной психологии", которую он несколькими штрихами обрисовал в своей книге.

В ЗАЩИТУ КОНКРЕТНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Совершенно ясно, что естественные науки, занимаясь человеком, неспособны исчерпать все знание о нем. Термин "жизнь" указывает на "биологический" факт, и в то же время, — на жизнь собственно человеческую, драматическую жизнь человека. В этой драматической жизни мы находим все нужное, чтобы сделать из нее объект истинно научного изучения. И даже если бы психология не существовала, ее следовало бы изобрести во имя такой возможности. Однако, размышления о драматической жизни человека нашли себе место только лишь в литературе и в театре, и, несмотря на призывы классической психологии изучать "литературные документ-

ты", действительное, свободное внедрение в практику абстрактных намерений психологии никогда не состоялось. И вот писатели, вместо того, чтобы отдать психологии тему конкретной жизни, нашедшую себе пристанище в их произведениях, стали сами поддаваться ложной психологии: по наивности или по незнанию они сочли своей обязанностью отнестись всерьез к "науке" о душе.

Как бы то ни было, официальная психология течет из источников, прямо противоположных тем, которые только и могли бы оправдать ее появление на свет, хуже того, — у нее нет других источников. Грубо говоря, она является просто концептуальной разработкой всеобщей веры в бесов, т.е. мифологии души, с одной стороны, и проблемы восприятия в том виде, как она ставилась в древней философии, с другой стороны. Утверждая, что гипотеза внутренней жизни представляет собой пережиток анимизма, бихевиористы угадывают истинный характер одного из течений, слияние которых повело к рождению современной психологии...

Уже кантовская критика "рациональной психологии" давно должна была разрушить психологию. Она могла сразу же дать установку на конкретную реальность, на психологию настоящую, ту самую, которую презрительно заключили в рамки литературы, изгнав из "науки". Однако, к таким последствиям кантовская критика не привела (...). Психология продолжала пускать в оборот заготовленные в старину товары, а когда пришло время начать считаться с модными требованиями XIX века — с экспериментом и математикой, — началась воистину жалкая история, *Carmen miserabile*.

Культ души составляет сущность христианства. Античной идеи восприятия не хватило бы для рождения психологии: сила последней идет от религии. Теология души, оформившись в традицию, пережила христианство и живет в наше время, питаясь общей всем схоластикам пищей. Научный маскарад придал ей респектабельность и продлил ее существование, позволив ей таким манером пережить самое себя.

Однако, мы сделаем ошибку, если будем считать, что классическая психология живет лишь прошлым. Напротив, она сумела приспособиться к некоторым условиям, заданным современной мыслью: внутренняя жизнь в "феноменистическом" смысле слова сумела стать "ценностью".

Буржуазная идеология оставалась бы неполной, не будь у нее своей мистики. Поискав вокруг себя ощупью, она, как кажется, нашла требуемую мистику в провозглашенной психологией концепции внутренней жизни (...). Кроме того, религия внутренней жизни составляет замечательное средство защиты против опасности какого-либо истинного обновления. Не предлагая никакой определенной истины, опираясь на "бескорыстную" игру форм и ценностей, она производит иллюзию жизни и "духовного" прогресса, тогда как абстрактность, составляющая ее суть, парализует всякую настоящую жизнь; занимаясь же только тем, что происходит в глубине ее самой, она становится вечным предлогом для того, чтобы полностью игнорировать истину.

Вот почему идею внутренней жизни проповедуют все те, кто хочет задержать каждое движение к новому прежде, чем оно найдет для себя настоящий объект. Охота полакомиться ценностями должна отбить охоту к поискам истины. Вот почему те, у кого нет сил для сопротивления, хватаются за протянутую им соломинку: приглашение спастись путем созерцания собственного пупа кажется им неотразимым (...).

Итак, классическая психология должна вдвое, и перед лицом положительной науки, и перед лицом философии (...). И два эти приговора означают то же: ложная мудрость последует в могилу за ложной наукой. Их судьбы связаны и умрут они вместе, ибо абстракциям не миновать смерти. Из науки и из философии их изгоняет идея конкретного человека.

(Critique des fondements de la psychologie, 1929)

У Бергсона (равно и у Уильяма Джемса), так же, как у Полицера, речь идет о конкретном и целостном видении человека. По мысли Бергсона, переживаемая длительность есть не просто сумма составляющих ее элементов, подобно тому, как мелодия — не просто сумма разных нот. Для Полицера важен не анализ, а синтетический подход к человеку, постоянному участнику драматического действия — борьбы с миром и другими людьми. Одна из влиятельнейших современных теорий, теория формы, *гештальтпсихология*, выдвинула эти интуитивные положения на первый план и последовательно занялась их развитием.

Теория формы просочилась в разной мере во все направления современной психологии. Разлагая конкретное явление на его составные части и на них сосредотачивая свое внимание, редукционистский анализ не способен уловить взаимосвязи, внутренние соединения и параллелизмы, которые и делают явление тем, что оно есть, — автономным единством. Существование реализуется не в собрании элементов, а в наличии общей структуры, которая есть одновременно и закон существования, и способ его проявления. Психологи формы идут от целого к частям, ставя перед собой задачу определения общих психических структур.

Поль Гийом сделал замечательный обзор работ немецкой школы *гештальтпсихологии*, в которой выделяются имена Вертгаймера, Келера и Коффки, и деятельность которой падает на первые годы XX-го столетия.

ПРИНЦИПЫ ПСИХОЛОГИИ ФОРМЫ

Психические факты суть формы, т.е. органические единства, обособляющиеся и замыкающиеся в пространственном и временном поле перцепции и воспроизведения. При восприятии формы зависят от совокупности объективных факторов, от конфигурации возбудителей; но они способны к транспозиции, иначе говоря, отдельные их свойства сохраняются при изменениях, которым так или иначе подвержены все эти факторы. Формы могут обладать внутренним строением, при котором их органические части или члены наделяются строго определенной функцией по отношению к целому и вместе с тем членятся на вторичные единства или формы. Восприятие разного рода элементов и соотношений соответствует разным способам организации целого, способам, зависящим и от объективных, и от субъективных условий. Соответствие, установленное между естественными членами организованного единства и рядом объективных элементов, как правило, не сохраняется в том случае, если те же элементы входят в состав иной объективной данности. Часть внутри целого принципиально отличается от той же части вне единства или же внутри другого единства, ибо свойства ее меняются в зависимости от ее функции в том или другом случае. Изменение объективного условия может вызвать либо локальное изменение в форме, которую мы воспринимаем, либо изменение ее свойств в целом как единства.

Во всякой теории есть свои исходные данные. Для классической психологии отправной точкой были элементарные ощущения (или их воспроизведение), из которых она строила, путем ассоциативных или синтетических умозрительных операций, более или менее организованные объекты и факты. Для гештальтпсихологии исходными являются формы и структуры. Она не занимается наблюдением бесформенной материи, хаотического многообразия, с тем, чтобы найти те внешние

силы, которые группируют и организуют инертный материал. Для теории гештальта нет материи без формы. Таким образом, с самого начала предполагается, что все описательные и интерпретационные проблемы, которых не могла решить психология, изучавшая отдельные элементы..., или исчезнут или будут поставлены по-новому, ибо исчезнет само понятие элемента...

Термины "форма", "структура", "организация" при- надлежат в равной степени языку и биологии, и психологии. Живое существо есть организм, индивид, отъединенный от среды, несмотря на все материальные и энергетические виды обмена между ними; это система, части, ткани и органы которой зависят от целого, и, как кажется, именно целое определяет их отдельные свойства. Такая организация не статична, ей присуща динамика в силу взаимодействия всех функций: жизнь организма есть результат динамического равновесия всех локальных процессов. Сложные отношения между частями и целым можно резюмировать словом "адаптация". Из сказанного явствует, что формы психические вполне сравнимы с формами органическими.

Но разве может быть иначе? Явления эти не только сравнимы, они взаимосвязаны. Психическая жизнь возникает в лоне жизни физиологической, ее корни – в самом организме. Восприятие и мысль связаны с нервной деятельностью. Организация, изучаемая психологом, родственна той, которую исследует физиолог. Если наше восприятие как-то организовано, соответствующий ему нервный процесс должен быть организован сходным образом. И так же, как не существует независимых психических элементов, нет и элементарных мозговых процессов, существующих независимо. Уже в 1912 году, в заключении своей работы о стробоскопическом движении Вертгаймер сделал набросок теории этого явления, останавливаясь на том, что мозговой процесс, вызванный двумя последовательными стимулами, так же целостен по своему характеру, как и видимое движение. Между физиологическими и психическими формами нет параллелизма, их отличает общность структур. Таков за-

кон изоморфизма, посредством которого в теории формы обновляется старое понятие параллелизма. Это учение о свойствах организации, чрезвычайно плодотворное с философской точки зрения, позволяет гештальтпсихологии избежать дилеммы духа и тела. Дух не представляется более как организующая сила, таинственным, стихийным и ничем не обоснованным путем вмещающаяся в хаос физиологических процессов и устанавливающая порядок, для нее самой внешний и чуждый. Недаром Келер назвал одну из глав своей книги словами Гете: „Was innen ist, ist aussen” (“что внутри, то и снаружи”).

Затем Поль Гийом подчеркивает оригинальность гештальтпсихологии по сравнению с другими современными теориями.

ТЕОРИЯ ФОРМЫ И БИХЕВИОРИЗМ

Является ли теория формы психологией сознания или психологией поведения? Вопрос этот возник в тот момент, когда рожденная в Германии, в кругах, сформировавшихся под влиянием интроспективной школы, гештальтпсихология обжилась в США и столкнулась там со школой бихевиоризма.

Если назвать психологией поведения метод, принципиально игнорирующий жизненный опыт субъекта, тогда психология формы окажется прямой ее противоположностью; она прежде всего стремится определить, как субъект воспринимает ситуацию, в которой он находится, стремится описать связанный с этим "феномен индивидуальности". В то время как вся программа бихевиоризма выражается формулой "возбудитель – реакция", психология формы пытается установить познаваемую связь между этими отдаленными понятиями и показать, как объективный комплекс возбудителей обуславливает организацию восприятия, и как последняя, в свою очередь, влияет на организацию реакции. Формула "воз-

будитель – реакция” ведет бихевиоризм “молекулярной” концепции поведения; изучая объективные условия и объективные реакции, разложенные на первичные элементы, он ищет корреляции между ними, и в поведении видит сумму элементарных рефлексов. Но мы видели, что нужно, наоборот, искать отношения между единствами, между формами, вести к построению “молярной” концепции поведения. Контраст между обеими теориями становится еще ярче, если рассматривать бихевиоризм не просто как методику, а как философское направление, подобно теории эпифеноменов исключающее сознание из той реальности, которую исследует наука. Однако противопоставление физического наблюдения и наблюдения процессов, происходящих в сознании, заставляет забыть о том, что и тут и там мы имеем дело с тем же непосредственным индивидуальным опытом, только по-разному организованным. Физик, делая отбор фактов, доверяется в первую очередь таким видам перцепции, которые лучше других позволяют построить связную и плодотворную общую концепцию. Но и полученные этим путем наблюдения корректируются в непосредственном индивидуальном опыте, отправной точке как для физики, так и для психологии. Отводя этой идее центральное место в своей теории, гештальтпсихология отдаляется от бихевиоризма.

Несмотря на это она весьма радикально критикует идею интроспекции. Она становится на сторону опыта наивного в противоположность опыту “обработанному”, лабораторному. И придавая наивному опыту гораздо больше значения, чем принято, теория формы отбрасывает все методы деформирующего анализа и без доверия относится к результатам, полученным в процессе чистой интроспекции, будь то ощущения школы Вундта, будь то внеобразная мысль вюрцбургской школы. Теория гештальта старается уяснить, какими опосредствованными путями одни явления управляют другими, например, как контролируется различие фигурафон функциональными различиями в порогах, в памяти и т.п. Она ослабляет, наконец, противопоставление – су-

ществующее, впрочем, и для непосредственного опыта — между наблюдением психическим и внешним, "обыкновенным". Восприятие внешнее показывает предметы такими, какими они предстают перед субъектом, со всеми своими качествами, значениями и ценностями; переменная дифференциация субъект-объект соответствует организации поля восприятия, а отнюдь не двум классам разнородных явлений. С другой стороны, психическая жизнь проявляется в поведении, в некоторых его формальных свойствах, которые могут наблюдаваться другими людьми. Следовательно, объект так называемого внешнего восприятия не является вполне общим для нескольких субъектов, объект же так называемого внутреннего восприятия не целиком индивидуален.

Можно думать поэтому, что пропасть между психологией поведения и психологией формы менее глубока, чем представляется на первый взгляд. В своем последнем труде Коффка самым естественным образом воспользовался языком бихевиористов. Различие выражений "среда поведения" и "географическая среда" — из которых первое означает среду, воспринимаемую субъектом, а второе — среду, описываемую физикой, — позволило снять двусмысленность таких терминов, как "среда", "ситуации", "возбудители" и пр. Психология занимается реакциями индивида на его среду поведения. Последняя же определяется именно путем сравнения этих реакций, так же, как структура поля физических сил определяется поведением помещенных в него тел. Описание реакций не ограничивается анализом их элементарных слагающих; она охватывает и структурные качества, позволяющие вести речь не только о возбудителях и о движении, но также и о предметах и о поступках. При этом какая-либо проекция впечатлений, переживаемых экспериментатором, на сознание субъектов, поведение которых он исследует, совершенно исключается. Как мы видим, сама терминология при такой постановке вопроса приближает теорию формы к бихевиоризму.

(La Psychologie de la Forme, 1937)

Если принять, что "каждый элемент в своем существовании зависит от структуры целого" (Вертгаймер), то поведение можно, по-видимому, объяснить, изучая рефлексы, но главное, истолковывая смысл этих рефлексов. Так психология обращается к объяснениям целостным, глобальным.

В то же время, однако, развивается психология аналитическая, которую по традиции противопоставляют гештальтпсихологии. Мы имеем в виду, прежде всего, *рефлексологию* Павлова и Бехтерева и *бихевиоризм* Уотсона. Поставив своей задачей преодоление традиционных дуалистических толкований, Павлов стремится построить на понятии рефлекса здание научно познаваемой психической деятельности. Ниже приводится текст, в котором Иван Петрович Павлов описывает свой знаменитый опыт изучения *условных рефлексов*.

УСЛОВНЫЕ РЕФЛЕКСЫ

Собака ставится в темную комнату, затем в известный момент перед собакой вспыхивает электрическая лампочка. Мы ждем полминуты, а следующую половину минуты даем собаке есть. Это повторяется несколько раз. В конце концов свет, сначала индифферентный для животного, не имевший никакого отношения к слюнной железе, благодаря повторному совпадению с едой, получает характер специального раздражителя слюнной железы. Всякий раз, как вспыхивает электрическая лампочка, мы имеем отделение слюны. В таком случае мы говорим, что свет сделался условным раздражителем слюнной железы. Слюнная железа в нашем случае — простой показатель реакции животного на внешний мир.

Рефлекс этот постепенно растет и достигает известной предельной величины; в данном случае он достигает 10 капель в полминуты. Теперь мы к свету присоединим определенный тон (приблизительно 426 колебаний в секунду)... Это значит, что к освещению темной комнаты мы присоединили тон; этот дуэт продолжается полминуты. Эту пару раздражителей мы едой не сопровождаем. В продолжение нескольких раз — трех, четырех, пяти — дело остается без изменения, т.е. как свет один, так и свет вместе с тоном нам дают слюну, те же 10 капель, хотя они и не сопровождаются едой. Мы, однако, задаем себе вопрос: хотя, по-видимому, ничего не изменилось, но все-таки нет ли каких-нибудь изменений внутри этого процесса, не сделался ли тон чем-нибудь иным — тон, который мы присоединили к свету и который раньше не имел никакого отношения к слюнной железе? Оказывается, после четырех-пяти раз он приобрел раздражающее действие на слюнную железу. Действие, правда, небольшое, всего 1-2 капли. Что же это такое, почему тон стал раздражителем? Почему он, хотя и не сопровождался едой, стал раздражителем? Очевидно, этот тон, повторяясь со светом, приобрел его раздражающее действие, и, в сущности, он проделал тот же процесс, который совершился тогда, когда свет получил свое раздражающее действие от сочетания с едой, которая гнала слюну. Действие такое есть действие нового условного раздражителя, и так как в данном случае он сделался таким благодаря условному раздражителю, а не безусловному (например, еда), то его можно назвать условным раздражителем второго порядка, а новый рефлекс — условным рефлексом второго порядка...

А вот заключение Павлова:

Мне представляется, что психолог при его исследовании находится в положении человека, который идет в темноте, имея в руках небольшой фонарь, освещающий лишь небольшие участки. Вы понимаете, что с таким фонарем трудно изучить всю местность. Каждому из вас,

бывавшему в таком положении, понятно, что представление, полученное от незнакомой местности при помощи такого фонаря, совершенно не совпадает с тем представлением, которое вы получите при солнечном освещении. Мы в этом отношении находимся в гораздо более благоприятных условиях. Если принять все это во внимание, то тогда можно понять, как различны шансы объективного исследования и шансы исследования психологического. Наши исследования ведутся в очень ограниченном числе лабораторий, и можно сказать, что они только что начинаются, а между тем мы уже имеем серьезный опытный анализ, так далеко проникающий и имеющий такой точный на всех своих ступенях характер. Относительно же законов психологических явлений приходится сказать, что затрудняешься, где их искать.

А сколько тысячелетий человечество разрабатывает факты психологического, факты душевной жизни человека! Ведь этим занимаются не только специалисты-психологи, но и все искусство, вся литература, изображающая механизм душевной жизни человека, а результатов этого труда — законов душевной жизни человека — мы до сих пор не имеем. И поистине вполне справедлива пословица "Чужая душа — потемки". Наши же объективные исследования сложно-нервных явлений у высших животных дают основательную надежду, что основные законы, лежащие под этой огромной сложностью, в виде которой нам представляется внутренний мир человека, будут найдены физиологами, и не в отдаленном будущем. Вот все, что мы хотели сегодня сообщить.

(Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности животных, 1923)

Павлов дал начало большому течению в психологии, развивавшемуся прежде всего в России. В последнее время в павловской школе наблюдается поворот в сторону общепсихологической про-

блематики. Уже в 1953 г., на съезде в Монреале, академик Быков, говоря о достижениях павловской школы в физиологии, выходит далеко за рамки аналитического подхода: "Павловский метод позволил перейти от анализа отдельных функций к синтетическому исследованию всех процессов, происходящих в организме, начиная с самых примитивных реакций и кончая речью и мышлением" (*La Raison*, № 7) (...).

Итак, кажется вполне возможным сближение между рефлексологией и психологией структур (...). Такое же сближение с психологией форм можно заметить у бихевиористов, у таких авторов, как Курт Левин. Поль Гийом уже указал (см. выше) на возможный союз между гештальт-психологией и бихевиоризмом. Но что же такое "бихевиоризм" или "психология поведения"? Ниже мы даем отрывок, в котором Андре Тилькен излагает "программу" Джона Б. Уотсона, основателя бихевиоризма, и его последователей.

ПРОГРАММА БИХЕВИОРИЗМА

Для бихевиориста психология человека должна строиться по образцу объективной и экспериментальной психологии животных, заимствуя из нее предмет исследований, методы, цели, так, чтобы не было двух психологических дисциплин, психологии человека и психологии животных, разделенных непроницаемой перегородкой, игнорирующих друг друга, вооруженных разными методами, радикально отличающихся друг от друга по материалу, а чтобы была одна психология, занимающая место в ряду естественных наук.

Так понятая психология занимается не душой, сознанием, разумом, а поведением, т.е. комплексом подда-

ющихся научному наблюдению реакций приспособления, которыми организм, взятый как целое, отвечает на возбудители, также поддающиеся научному наблюдению и порожденные той физической или социальной средой, где живет данный организм. Метод такой психологии — не интроспекция или ее скрытые формы, а обычное наблюдение; ее цель — не аналитическое и бесплодное описание сознания, а формулировка законов поведения, позволяющих предвидеть реакции и, может быть, создать основы для эффективного воздействия человека на человеческую природу. Психология человека станет тогда настоящей наукой, наукой конкретной, ибо она будет отталкиваться от повседневной жизни, наукой полезной и плодотворной, ибо она включится в эту жизнь и даст возможность воздействовать на человека.

Уотсон убежден в том, что психологию человека можно определить как "науку поведения", и что можно сконструировать психологическую науку, соответствующую этому определению и навсегда покончившую с дисквалифицированными понятиями сознания, содержания сознания, разума, душевных состояний, ощущений, образов и т.п. Уотсоновская формула поведения показывает, что его концепция идет именно от психологии животных и связанного с нею интереса к биологической проблематике. Уотсон говорит, что психология человека способная удовлетворить ученого, должна взять своей исходной точкой "тот наблюдаемый факт, что все организмы, человеческие и животные, приспосабливаются к среде путем врожденных или приобретенных актов аккомодации, независимо от того, совершиенно ли такое приспособление, или оно только то и может, что обеспечить данному организму выживание". Именно адаптивный характер действий человека и животных представляется Уотсону фактом фундаментального значения. Он много раз возвращался к этой мысли. Она составляет главную тему его предисловия к им же написанной *Психологии с точки зрения бихевиориста*; в книге под названием *Бихевиоризм* он ставит перед психологией как естественной наукой задачу "изучения всех возможных способов приспособления человека к среде". Очевидна биологическая

подоплека теории Уотсона, главное ударение ставящей на взаимоотношения организма и среды.

Акты приспособления — такова, по Уотсону, вторая предпосылка научной психологии — вызваны возбудителями. Возбудители, которые можно объективно исследовать, а не душевные состояния, идеи, намерения, желания и пр., побуждают организм к включению реакций приспособления. Поведение можно определить как совокупность адаптативных реакций на вызывающие их возбудители. Таким образом, психология не что иное, как исследование пары возбудитель — реакция. И эта формула, равно применимая к самому сложному и высокоорганизованному поведению и к поведению простейшему, есть *механическая схема*, ибо, с одной стороны, отношение возбудителя и реакции равнозначно связи между причиной и следствием, а, с другой стороны, адаптация, по мысли Уотсона, является возвращением в состояние равновесия, разрушенное или нарушенное возбуждением.

(Le Behaviorisme, 1942)

Ни бихевиоризм, ни рефлексология, ни даже гештальтпсихология не получили такого распространения, как психоанализ. Это единственная теория, ставшая всеобщим достоянием. Нет сомнения, что у этой популярности есть причины и вненаучного характера. Но и с точки зрения чисто научной, с точки зрения психологии, нужно сказать, что психоанализ был величайшим событием этого столетия.

Его, однако, нельзя поставить в один ряд с теориями, о которых говорилось выше. Психоанализ, прежде всего, — частное открытие, метод, признающий границы своего применения. Фрейд набросал, правда, общую теорию психической де-

ятельности, — но мы увидим, что сам он приписывал ей гораздо меньше значения, чем фактам и результатам, которые легли в ее основу. Психоанализ не представляет собой общей теории психической деятельности, это комплекс определенных открытых, касающихся отношений между сознанием и бессознательным в человеке. Точно говоря, следовало бы называть термином "психоанализ" лишь конкретную терапию психических заболеваний, в особенности неврозов; эта терапия и дала толчок созданию психологической доктрины. И метод и доктрину разработал Зигмунд Фрейд.

Разумеется, не Фрейд открыл бессознательное, о существовании которого знали философы от Платона до Лейбница. Но Фрейд открыл, что бессознательное вторгается в такие области органической и сознательной жизни, которые, казалось раньше, были для него непроницаемы; он открыл природу бессознательного; он первым оценил его значение.

В книге *Моя жизнь и психоанализ* Фрейд сам излагает условия и этапы своего открытия. Врач, невролог, в начале карьеры (позже он признается, что в то время ничего не понимал в неврозах), в Париже, под влиянием Шарко, начинает интересоваться психиатрией. Вскоре, уже в Вене, в сотрудничестве с Брейером, он применяет гипноз для лечения истерии и называет свой метод *катарсисом*.

ОТКРЫТИЕ ПСИХОАНАЛИЗА

1. Катарсис

Еще до того, как я поехал в Париж, Брейер сообщил мне свои наблюдения над случаем истерии, которым он занимался от 1880 по 1882 год, применяя особый метод лечения, позволивший ему собрать новые данные об этиологии и значении симптомов истерии. В то время работы Жанэ были еще в будущем. Брейер несколько раз перечитал мне отрывки из истории болезни своей пациентки, и у меня возникло впечатление, что никогда еще не сделан был такой шаг к пониманию невроза. Я решил поделиться этими выводами с Шарко и сделал это по приезде в Париж. Мой учитель, однако, не проявил никакого интереса, когда я начал об этом разговор, так что я уже не вернулся к этой теме и перестал ею заниматься.

Вернувшись в Вену, я вновь обратил внимание на наблюдения Брейера и попросил его дать мне дополнительные подробности. Пациенткой Брейера была молодая девушка, очень образованная и незаурядно одаренная, заболевшая во время болезни ее отца, которого она нежно любила и за которым ухаживала. Когда Брейер занялся ею, она являла весьма путанную клиническую картину: приступы паралича, сопровождаемого судорогами, психическая заторможенность и помутнения сознания. Случайное наблюдение позволило врачу убедиться в том, что существовала возможность освободить девушку от одного из этих психических расстройств, — если побудить ее выразить словами те аффективные фантазмы, которые владели ею в данный момент. Руководствуясь этим наблюдением, Брейер разработал метод лечения пациентки. Он погружал ее в состояние глубокого гипнотического сна и всякий раз побуждал ее рассказывать о том, что ее угнетало. После того, как состояния депрессивной спутанности были, благодаря этому методу устранены, Брейер применил его, чтобы снять заторможенность и освободить больную от симптомов телесного

расстройства. Так же, как и другие больные, наяву девушка не могла объяснить, как начались эти симптомы, и не находила никакой связи между ними и каким-либо переживанием из своего прошлого. Под гипнозом же она немедленно находила такие связи. Выяснилось, что все симптомы восходили к событиям, которые произвели на нее большое впечатление и произошли в то время, когда она ухаживала за больным отцом.

Итак, симптомы имели смысл и соответствовали остаточным явлениям или реминисценциям этих аффективных ситуаций. Обычно происходило следующее: находясь у постели отца, девушка подавляла какие-то мысли или влечения, вместо которых, представляя их, позже возникал определенный клинический симптом. Как правило, симптом являлся не последствием одной из таких "травмирующих" сцен, а результатом сложения многих аналогичных ситуаций. Когда перед больной, погруженной в гипнотический сон, в галлюцинаторном виде представляло воспоминание о такой ситуации, и когда ей таким образом удавалось довести до конца подавленный в прошлом акт, свободно проявляя свое чувство, тогда симптом исчезал и в дальнейшем не появлялся. Так Брейеру удалось, после долгого и упорного труда, ликвидировать у своей пациентки все симптомы болезни.

(*Selbstdarstellung*, 1925)

Речь в то время шла, как мы видим, только о терапии. Затем Фрейд задает себе вопрос о причинах неврозов и приходит к выводу об их половом происхождении.

2. Половая жизнь и невроз

Теория, которую я пытался построить в *Очерках*, оставалась очень неполной; особенно плохо была разработана проблема этиологии, вопрос о том, на какой почве зарождается патогенный процесс. Быстро нака-

плывавшиеся опыты показали мне, что явление невроза скрывало действие не каких-то неопределенных аффектов и эмоций, а всегда — эмоций, связанных с половой жизнью, либо переживаемых в данный момент половых конфликтов, либо последствий половых конфликтов, пережитых раньше. Я отнюдь не был подготовлен к такому результату моей работы, я не ожидал его, подходя к изучению неврозов с полной наивностью. В 1914 г., начав писать *К истории психоаналитического движения*, я вспомнил о некоторых утверждениях Брейера, Шарко и Хробака, благодаря которым я мог бы прийти к моим выводам гораздо раньше. Но в свое время я не понял, что таилось в словах этих выдающихся исследователей: они сказали мне больше, чем знали сами, и чем согласились бы открыто утверждать. Их слова бездеятельно лежали во мне до тех пор, пока не всплыли на поверхность под видом собственного моего домысла при работе над катарсисом. Я не знал тогда и того, что, связав истерию с половой жизнью, я вернулся к самой древней эпохе медицинской науки и воскресил традицию Платона. Об этом я узнал гораздо позже, из статьи Хавелока Эллиса.

Под влиянием моей удивительной находки я решился на шаг, чреватый последствиями. Оставив область истории, я принялся за исследование половой жизни 'неврастеников', которые во множестве приходили ко мне на прием. Этот специфический интерес привел к снижению того успеха, который я имел благодаря врачебной практике, зато принес мне уверенность в правильности моей мысли, уверенность, не ослабшую и поныне, спустя более тридцати лет. Нужно было преодолеть много лжи и уверток, но в конечном счете оказывалось, что у всех больных встречались серьезные "отклонения" половой функции. Учитывая, с одной стороны, большое число таких отклонений, а, с другой, большое число случаев неврастении, совпадение между ними само по себе не могло, конечно, быть убедительным доказательством. Но я не остановился на констатации простого факта совпадения. Более тонкие наблюдения за хаосом клинических

случаев, подведенных под название неврастении, позво-лили мне выделить два принципиально различных типа, которые часто появлялись в смешанном виде, но случались и в виде чистом.

В одном из типов невроза центральным явлением был приступ страха, со всеми своими эквивалентами,rudиментарными формами и хроническими субSTITUTивными симптомами; поэтому тип этот я назвал *неврозом страха*. Название *неврастении* я оставил для второго типа невроза. Проделав дифференциацию, было легко установить, что каждому из двух типов соответствовала в качестве этиологического фактора особая аномалия половой функции (*coitus interruptus*, неудовлетворенное возбуждение, половое воздержание при неврозе страха; усиленная мастурбация, повторяющиеся поллюции при неврастении). В несколько особо поучительных случаях, при удивительном процессе изменения клинической картины из одного типа в другой, оказалось возможным показать, что этому изменению давало толчок изменение образа половой жизни. Если удавалось устраниТЬ данное отклонение и вернуть пациента к нормальной половой жизни, состояние его значительно улучшалось.

Именно таким путем я пришел к признанию неврозов расстройством половой функции, к признанию того, что называется собственно неврозом, — непосредственным токсическим проявлением такого расстройства, того же, что называется психоневрозом, — психическим выражением полового расстройства. Как медик, я был удовлетворен таким решением проблемы. Я надеялся, что мне удалось заполнить крупный пробел в медицине, не желающей признавать для такой важной биологической функции других заболеваний, кроме последствий инфекции или грубых анатомических повреждений.

(*Там же*)

Однако, сама терапия меняется, а это ведет к изменению теории. У Фрейда появляется мысль о

замене гипнотического сна состоянием, при котором пациент, оставаясь наяву, полностью поддается воле врача. Только тогда он обнаруживает силы, вытеснившие в бессознательное то, что психоаналитик старается вернуть на поверхность. Рождается теория вытеснения, а с ней -- психоанализ.

3. Вытеснение

Мои ожидания подтвердились, я освободился от необходимости гипноза, новая техника, однако, модифицировала и работу катарсиса. Гипноз скрывал некое взаимодействие сил, которое проявлялось ныне и понимание которого дало прочную основу моей теории.

Как получалось, что больные забывали так много фактов из своей внешней и внутренней жизни, и затем вспоминали их, когда я применял к ним вышеописанный метод? Пользуясь наблюдениями, я смог дать новый ответ на этот вопрос. Забытые факты были тягостными, или пугающими, или мучительными, или стыдными с точки зрения данного индивида. Объяснение было очевидным: именно поэтому факты, о которых идет речь, забывались, т.е. не оставались в сознании. Для того, чтобы они вернулись в сознание, следовало преодолеть в больном нечто, оказывающее сопротивление вмешательству врача. Нужно было большое усилие, чтобы подавить это сопротивление. Требуемое от врача усилие менялось в зависимости от больного и росло прямо пропорционально тем трудностям, которые испытывал пациент при попытках вспомнить забытое. Ясно, что усилие врача и было мерой *сопротивления* больного. Установив это, мне осталось найти для моего опыта словесную формулировку. Так возникла теория *вытеснения*.

Теперь оказалось возможным без труда восстановить ход патогенного процесса. Пользуясь простым примером, можно сказать, что в какой-то момент в психической жизни возникает отдельная тенденция, которой

противодействуют другие мощные тенденции. Зарождается **конфликт**, который в принципе должен развиваться следующим образом: две динамические силы – назовем их инстинкт и сопротивление – борются между собой, причем сознание принимает деятельнейшее участие в конфликте, борьба длится некоторое время; наконец, инстинкт выталкивается и лишается своего энергетического заряда. Таков нормальный процесс. Но при неврозе, в силу еще невыясненных причин, конфликт решается иначе. Можно сказать, что "Я" отступает после первого же столкновения с предосудительной инститивной эмоцией, закрывает ей доступ к сознанию и к непосредственной моторной разрядке, но в результате эмоция эта сохраняет весь свой энергетический потенциал. Я назвал этот процесс **вытеснением**, он был совершенно новым явлением, ничто похожее никогда еще не было распознано в психической жизни. Процесс вытеснения представляет собой, разумеется, элементарный защитный механизм, который можно сравнить с попыткой к бегству, механизм, опережающий нормальное разрешение конфликта с помощью акта суждения. Первый акт вытеснения ведет и к другим последствиям. Во-первых, "Я" вынуждено защищаться перед натиском вытесненной эмоции, делая постоянные усилия, образуя **контр-потенциал**, и тем самым теряя часть своего энергетического запаса; затем, **вытесненное**, теперь – **бессознательное**, может искать обходные пути для самовыражения и для самоудовлетворения, довольствуясь заменителями и таким образом сводя к нулю успех вытеснения. В конверсионной истерии таким обходным путем может стать иннервация тела: вытесненная эмоция прорывается наружу в той или другой точке тела и порождает **симптомы**, являющиеся продуктом компромисса. В действительности это и есть заменители удовлетворения, природа и объект которых деформированы сопротивлением "Я".

Учение о вытеснении стало красногольным камнем понимания неврозов. Задачу терапии следовало определить по-новому, не как "разрядку" аффекта, сбившегося на ложный путь, а как раскрытие вытеснений и их

разрешение актом суждения, причем последний может заключаться либо в принятии, либо в осуждении того, что прежде выталкивалось за пределы сознания. Учитывая новое положение вещей, я назвал новый метод исследования и лечения не *катарсисом*, а *психоанализом*.

(*Там же*)

Итак, психоанализ можно считать, прежде всего, своеобразной исповедью, вызванной и направляемой врачом, которому поддается больной, раскрывая мысли, желания, воспоминания, тягостные или предосудительные, и поэтому вытесненные и ставшие бессознательной причиной болезни. Задание заключается в том, чтобы *высвободить вытесненное* (часто -- в раннем детстве) и тем самым прекратить его вредное действие. Ибо, согласно центральной идеи Фрейда, неосознанное подавление воспоминаний и влечений -- вредно, а их осознание ведет к освобождению.

Однако, психоанализ -- не только лишь метод управляемой интроспекции. Он дополняется анализом и критикой некоторых объективных актов поведения, смысл которых ускользнул от внимания традиционной психологии. В частности, мы имеем в виду сны (а также некоторые ошибочные действия, такие, как ляпсус и пр.).

ТОЛКОВАНИЕ СНОВИДЕНИЙ

Психоанализу удалось прийти к результатам, будто бы лишенным практического значения, а в действительности ведущим к пересмотру многих позиций, казалось бы незыблемо установленных в ходе развития науки.

Психоанализ дал возможность доказать, что сны имеют смысл, и угадать этот смысл. В классической древности снам еще приписывали большое значение, считая их предсказаниями будущего. Современная наука, напротив, не желала и слышать о снах, изгнала их в область суеверий, объявила их простым "телесным" актом, своего рода судорогой глубоко спящей психики. Казалось немыслимым, чтобы ученый, опубликовавший ряд серьезных научных работ, мог выступить как "толкователь снов". Но можно было не обращать внимания на презрительное отношение к снам, можно было подойти к ним, как к непонятым невротическим симптомам, как к навязчивой или бредовой идее, можно было, отвлекаясь от явного содержания сна, путем свободных ассоциаций рассматривать его отдельные образы, — и тогда можно было прийти к совсем иным результатам. Бесчисленные ассоциации видящего сон обнаруживали комплекс мыслей, который никак нельзя было назвать бессмысленным или несвязанным, который был полноценным психическим актом, и который лишь частично, в плохо понятом и искаженном виде был передан в сновидении, чаще всего, как своеобразный перевод на язык зрительных образов. Этот комплекс *латентных мыслей сновидения* составляет смысл сна, явное же его содержание — не более, чем иллюзия, фасад; истину можно было обнаружить посредством изучения ассоциаций, но не при помощи интерпретации сна.

На этом этапе возникал ряд вопросов: существуют ли какие-то причины образования снов, в каких условиях они образуются, какими путями латентные мысли сновидения, всегда полные смысла, преображаются в сон, зачастую бессмысленный? (*Die Traumdeutung*). В работе *О толковании сновидений*, опубликованной в 1900 году, я пытался ответить на эти вопросы. Здесь я могу лишь очень бегло резюмировать мои изыскания в этой области. Изучая мысли, определенные в результате анализа сновидения, мы ясно видим, что одна из них резко отличается от остальных, понятых и хорошо знакомых тому, кто видел сон. Понятные мысли есть не что иное, как остатки жизни наяву (дневные остаточные

явления); в изолированной же мысли можно распознать желание, зачастую совершенно чуждое пациенту в бодрствующем состоянии, шокирующее его до такой степени, что он отрицает его с удивлением или негодованием. Это желание и есть формирующий элемент сновидения, оно поставляет энергию, необходимую для образования сновидения, и пользуется при этом дневными остаточными явлениями как материалом. Так образованное сновидение представляет ситуацию, в которой данное желание удовлетворяется, сон является *реализацией этого желания*. Описанный процесс был бы невозможен, если бы ему не благоприятствовало нечто, присущее природе и самому состоянию сна. Основное условие сна заключается в концентрации "Я" на желании спать, что подразумевает отключение энергетического заряда от других жизненных интересов. А поскольку в то же время отсекаются пути, ведущие к моторным действиям, "Я" может уменьшить усилие, нужное ему обычно для поддержания вытеснения. Однако вытесняющее "Я" не устраниется целиком во время сна, оно только ослабляется. Часть его продолжает действовать и принимает вид цензуры сна, запрещающей бессознательному желанию проявиться в своей действительной форме. Ввиду строгости цензуры, латентные мысли сновидения модифицируются и смягчаются, меняя до неузнаваемости предосудительный смысл сновидения. Таково объяснение *сонной деформации*, определяющей самые характерные черты явного сновидения. Поэтому можно с основанием утверждать, что сновидение является *реализацией (скрытой) желания (вытесненного)*. Мы видим, что сон построен как невротический симптом, представляя собой компромисс между требованиями инстинктивного вытесненного желания и сопротивлением осуществляющей цензуру инстанции "Я". Близкий симптуму по генезису, сон также непонятен, как и симптом, и также требует интерпретации.

(*Там же*)

От психоанализа – метода лечения и свода экспериментальных данных следует отличить психоанализ как теорию. Своим открытиям Фрейд попытался дать – и это естественно -- обобщающее толкование. Обычно, однако, теория его понимается не вполне правильно, в ней слишком часто видят жесткую схему. Так, например, Фрейд сформулировал теорию полового происхождения неврозов, и в связи с этим, его упрекали в *пансексуализме*, в преувеличении значения половой жизни. В действительности, этот упрек бьет мимо цели, поскольку сексуальность (либидо) понимается при этом в гораздо более узком смысле, чем придает ей сам Фрейд. В *Моей жизни и психоанализе* он пишет:

”Сексуальность, на мой взгляд, следует оторвать от слишком тесной связи с половыми органами и понимать как телесную функцию, охватывающую весь организм, и направленную, в первую очередь, на наслаждение, а лишь затем -- на размножение. Кроме того, половыми эмоциями я считаю все нежные или дружественные эмоции, для которых наш обиходный язык использует слово ”любить” во всех оттенках его значений”.

В нижеследующем отрывке Фрейд четко разграничивает половую деятельность, либидо, и ”Я” которое противопоставляет принципу наслаждения принцип реальности.

ЛИБИДО И "Я"

Стоило психоанализу рассматривать то или иное психическое явление как производное от половых тенденций, сразу же слышались гневные возражения о том, что человек – это не только половой инстинкт, что в психической жизни есть стремления и интересы, не имеющие полового характера, что нельзя "все" выводить из половой деятельности и т.п. И вот, я могу сказать, что нет ничего более утешительного, чем согласиться, хотя бы один только раз, со своими противниками. Психоанализ никогда не забывал, что в человеке есть и не половые влечения. Все здание психоанализа возведено на принципе разделения между влечениями полового характера и влечениями, относящимися к "Я". Психоанализ, не дожидаясь возражений, утверждал, что неврозы являются результатом не сексуальности, а конфликта между ней и "Я"...

Следует отметить, что половые влечения и инстинкт самосохранения ведут себя по-разному перед лицом реальной необходимости. Инстинкт самосохранения и все, что с ним связано, лучше поддается воспитанию; он рано учится подчиняться необходимости и в своем развитии применяться к требованиям реальности. Это понятно, если учесть, что иначе он и не может получить те нужные ему объекты, без которых индивиду угрожает гибель. Гораздо труднее воспитать половое влечение, которое вначале вообще не нуждается в объекте, игнорирует эту потребность. Оно ведет, так сказать, паразитическое существование, связанное с жизнью других органов, и способно найти авто-эротическое удовлетворение, не выходя за пределы тела индивида. Тем самым половое влечение ускользает от воспитующего влияния реальной необходимости, у большинства людей сохраняя – в некоторых отношениях, на протяжении всей жизни – свой произвольный, капризный, строптивый, "загадочный" характер. Прибавим к этому, что воспитание становится невозможным в тот самый момент, когда половые потребности достигают у молодого индивида высшей степени интенсивности...

Нет сомнения, что с начала и до конца эволюции половых влечений, они остаются средством получения наслаждения и выполняют эту функцию, не ослабевая. Такова же в начале и цель влечений "Я". Но под воспитующим влиянием необходимости тенденции, свойственные "Я", подвергают модификации сам принцип наслаждения. Перед ними встает задача избежать страдания, задача не менее важная, чем поиски наслаждения. "Я" учится, что необходимо иногда отказываться от немедленного удовлетворения, необходимо откладывать удовольствие, терпеть некоторые неприятности и совсем отречься от некоторых источников наслаждения. Так воспитанное "Я" становится "рассудительным", выходит из подчинения принципу наслаждения и следует *принципу реальности*, цель которого, по сути дела, тоже наслаждение, пусть ослабленное и отдаленное во времени, но зато надежное благодаря своей связи с действительностью и соответствуя ее требованиям. Преображение принципа наслаждения в принцип реальности составляет один из важнейших этапов в развитии "Я".

(*Vorlesungen zur Einführung
in die Psychanalyse, 1917*)

Критике подвергалась и фрейдовская теория эволюции инстинктов (выделяющая фазу первоначального автоэротизма, фазу буккальную, анальную и т.п.), и труд о *Метапсихологии или топике психической жизни*, где различаются три инстанции психики: Я (собственно личная инстанция), оно (резервуар влечений) и сверх-Я (идеальный образ личности). Но Фрейд сам предупреждал, что "такого рода построения принадлежат к умозрительной надстройке над психоанализом", и что "каждую часть этой надстройки, без вреда и сожаления, можно устраниТЬ или заменить другой, как только будет доказана ее несостоятельность"

(Моя жизнь и психоанализ). Фрейд, впрочем, часто менял свою общую классификацию инстинктов. Самые последние его заключения даны в опубликованном уже посмертно *Очерке психоанализа*.

Гений Фрейда оставил свою печать на всей психологии нашего времени. Научная плодотворность психоанализа так же несомненна, как его успех у широкой публики и его влияние на литературу. Но и сопротивление психоанализу было упорным (в Австрии и Германии он долго оставался под запретом, и США стали первой страной, открывшей ему доступ в университеты, в 1909 году). Революционные открытия фрейдовской школы задели многие предрассудки, и этические, и эстетические, ибо "общество не любит, когда ему напоминают о скабрезности его собственных основ".

Но те же причины, которыми объясняется сопротивление психоанализу, обеспечили и его успех. Он касается непосредственно всех нас, и каждого приглашает испытать его на самом себе... Исследование бессознательного, этой запрещенной и опасной территории, увлекает тех, кто стремится к освобождению от моральных предрассудков, тех, кто склонен внимать голосу "принципа наслаждения", или просто тех, кто ищет эффектных скандальных развлечений; являясь темой для светской беседы, психоанализ может служить и путеводителем для литературных путешествий в неизведанные края человеческой психики, -- для Пруста, Жида, Джойса, сюрреалистов...

Но подчеркнем еще раз, что сама по себе научная плодотворность этой теории оправдывает ее репутацию. Как терапия, психоанализ сдал экзамен: он способен лечить. Как общая концепция, он сделал решающий вклад в современную психологию, поддержавшую его основные выводы и повернувшуюся в том же направлении: возвращая человеку потерянное им бессознательное, новая психология раскрывает глубинные содержания, составляющие смысл и реальность внешних форм и явных содержаний, и восстанавливает человека в его целостности и единстве.

Фундамент современного психоанализа, называемого также *глубинной психологией*, заложен Фрейдом, но в постройке здания принимали участие многие его ученики и последователи, в своих заключениях разошедшиеся с учителем. Адлер порывает с Фрейдом в 1911 году, Юнг -- в 1915.

Учившийся у Фрейда в Вене Альфред Адлер отбросил теорию половой этиологии неврозов. Главная его заслуга состоит в разработке понятия "комплекс неполноценности", прочно вошедшего в научный обиход. Именно Адлер стоит у истоков американской школы психоанализа, где часто принимается общественный генезис неврозов и, в связи с этим, большая роль отводится комплексу неполноценности.

ВОЛЯ К ВЛАСТИ И КОМПЛЕКС НЕПОЛНОЦЕННОСТИ

Задавшись целью не критиковать, не возражать, а просто изложить мою точку зрения, позволю себе из всего ценного и плодотворного, что создал Фрейд, выделить три фундаментальных тезиса, которые, на мой взгляд, ошибочны и опасны, — опасны тем, что могут преградить путь к истинному пониманию характера неврозов. Первый тезис гласит, что *либидо является источником и действительной причиной появления невроза*. И действительно, несравненно более часто, чем в нормальном психическом состоянии в неврозе обнаруживается наличие *невротической целенаправленности*, определяющей и управляющей чувством наслаждения, его тональностью и интенсивностью; невроз показывает, что невротик стремится к наслаждению, так сказать, здоровой частью своей психики, в то время как невротическая ее часть преследует более "высокие" цели. Но если придать слову "либидо" то очень общее и расплывчатое значение, которое связывается со словом "любовь", то мы сможем, умело оперируя этими двумя словами и придав им достаточно общий смысл, если не объяснить, то по крайней мере описательным путем показать, что все происходящее во вселенной имеет своей первопричиной либидо. Может казаться и вправду, что все человеческие желания и реакции наполнены либидо, на самом же деле мы видим в них только то, что сами туда вложили. Последние по времени работы фрейдовской школы производят впечатление, что теория либидо приближается к нашей точке зрения, основанной на чувстве зависимости по отношению к коллективу и на поисках личного идеала. Если наше впечатление соответствует истине, можно лишь приветствовать эту эволюцию взглядов, надеясь, что она облегчит нам понимание интересующих нас фактов.

Мы обнаружили, что конечная цель каждого невроза состоит в *преувеличенном ощущении личности*, простоявшей же формой такового можно считать *преувеличение*

ченное утверждение своей мужественности. Формула: "хочу быть полноценным" представляет собой ведущую фикцию – "фундаментальную апперцепцию", по терминологии Авенариуса – всех неврозов, при которых такая формула кажется ценностью несравненно большей, чем при нормальном психическом состоянии. Либидо, половое влечение, извращенные наклонности, независимо от своего происхождения, подчиняются той же ведущей идеи. Ницшеанские "воля к власти" и "воля к видимости" выражают, в сущности, то же, что и наша концепция, приближающаяся кроме того и к идеям Фере (Fére) и более ранних авторов, согласно которым чувство наслаждения выражает ощущение власти, чувство же неудовлетворенности называется ощущением беспомощности.

Второй фрейдовский тезис, который мне кажется ошибочным, – это концепция половой этиологии неврозов. К этой идеи близко подошел, – можно сказать, коснулся ее, – Пьер Жанэ (Janet), поставив перед собой вопрос: "не является ли половое ощущение центром кристаллизации всех остальных психологических синтезов?" Дело в том, что употребление образов, связанных с половой деятельностью, двусмысленно; двусмысленность вводит в заблуждение многих, и, в первую очередь, невротиков. У мистиков, наподобие Бадера, часто встречаются такие обманчивые образы, и сам язык наш, с его тяготением к образным выражениям, способен иногда вывести на ложный след доверчивого наблюдателя. Но психолог не должен стать жертвой обмана. Главная причина полового содержания невротических явлений кроется в абстрактном противопоставлении "мужественное – женственное", и само это половое содержание – видоизмененная форма мужественного акта протеста. Для невротика – в его воображении и в его жизни – у полового влечения одна цель: мужественность, – можно сказать, что мы имеем дело с одержимостью. И вся картина полового невроза, по сути дела, не что иное, как символ; она отражает, так сказать, расстояние, отделяющее пациента от его фиктивной конеч-

ной цели — мужественности, — и говорит о средствах, которыми он надеется преодолеть это расстояние или же сохранить его. Удивительно, что такой тонкий исследователь символического в нашей жизни, как Фрейд, не различил символики в половых представлениях, не увидел в половых органах всего лишь жаргона, всего лишь средства для выражения своих чувств.

Непонимание Фрейда объясняется, по-видимому, тем положением, которое мы считаем его третьей ошибкой, а именно — гипотезой о давлении на невротика его детских желаний, главным образом желаний кровосмесительных, которые всплывают на поверхность по ночам (теория сновидений) и нередко наяву, при наличии некоторых обстоятельств. В действительности детские желания сами подвержены давлению конечной цели, они сами несут на себе печать включенной в психический уклад ведущей идеи, и желания эти, по закону экономии мысли, прекрасно подходят для разного рода символических манипуляций. Больная девушка с доминирующим чувством острой неуверенности, которая на продолжении всего своего детства искала поддержку у отца, и пыталась обратить на себя все его нежные чувства, отобрав их у матери, такая девушка может иногда принять свои симптомы за проявление кровосмесительного влечения, за желание стать женой собственного отца. Но конечная цель ее состояния уже была задана, воздействие этой цели уже ощущается. Чувство неуверенности покидает ее только рядом с отцом. Всякий раз, при появлении чувства неуверенности, развивающиеся психомоторные навыки, бессознательная память, заставляют ее повторять то же действие: искать убежища в близости к отцу, как будто бы она была его женой. Рядом с отцом к ней вновь возвращается ощущение личности, которое и составляет для нее конечную цель и которое восходит к ее детскому идеалу мужественности. Словом, она рядом с отцом обретает компенсацию своего ей ощущения неполноценности. И поведение ее целиком символично, когда она всячески стремится избежать замужества: в брачной жизни ей мчится угроза

ее чувству личности, ей видятся будущие жизненные трудности, несравнимые с безопасным существованием под крыльшком отца, — и вот она изо всех сил борется с притягательностью мысли о замужестве и продолжает искать безопасность там, где она была всегда, — рядом с отцом...

... Эти критические замечания позволяют предугадать наш ответ на вопросы, возникающие в связи с неврозами: каковы причины невротических явлений? Почему пациент желает быть полноценным в своей мужественности и не перестает искать тому подтверждение? Откуда у него берется сильнейшая потребность экзальтации чувства личности? Почему он пользуется такими, а не иными средствами, почему прилагает столько усилий, чтобы обеспечить свою безопасность? На наш взгляд, объяснение всех этих фактов самое простое: толчком к развитию невроза является тягостное чувство неуверенности и неполноты, вызывающее непреодолимое желание найти цель, способную сделать жизнь терпимой, придать ей целенаправленность, способную быть источником спокойствия и безопасности. Нам кажется, что суть невроза составляет непрерывное и преувеличенное использование тех психических средств, которые находятся в расположении данного индивида. И главным таким средством можно назвать вспомогательные условные построения, созданные мыслью, волей или действием.

Совершенно очевидно, что и психическая организация, находящаяся в состоянии такого напряжения, и самый субъект, стремящийся с такой интенсивностью подчеркнуть ценность своей личности, не могут легко подчиниться требованиям общественной жизни, независимо от тех или иных нервных симптомов, которые могут казаться однозначными и банальными. Нервный субъект настолько одержим сознанием своей уязвимости, что, не догадываясь об этом, мобилизует все свои силы для создания идеальной воображаемой надстройки, призванной обеспечить ему укрытие и безопасность. И, по мере того, как подвигается эта работа, восприим-

чивость субъекта растет, он замечает то, что скрыто от других, преувеличивает меры предосторожности, при-выкает анализировать все возможные последствия любого поступка задолго до его совершения, заставляет себя все предусматривать, заглядывая в будущее гораздо дальше, чем все другие; он становится мелочен, ненасыщен, склон на проявление чувств, делает все для того, чтобы раздвинуть во времени и в пространстве границы своего влияния и своей власти. А это все ведет к потере объективности и внутреннего спокойствия, возможных лишь в состоянии психического здоровья и при нормальной деятельности. Субъект теряет доверие к себе и к другим; зависть, злоба, агрессивные и жестокие наклонности берут верх и, освобождая их, он надеется обеспечить себе превосходство над окружающими. Бывает же, что он силится подчинить себе окружающих, на-девая маску преувеличенного повиновения, симулируя послушание и покорность, иногда доходящие до настоящего мазохизма. Но и симптомы, связанные с экзальтированной деятельностью, и симптомы, связанные с притворной пассивностью, являются уловками для до-стижения фиктивной цели: волей к власти, стремлени-ем поставить себя "выше" других, утвердить свою му-жественность, свою полноценность.

(*Über den nervösen Charakter, 1921*)

Важную роль в развитии психоанализа сыграл Карл Юнг, глава шюрихской школы. Анализи-руя спор Фрейда и Адлера о причинах невроза, Юнг сформулировал главный принцип *характерологии*. Если возможно настолько различное тол-кование генезиса неврозов, значит, невротики различаются по своему *темпераменту*, и та же раз-ница темпераментов влияет и на тех, кто невро-зы изучает. Существуют типы интровертирован-ные и типы экстравертированные. Фрейд, кото-

рый сам по своему темпераменту экстравертированный тип, заметил только последних. Адлер, тип интровертированный, -- только первых. Все это Юнг объясняет в нижеприведенном отрывке.

ИНТРОВЕРСИЯ И ЭКСТРАВЕРСИЯ

Нет никаких оснований полагать, что в своей медицинской практике Адлер встречался со случаями невроза, принципиально отличавшимися от случаев, которые лечил Фрейд. Наоборот, кажется очевидным, что и у того, и у другого клинический материал аналогичен. Различны были сами исследователи, склад их ума, одни и те же вещи они видели под разным углом, потому-то и разработали они диаметрально противоположные теории.

Адлер видит и представляет себе, каким образом субъект, чувствующий свою неполноценность, старается обеспечить свое мнимое превосходство над окружением путем "актов протеста", "построений" и т.п. уловок, причем средства эти он пускает в ход в равной степени перед родителями, учителями, начальниками, властями, перед всеми, к кому он обращается в трудном положении или с целью "приспособления" к общественному укладу, словом, при каждом столкновении с каким-либо препятствием. В качестве одного из используемых субъектом средств Адлер называет и сексуальность. Такая концепция очень сильно подчеркивает роль субъекта, тогда как значение объекта уходит в ней далеко на задний план. Объект почти даже не принимается во внимание как потенциальный носитель угнетающих тенденций, направленных против субъекта. Думаю, что не ошибусь, предполагая, что любовь и все, что с ней связано, а также другие желания, направленные на объект, имеют и в глазах Адлера важное значение, но в его теории неврозов им отводится гораздо меньше места, чем в теории, построенной Фрейдом, где они играют центральную роль.

Последний, напротив, видит и мыслит своих пациентов в постоянной зависимости от важных жизненных

объектов и в постоянной взаимосвязи с ними. Значительную роль играют мать и отец; по Фрейду, они есть те первичные обусловливающие потенциальности, к которым можно свести самым непосредственным образом – как следствие к причине, – все то, что влияет на жизнь больного. Центральное место в теории Фрейда занимает понятие перенесения, т.е. особых отношений, устанавливающихся между больным и врачом. Человек всегда стремится к какому-то объекту, обладающему вполне определенными атрибутами или же, наоборот, защищается перед объектом, причем и стремления и защиты, все они осуществляются в согласии с той схемой человеческих отношений, которая оформилась в раннем детстве по образцу отношений отца и матери между собой и их обоих с субъектом. Для самого же субъекта характерна прежде всего слепая жажда наслаждения и удовлетворения, жажда неопределенная, приобретающая конкретные качества только в силу направленности на конкретный объект. Значительны у Фрейда именно объекты, и определяющими силами представляются почти исключительно объекты, тогда как субъект удивительно нерешителен, практически оставаясь лишь источником жажды наслаждения и жертвой страха. Как мы уже сказали, Фрейд видит немало различных "инстинктов Я" и уже эта терминология сама по себе подчеркивает огромную разницу между его представлением о субъекте и представлением о субъекте как детерминирующей силе в концепции Адлера.

Нет сомнения, конечно, что оба исследователя видят субъект в тесной взаимосвязи с объектом. Но как различны углы зрения, под которыми они наблюдают эту связь! Главный упор у Адлера – на роль субъекта, целиком поглощенного попытками обеспечить свою безопасность и получить контроль над окружающими его объектами и вещами. У Фрейда же весь упор переносится на объекты, которые, в силу своих специфических качеств, благоприятствуют или мешают гедоническим стремлениям субъекта.

Причиной такого расхождения не может быть ничто иное, как разница темпераментов, контраст между двумя складами человеческой психики, между типами, для одного из которых источником детерминирующих сил является субъект, а для другого – объект. Промежуточная позиция, более или менее совпадая с голосом здравого рассудка, усмотрела бы в деятельности человека влияние в равной степени и объекта, и субъекта. На такое возражение наши исследователи ответили бы, несомненно, что их теории занимаются не объяснением психологии нормального человека, а неврозами. Если мы правильно видим разницу во взглядах двух ученых, оставалось бы пожелать, чтобы Фрейд применил для лечения некоторых своих невротических пациентов методы Адлера, и наоборот, чтобы Адлер иногда использовал в своей практике концепции своего учителя. Ни один, ни другой этого, однако, не сделали.

Констатировав дилемму, я поставил себе следующий вопрос: существует ли по меньшей мере два разных человеческих типа, из которых один связан больше с объектом, чем с самим собой, а другой – больше с собой, чем с объектом? Можно ли предположить, что наблюдатель, принадлежащий к одному из этих типов, видит одно, а наблюдатель другого типа – другое, и выводы их, равно основанные на наблюдении, будут противоречить друг другу? Как я говорил выше, нельзя думать, что судьба или случай повинны в том, что больные одной типологической группы обращались всякий раз к врачу как раз такого же типа. Правда, я сам с некоторым удивлением убедился, на моем опыте и на опыте коллег, что есть случаи, когда врач сразу же чувствует уверенность в себе, и случаи, которые кажутся ему гораздо менее понятными и близкими. Для правильного лечения решающее значение имеет возможность установить правильные отношения между врачом и больным. Если в сравнительно короткое время отношения естественного доверия не налаживаются, больному лучше обратиться к другому врачу. Я лично никогда не колебался направить к знакомому мне врачу тех пациентов, с которыми я чувствовал мало общего, или которые не

возбуждали во мне симпатии. Делал я это в интересе больного, ибо был уверен, что такому пациенту я не смог бы дать всего, что в моих силах. Каждый из нас в чем-то ограничен, и обязанность врача, а особенно психотерапевта, — никогда не терять из виду своей ограниченности. Слишком большое несовпадение характеров, а тем более их несовместимость вызовут у больного сопротивление совершенно излишнее и, следует сказать, не совсем обоснованное. Итак, в сущности, спор Фрейда и Адлера — не что иное, как парадигма и частный случай конфликтов, возникающих при наличии разных типов поведения.

Я долгое время занимался этим вопросом и, в конечном счете, на основе многочисленных наблюдений и опытов, пришел к выделению двух основных типов, двух фундаментальных складов характера: интроверсии и экстраверсии.

Интроверсия выражается у нормального субъекта в форме сдержанности, созерцательности, часто склонности к нерешительности, к ускользанию от объектов, к настороженности и некоторой недоверчивости, побуждающей прятать свои чувства и скорее наблюдать, чем активно действовать.

Экстраверсия, при условии нормальности, проявляется в натурах открытых, отзывчивых, услужливых, легко применяющихся к новым условиям, быстро завязывающих новые знакомства, беспечно и доверчиво подходящих к неизвестным ситуациям, отстраняя все приходящие в голову сомнения. Интровертированный тип явно приписывает главную роль субъекту, экстравертированный — объекту.

(Über die Psychologie des Unbewußten, 1916)

Юнг разработал еще одно важное понятие: *архетипы*. Он считает, что индивидуальное бессознательное является исторической вариацией обширного *коллективного бессознательного*, опи-

рающегося на инфраструктуры, присущие всему человеческому роду. Непознаваемое непосредственным путем коллективное бессознательное проявляется в творениях человека, в символах, в религиозных мифах, в произведениях искусства. Оно может стать предметом своеобразной археологии души.

КОЛЛЕКТИВНОЕ ПОДСОЗНАНИЕ

В коротком эссе Фрейд показал, как Леонардо да Винчи всю свою жизнь находился под влиянием того факта, что у него были две матери. Две матери, иначе говоря, двойное происхождение – реальный факт в случае с Леонардо, но оно сыграло роль и в жизни других художников. Бенвенуто Челлини, например, тоже не отвязно мучила мысль о двойном происхождении. Впрочем, это – мифологическая идея. У многих легендарных героев мы находим двойное происхождение. Связано это, конечно, не с тем, что у героев в действительности было по две матери, здесь выплывает наружу древнее, "исконное" представление, распространенное по всему миру и составляющее одну из загадок общей истории человеческого духа. Оно не принадлежит области индивидуальных реминисценций.

В каждом отдельном случае, наряду с индивидуальными реминисценциями, мы имеем унаследованные от предков "исконные образы", как очень точно назвал их однажды Якоб Буркгардт. Это наследственно присущая нашему мозгу способность порождать образы, в которых выражается то, что было всегда. Факт наследственной передачи этой способности объясняет такое, по сути дела, невероятное явление, как повторяющиеся в идентичной форме по всей земле легендарные сюжеты и темы. Так же объясняется, почему невменяемые больные в точности воспроизводят образы и отношения, знакомые нам по древним текстам. Я привел несколько та-

ких примеров в моей книге *Превращения и символы либидо*. Говоря о передаче по наследственности, я ни в коем случае не имею в виду *наследование образов*, а только *наследование способности порождать образы*, – а это большая разница.

Итак, в продвинутой стадии перенесения воспроизводятся фантазмы, не основанные на личных воспоминаниях, а следует говорить о проявлении более глубоких слоев бессознательного, где кроются принадлежащие всему человечеству исконные образы (я называю их также архетипами).

Это открытие ведет к четвертому этапу новой концепции, – к различию двух слоев в бессознательном. Мы должны различить бессознательное *индивидуальное** и бессознательное *не-индивидуальное* или *надиндивидуальное*. Последнее мы называем также *коллективным подсознанием*, так как оно оторвано от индивидуального бессознательного и имеет самый общий характер. Его содержания могут встречаться у всех людей, что, разумеется, невозможно для содержаний индивидуальных.

Самые древние исконные образы представляют самые общие, самые отдаленные, самые глубокие мысли всего человечества в целом. Они являются одновременно и чувствами, и мыслью, и можно даже сказать, что они наделены как бы независимой жизнью, аналогичной жизни *частичных душ*, мысль о которых мы находим в тех философских и гностических системах, которые основаны на перцепции бессознательного как источника знания, – например, в антропосовской "науке духа" Штейнера. Образы ангелов, архангелов, "престолов и

* Я называю его также *индивидуальным подсознанием* (противопоставляя подсознанию абсолютному или коллективному). Оно содержит старые воспоминания, вытесненные (намеренно забытые) тягостные образы, и даже не выявленные еще сублиминальные перцепции, т.е. чувственные восприятия, слишком слабые, чтобы достигнуть сознания, и наконец, содержания, еще не созревшие для сознания.

сил” ап. Павла, небесной иерархии Дионисия Ареопагита и т.д. – все эти образы порождены созерцанием живущих сравнительно независимой жизнью архетипов (или *доминант* коллективного подсознания).

(Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben, 1916)

И Адлер, и Юнг возражают против того, что принято называть (и как мы сказали, не вполне точно) фрейдовским пансексуализмом. Между тем, отдельные психоаналитики ушли еще дальше, чем Фрейд, по пути ”сексуального империализма”. Таковы, в особенности, В. Штекель (*Фригидность у женщин*) и Вильгельм Рейх (*Функция оргазма*). Большинство, однако, современных психоаналитиков стоит ближе к Адлеру и Юнгу, чем к Фрейду. В частности, американская школа объясняет невроз причинами более психосоциальными, чем сексуальными. Для этого направления характерны работы Карен Хорней, эмигрировавшей в США из Германии. Может быть, впрочем, в мыслях ее просвечивает реакция европейской восприимчивости и склада мышления на американский образ жизни. Как думает Карен Хорней, невроз рождается социальной неудовлетворенностью: ”невротическая личность нашего времени” живет в городе и подвергается напряжению и страху, связанным с конкуренцией и другими формами общественной жизни. Интересным аспектом концепции Карен Хорней является практическая ценность, которую она приписывает самоанализу.

НЕВРОЗ И ОБЩЕСТВО

В конечном счете развитие невроза у отдельных индивидов происходит как результат ряда чувств, порожденных одиночеством, враждебностью, страхом и отсутствием уверенности в себе. Сама по себе совокупность этих чувств не есть еще невроз, но благодарная почва для невроза, они порождают основное чувство слабости и беззащитности перед окружающим миром, представляющим потенциальную угрозу. Этот основный страх или, иначе говоря, основное чувство неуверенности заставляют индивида постоянно делать усилия с целью обеспечить свою безопасность и удовлетворение, усилия, противоречивая сущность которых и составляет сущность невроза. Итак, в качестве факторов данной культуры, порождающих неврозы, следует вначале рассмотреть те, которые ведут к эмоциональной изолированности, к состоянию потенциальной враждебности к окружающим, к неуверенности и ощущению собственного бессилия.

В нижеследующих рассуждениях на эту тему я не собираюсь вторгаться в область социологии, а просто хочу дать пример возможного сотрудничества между двумя дисциплинами. Среди действующих в западной культуре факторов, которые вызывают в индивидах потенциальную агрессивность, первое место занимает, несомненно, тот факт, что вся эта культура основана на соперничестве. Экономический закон конкуренции влияет на отношения между людьми, заставляя индивида бороться против окружающих, вкладывать в эту борьбу все свои силы. Успех одного становится помехой для другого. Как мы знаем, соперничество не только определяет наши отношения в профессиональной жизни, но врывается и в наши общественные отношения, и в отношения дружеские, половые, семейные, внося в любую связь между людьми зародыш разрушительной конкуренции, презрения, подозрительности, зависти. Разительное неравенство как в распределении материальных

благ, так и в возможностях образования, развлечения, ухода за здоровьем, — такова очередная группа факторов, порождающих чувство враждебности. Еще один фактор такого же рода: возможность для одной группы людей эксплуатировать другую.

Среди факторов, порождающих неуверенность, на первое место выдвигается наша неуверенность в области экономической и общественной. Кроме того, чувство личной неуверенности и опасности развивается в результате атмосферы страха и недоброжелательности: тут и боязнь зависти окружающих в случае личного успеха, и боязнь презрения в случае неудачи, и боязнь оказаться жертвой обмана, и, с другой стороны, — боязнь наказания за те же чувства по отношению к окружающим, за стремление их опередить, презирать, эксплуатировать и т.п. Эмоциональная изолированность индивида, следствие искаженных отношений между людьми и отсутствия солидарности, по-видимому, также порождает чувство неуверенности: индивид, предоставленный самому себе, лишен защиты и чувствует себя уязвимым. Общее чувство неуверенности тем более сильно, что в наши дни ни традиция, ни религия не могут даль большинству людей ощущения принадлежности к некоему большому и сильному единству, которое способно защитить их и направить в нужное русло их энергию...

(New Ways in Psychoanalysis, 1939)

Сходные мысли высказывает Франц Александер:

ОТНОСИТЕЛЬНОСТЬ НЕВРОЗА

На первых порах психиатрия видела причину большинства болезней либо в наследственности, либо в инфекции. Достаточно было выяснить, что брат или дядя больного был психопатом, покончил самоубийством или страдал хроническими головными болями, чтобы удовлетворить требованиям этиологии. В самом начале фрей-

довской эпохи было открыто значение впечатлений детства, и в них стали видеть причину невроза. Постепенно врачи и исследователи пришли к выводу, что по меньшей мере три фактора, сочетаясь в разных пропорциях, благоприятствуют развитию невроза: наследственность, опыт первых лет жизни и жизненные трудности в настоящем. У больного с плохой наследственностью может развиться невроз независимо от того, как проходит его жизнь. У других больных первые впечатления оказались настолько тяжелыми и оставили так много уязвимых мест, что они неспособны оказать сопротивление самым банальным жизненным трудностям. Во многих случаях, однако, ничего плохого нельзя сказать ни о наследственности больных, ни об их детском опыте, и тем не менее они оказываются не в состоянии преодолеть трудности, встречающиеся в их жизни. Соотношение между тремя группами болезнестворных факторовсложнено еще тем, что позднейшие события часто предопределются детским опытом. В какой-то мере мы сами определяем нашу судьбу.

То, о чем мы говорим, можно назвать релятивистским толкованием невроза. Больной не есть невротик сам по себе, он становится невротиком, так как обнаруживает себя в ситуации, с которой не может справиться. Наша сложная цивилизация ставит нас в бесконечно разнообразные положения. Даже субъект, переживший трудное детство, может приспособиться к определенному образу жизни и у него никогда не разовьется невроз. Восприимчивый молодой человек, поглощенный своей внутренней жизнью, интересующийся музыкой и литературой, оказался бы совершенно неприспособленным к жизни в пограничном американском городке прошлого столетия. Но тот же молодой человек в литературной среде Парижа начала века пользовался бы уважением окружающих и быстро нашел бы покровителей... Наше общество настолько дифференцировано, что позволяет большое разнообразие характеров и индивидуальностей, и даже требует такового. Недостаток в одной социальной ситуации может обернуться преимуществом в другой.

Если мы хотим дать верное определение невроза, мы должны помнить об этом принципе относительности. Невроз появляется из-за неспособности индивида гармонически удовлетворять свои потребности в данной ситуации. Невроз есть знак несоответствия между индивидом и его средой. Рассматривать только личность можно было бы в случае, если бы ее окружение было постоянным. Но в нашей цивилизации состав окружения сильно меняется и определить невроз можно только в той мере, в какой принимается во внимание одновременность и личности, и окружения (...).

Невроз возникает, если наследственность и детский опыт присоединяются к общему конфликту со средой. Обратим внимание на другой аспект проблемы. "Я" определяется как инструмент для согласования противоречивых влечений и приспособления их к среде. Это называется адаптацией. Функциональная эффективность "Я" измеряется его способностью к адаптации, его приспособляемостью. Очевидно, что последняя облегчается, если условия мало изменяются... Нашу же индустриальную эпоху, как верно замечают социологи, отличает быстрота социальных изменений. Условия жизни могут разниться не только для двух разных поколений, но и в пределах жизни одного индивида, который вынужден несколько раз приспосабливаться к новому материальному и духовному окружению... Приспособляемость зависит от эффективности сознательного "Я". Удовольствие жить по испытанной веками традиции перестало быть привилегией человека нашей эпохи. Повседневные действия, не требуя сознательных суждений, становятся автоматизмами. Но в период быстрых перемен человек должен выработать сознательную способность немедленной адаптации. Поэтому он должен знать самого себя лучше, чем это требовалось его предшественникам.

В борьбе за жизнь человечество вырабатывает все новые материальные средства и все новые знания. В наше индустриальное время одним из главнейших завоеваний было создание условий жизни, отвечающих требованиям гигиены в больших населенных пунктах.

Изучение заразных болезней стало вопросом жизни и смерти, и индивидуальная бактериология и индивидуальная гигиена возникли для того, чтобы решить проблемы, связанные с перенаселением. Динамическая психология играет аналогичную роль по отношению к психическим проблемам, рождающимся как следствие быстрых культурных изменений. Цель психоанализа – увеличить эффективность сознательного "Я", воспроизводя автоматическую адаптацию, сознательный контроль вытеснения и приспособление к меняющимся условиям современной жизни. Для этого нужно изучить и внешние, и внутренние процессы. Греческая поговорка "познай самого себя" когда-то могла считаться приглашением к роскошеству, в наши дни она выражает насущную необходимость. Человек сможет приспособиться к изменяющейся среде только узнав себя, свои желания, влечения, позывы и потребности. Ему нужно больше знаний и больше уверенности в себе, если он хочет избежать психических расстройств и страха, избежать регрессии в состояние инфантильной зависимости, избежать, наконец, влияния авторитарных групп, которые стремятся убедить его в том, что спокойствие и безопасность он найдет в полном послушании.

(Fundamentals of Psychoanalysis, 1948)

В книге *Бытие и Ничто* Жан-Поль Сартр наметил основы экзистенциального психоанализа, который скорее противостоит психоанализу, чем развивает его. Как и Фрейд, Сартр считает, что "человек есть единство, а не совокупность частей; и, следовательно, он выражает себя целиком в самом незначительном, в самом поверхностном действии, — иначе говоря, любой вкус, тик, акт раскрывает личность". Как и Фрейд, Сартр ставит перед психоанализом задачу "расшифровки эмпирического поведения". Но Сартр

бросает психоанализу упрек в том, что он выводит личность из одного элементарного и всеобщего влечения (либидо, комплекс власти и пр.), лишенного индивидуального содержания и понимаемого как причина в физическом смысле слова. По Сартру же, напротив, источник "Я" — это первый, начальный выбор, который выражает целиком, означает и составляет "Я", не будучи его внешней причиной.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ

Для психоанализа, главные черты которого мы пытаемся набросать, еще более характерным является тот факт, что завершением этого экзистенциального исследования должен быть *выбор*; такое исследование отказывается тем самым от мысли о механическом воздействии среды на субъекта. Среда может воздействовать на субъекта лишь в той мере, в какой он понимает ее, иначе говоря, преображает ее в ситуацию. Поэтому никакое объективное описание этой среды ничего нам не может дать. С самого начала среда, понимаемая как ситуация, немыслима без субъекта "выбирающего для себя", так же, как субъект "для себя" связан со средой самим фактом существования в этом мире. Отказываясь от какой-либо механической причинности, мы отказываемся и от всех общих толкования символики, являющейся предметом нашего изучения. Поскольку мы не стремимся определить эмпирические законы последовательности, поскольку мы и не будем составлять универсальных схем для толкования символов.

В каждом данном случае и в зависимости от объекта изучения психоаналитик должен будет заново изобретать символическую систему. Если субъект есть единство, нельзя думать, что возможно существование элементарных символических отношений (кал = золото, подушечка для булавок = грудь и т.п.), сохраняющих в

любом случае постоянное значение, иначе говоря, отношений, которые не меняются при переходе от одного значащего множества к другому. Кроме того, психоаналитик не может забывать, что выбор есть нечто живое, и субъект в любой момент может его *отменить*. В предыдущей главе мы показали все значение *момента*, отмеченного внезапным изменением, новой позицией по отношению к неподвижному прошлому. Очевидно, что мы всегда должны быть готовы к тому, что символы меняют значение. Мы должны быть готовы к тому, чтобы признать негодной символику, которой только что пользовались. Экзистенциальный психоанализ должен быть абсолютно гибким, должен следовать за малейшими изменениями, замеченными в субъекте; необходимо понять *индивидуальное*, и часто — *моментальное*. Метод, действенный в одном случае, теряет свою эффективность в другом, — или же в том же случае, но в более позднее время.

И в конце концов, именно потому, что цель исследования заключается в раскрытии *выбора*, а не в объяснении *состояния*, исследователь обязан помнить, что его объект не какие-то факты, скрытые в темноте Бессознательного, а свободное и сознательное самоопределение, которое не просто живет в сознании, а составляется с сознанием единое целое.

(*L'Etre et le Néant*, 1943)

2. ВКЛАД СРАВНИТЕЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ

Нельзя противопоставлять изложенные выше теории, обобщающие знания о человеке, психологии сравнительной, ибо общая психология в своих попытках понять конкретную реальность человека не может не опираться на прикладные исследования. От расширения кругозора психо-

логии зависит, удастся ли ей увидеть человека по-новому. Перестав быть учением о "взрослом, белом и цивилизованном" человеке, психология подошла к пониманию реального человека. Поэтому мы отделяем психологию общую от сравнительной лишь ради простоты и удобства изложения, а отнюдь не в силу специфического различия между ними. Как говорит Поль Гийом, сравнительная -- или дифференциальная -- психология ставит перед собой цель "заменить абстрактную и обобщенную психологию человека вообще более точным и более конкретным исследованием многообразия человеческих типов", и в этом она -- характернейшее проявление современных тенденций в науке. Именно благодаря ей психология расширяет свои границы, обогащает и меняет концепции.

Уже психоанализ можно назвать примером дифференциальной психологии. В частности, вся *характерология* в зародыше содержится в "глубинной психологии", особенно же в теории Юнга. И развивается характерология одновременно с психоанализом: это понятно, учитывая, что источник разнообразия темпераментов кроется в "глубинах" психики.

Альбер Бюрлу дает ниже общее определение дифференциальной психологии в отличие от психологии общей. Характерология -- "исследование того, что составляет неповторимость и индивидуальность личности в целом", -- является важнейшей и, так сказать, начальной областью сравнительной психологии.

ЧТО ТАКОЕ ХАРАКТЕРОЛОГИЯ ?

Некоторые исследователи путают индивидуальную и дифференциальную психологию. В действительности, это два совсем разных подхода к проблеме отклонения (вариации). Первая рассматривает отклонение как некое присущее индивиду качество и качественно же его определяет. Вторая берет отклонение как переменную величину, т.е. величину, проявляющуюся у разных индивидов в разном количестве. Дифференциальная психология, определяя отклонение, стремится свести к минимуму качественные определители, и распознает его в реальных фактах с помощью критериев и знаков, зачастую весьма упрощенных, но градуированных так, что создается база для количественного описания и дефиниции. Из этого следует, что дифференциальная психология развивается математическим путем или, по меньшей мере, с использованием математических средств, и занимается измерением переменных величин, установлением коэффициентов отклоняемости, исчислением корреляций и ковариантности. В той мере, в какой исследования эти давали результаты, им ставился небезосновательный упрек в недоопределении природы анализируемых качеств.

В рамки дифференциальной психологии можно ввести и проблему происхождения отклонения. Наследственность, принадлежность к среде, ее влияние на индивида вырабатывает в нем индивидуальные черты. Поэтому дифференциальная психология соприкасается с социальной и генетической психологией, с последней особенно в области изучения наследственности. И в то же время, она пользуется завоеваниями физиологии, результатами ее работы над темпераментом, над физической структурой, физиологическими отклонениями и их связью с отклонениями психическими. Ее вполне можно назвать дифференциальной психофизиологией.

Индивидуальная психология к проблематике отклонений прибавляет новую проблематику индивидуальности. Она работает над теми вариациями, которым под-

вержены психо-физиологические явления, существующие и взаимодействуя в данной личности...

Но что же такое характерология? Примыкая ко всем упомянутым дисциплинам психологии, она отличается от них тем, что берет под лупу анализа структуру личности в целом, в ее неповторимости и индивидуальности, но с целью обобщения; ибо задачей характерологии является не столько описание индивидуальной вариации, как количества, сколько описание индивидуализирующей вариации как процесса, в котором, как нечто универсальное, можно распознать основные линии сил, собирающих и формирующих вокруг себя личность. Каковы составные части личности? Как они группируются, согласно каким законам и благодаря каким механизмам? Среди этих факторов есть врожденные, есть и приобретенные. Как определить первые, как происходит переход от первых ко вторым? Проблемы наследственности косвенным путем попадают в поле зрения характерологии. Ей не чужды проблемы психологии возраста: характер складывается из наносных слоев, образовавшихся в разное время, — в детстве, в юношестве, — и часто до конца жизни хранящих отпечаток своего происхождения. Социальная психология, помогая исследовать, как среда влияет на формирование личности, также включается в сферу интересов характерологии. И естественно, что в результате работы, охватывающей и законы структуры и законы эволюции, самые общие причины и причины самые частные, постепенно вырисовывается эскиз классификации характеров. Классификация эта получает завершенный вид при участии индивидуальной психологии, которая вносит в нее, благодаря своим типическим портретам, общее деление на типы и разновидности характеров.

(Le Caractère, 1948)

Но что мы называем характером, а что темпераментом или личностью? Кречмер противопоставляет психологическому понятию характера

сомато-психологическое понятие конституции. Последняя и служит основой для его типологии.

После Кречмера, в работах о *Разновидностях физической конституции человека* и *Разновидностях темперамента*, Шелдон дал типологию, основанную на более строгих соматических критериях.

Во Франции характерология Ле Сенна улучшает устаревшие уже методы гренингенской школы. *Трактат о характере* Эмманюэля Мунье представляет собой интересную попытку связать характер с его объективной средой.

ЧЕЛОВЕК И СРЕДА

Итак, жизнь конкретного человека на первичном уровне проходит по линии, соединяющей его *принадлежность* к среде и его *господство* над средой. Отрицать принадлежность или же пренебрегать ею, как это делают представители индивидуализма, или напротив, уклоняться от господства над средой, наподобие раба инстинктов либо пророка плотской наследственности, значит, — сложить оружие перед лицом воздействующих на нас сил, отказаться от надежды освоить, очеловечить эти силы... Окружение не дает форму, хотя дает жизнь, формируют структуры, навязанные самим человеком, структуры искусственные, ибо они являются плодом его усилий, но вместе с тем глубоко органические, ибо они реализуют цели природы. Среда намекает, предлагает, создает условия, пользуясь более активным термином, скажем даже, что она *возбуждает* формирующую деятельность в человеке, но сама не формирует. Для того, чтобы обратиться человеческой средой, причинные явления, исходящие из окружения, должны войти в жизнь человека в виде личного *опыта*. Таким обходным путем опыт превращает *принадлежность в воплощение*, очелоп-

вечивая, приобщая к человеческой среде все, из всего — от соков организма и крови начиная, а кончая звездным небом над нашими головами, — делая живую плоть нашей жизни. То, что еще не переживалось, не составляет еще среды для человека.

Как объяснить, что вещи, и звезды, и люди передо мной становятся *моей плотью*, врастают в нее так, что большей мукой будет для меня разлука с другом, с любимым домом, с моей землей, чем потеря части собственного моего тела? Так происходит оттого, что я выбрал однажды эту данную или избранную среду, выбрал, как выбирают друга, и дал ей все, что дают другу, все, что ценно для меня. Выше, чем симбиоз, выше, чем господство, связь личности со средой есть *вознесение, воззвание...* Поэтому не бывает так, что вещи для нас — исключительно вещи, плоть — не более, чем тело, человек — всего лишь чужой. Всякая вещь, всякая плоть, всякий человек возле меня ждет той печати, которую оттиснет в них человек-личность, втягивая мало-помалу все вещи, всю плоть, во всеобъемлющее оценочное движение, подготовленное самой их эволюцией. Так *соседства организуются в сообщества*.

Принадлежность к среде — первая данность жизни личности, и соответственно изучение окружения составляет первую главу характерологии. В человеческом характере нет абсолютных знаков, и черты характера — не что иное, как отношения со средой. Характер отдельного человека не существует. Конкретный человек это, по тяжеловатому, но точному термину немецкой феноменологии, — "я-здесь-сейчас". Расширив известный тезис Шарля Блонделя, можно утверждать, что любое помешательство происходит от разрыва со средой, разрыва телесного, общественного или духовного. С этой точки зрения замечательно определил характер А. Гуземанн: это "отражение в структуре личности отношения индивида со структурой среды".

(Traité du Caractère, 1946)

Само собой разумеется, что дифференциальная психология и характерология нашли широкое практическое применение. Решением практических задач занимается психотехника, о которой говорит ниже Анри Пьерон. В какой степени можно, зная причины различий и неравенства между индивидами, воздействовать на них? Невозможно переоценить значение этого вопроса для педагогики, профессиональной ориентации, для общественной ориентации в целом.

ПСИХОТЕХНИКА

Все более расширяется область практических применений психологии, основанной на оценке человеческих способностей, неравенство которых представляется бесспорным фактом. Психотехника стала ответом на стремление получить объективные определения и оценки способностей, настолько же точные и достоверные, как морфологические и физиологические замеры. Однако, классификация и иерархизация не исчерпывают задач, поставленных перед дифференциальной психологией, с 1900 года усилиями Уильяма Стерна определившейся как автономная научная дисциплина. Первые труды Стерна посвящены были методологии, использованию тестов, характеристической психографии, изучению корреляций, определению человеческих типов.

Решение этих возникших в непосредственной практике проблем было лишь началом работы. На очереди стоял вопрос о том, в какой степени различия и неравенства, отмеченные у индивидов в данном возрасте, с определенным прошлым, принадлежащим к определенной среде, могут поддаваться корректированию, в какой степени они зависят от возраста, среды и ее изменений, жизненного опыта, образования, а в какой — неразрывно связаны с внутренней структурой личности.

Неоспорим факт, что некоторые способности действительно обусловлены обучением и упражнениями.

Однако, если дать достаточно большому количеству индивидов одинаковое обучение и задать им одинаковый режим упражнений, окажется, что полученные способности у разных индивидов не идентичны.

Какими же были в таком случае причины различий? Так ставится фундаментальный вопрос о существовании способностей, т.е. конституционных предрасположений, которые следует раскрыть, тем самым получив возможность делать прогнозы о возможном уровне развития данной способности при данном обучении.

Какую роль в наличии этих предрасположений, в том, что можно назвать способностью приобретать способности, играет наследственность, врожденная структура, развитие которой протекает как бы автоматически, а какую роль играет постоянное, продолжающееся в течение всей жизни влияние среды? Это проблема „nature” и „nurture”, т.е. “природы” и “питания”, как говорят англичане, под “питанием” подразумевая и еду, и интеллектуальную пищу, получаемую при обучении.

Вопросы, о которых идет речь, ставятся психологией теоретической, но они так тесно связаны с практикой, с формированием людей, с разработкой методов обучения, что нельзя не считать их необходимым введением к практической деятельности. И, следовательно, объектом нашего изучения будет то, что при современном состоянии науки нам известно о роли наследственности и среды возникновения различий и неравенства между людьми, о реальном существовании исконных предрасположений, ведущих к различиям в способностях и в складе разных “человеческих типов”, учитывая влияние пола и расы.

(*La Psychologie différentielle*, 1949)

Среди всех источников компаративистики, благодаря которым углубляется наше понимание человека, особое место занимает дисциплина са-

мая молодая, но одна из самых плодотворных и богатых теоретическими выводами и практическими реализациями, — *детская психология*. Бине, Клапаред, Газелл, Валлон, Пиаже, — ни одна другая область не привлекала стольких знаменитостей.

Мы приводим здесь текст Жана Пиаже, швейцарского философа, преподавателя Сорбоннского университета, который столкнулся с детской психологией, работая над проблемами генетической психологии и эпистемологии. Ниже он дает анализ *идеи причинности* у ребенка.

ИДЕЯ ПРИЧИННОСТИ У РЕБЕНКА

В первые месяцы жизни ребенок не отделяет внешний мир от своей деятельности: картины, которые он воспринимает, еще не успели ни закрепиться в предметах, ни организоваться в связное пространство; ребенку кажется, что они повинуются его желаниям и усилиям, которые, впрочем, отнюдь не связываются с каким-то "я" отдельным от окружающего мира. Постепенно, по мере развития интеллекта, который в своей работе направляется на предметы и пространство, создавая сеть отношений между картинами перцепции, ребенок приписывает вещам и людям автономную причинность и осознает существование причинных отношений, независимых от него. Его собственное тело входит при этом в один ряд с другими источниками явлений, укладывающимися для него в целостную систему. Что же произойдет, когда, благодаря речи и образному мышлению, субъект будет уметь не просто предвидеть ход явлений и воздействовать на них, но воспроизводить их вне какого-либо действия с целью их объяснения? Именно здесь возникает парадокс запаздывающего понимания.

Ибо как только бесчисленные "почему?" ребенка дают возможность восстановить, не рискуя слишком оши-

биться, его представление об окружающем, мы замечаем, что тот мир, центром которого было "я" и который, какказалось, должен был распасться в результате несоответствия практическим взаимоотношениям с непосредственной средой, этот мир вновь появляется на умозрительном уровне и оказывается единственной цельной и вразумительной концепцией, на какую способен маленький ребенок. Он уже не ведет себя, как грудной младенец, которому кажется, будто бы он командует всем и вся; он уже знает, что у взрослых есть своя воля и свои желания, что ему не подчинены движение и действие дождя, ветра, облаков, звезд и всех предметов. Иначе говоря, в практической жизни причинность получает предметное и пространственное значение. Но это не мешает ребенку воображать мир наподобие огромной машины, построенной неизвестно кем, но несомненно с помощью взрослых, для блага людей, и прежде всего – для блага детей. И как все в доме, несмотря на отдельные неполадки и неудачи, представляется ребенку организованным строго по плану, точно так же смысл каждого предмета в физическом мире есть функция некоего миропорядка, морального и материального в одно и то же время, центром которого является сам ребенок. Взрослые существуют затем, чтобы за нами ухаживать, животные – чтобы оказывать нам услуги, звезды – греть и светить для нас, растения – давать нам пищу, дождь, – чтобы поливать огород; облака, чтобы "было темно"; горы, чтобы по ним лазить; озера, чтобы плавать на лодках, и т.д. Более того, к этому достаточно явному и связному видению мира как искусственного построения примешивается скрытый анимизм, приписывающий каждому предмету волю к выполнению своей роли, силу и сознание – для регулярного и постоянного действия.

Таким образом, причинный эгоцентризм, на чувственно-моторном уровне постепенно исчезающий под влиянием объективации предметов и организации пространства, в начальной стадии развития отвлеченного мышления появляется вновь, в почти такой же радикальной

форме... В этом смысле можно говорить о запаздывании в понимании при переходе от одного уровня эволюции ребенка к другому. Этот феномен сравним с явлениями, характерными для эволюции восприятия пространства и объектов.

Но первичные схемы причинности подвергаются еще более глубокой транспозиции в первых представлениях ребенка. На втором году жизни ребенок перестает моно-полизировать причинность, концентрируя ее на собственной персоне, и наделяет ею других людей и предметы, однако представления его о причинных отношениях весьма своеобразны. Мы только что напомнили о том, что эгоцентрическое видение искусственного мира, врачающегося вокруг человека и ребенка, сопровождает анимизм, призванный объяснить деятельность живых существ и предметов в этом миропорядке. Пример этот поможет нам понять другой тип запаздывания: ребенок, правда, перестал рассматривать свои действия как причину всех событий, но он все еще способен представить себе действия тел только по аналогии со своими собственными действиями. Объектам, наделенным "естественным" движением, – ветру, гоняющему тучи, или луне, плывущей по небу, – ребенок приписывает целенаправленность и интенциональность, не умея осмысливать действие, лишенное сознательной цели. Если не приходится говорить о сознательности, в ситуациях, когда проявляются энергетические отношения, скажем, при повышении уровня воды в стакане, куда бросили камень, ребенок объясняет происходящее вмешательством тех же сил, которые он наблюдает в собственной деятельности: камень "давит" на дно воды, "заставляет" воду подняться, а если держать камень на нитке посередине водяного столба, уровень не изменится. Короче говоря, объективированная в практической деятельности причинность остается эгоцентрической в мысленных представлениях ребенка, так как первые концепции причинности выводятся из субъективного осознания действий "я". Что касается осмыслиения причинной связи в пространстве, здесь мы тоже наблюдаем такое же запаздывание представлений по сравнению с действием...

Затем, однако, уже после того, как пройдены начальные стадии отвлеченного мышления, когда на мысленном уровне формы причинности аналогичны первым стадиям чувственно-моторного развития, появляются подлинно умозрительные объективация и организация пространства, и их последующее развитие параллельно описанному нами развитию чувственно-моторной деятельности...

Таким образом, подобно другим категориям, причинность развивается в плане мышления от первичного эгоцентризма в сторону объективации и релятивизации, воспроизводя на высшем уровне более раннюю чувственно-моторную эволюцию.

(La Construction du réel chez l'enfant, 1937)

Так же, как и детская психология, *психология первобытного или примитивного человека* вносит ценнейший вклад в общую психологию, — и даже не потому, что она показала новые измерения в человеке, которого мы привыкли видеть только с нашей точки зрения, а потому еще, что благодаря ей открылись огромные возможности генетических исследований: знать, что мы представляем собой сейчас, можно лишь, зная, чем мы были раньше.

Как известно, пионером психологии первобытного человека был сорок лет назад Леви-Брюль. Но, резко разграничив мышление первобытное (сопричастное) и мышление цивилизованное (рациональное), он ввел в обиход идею, ложность которой он сам должен был признать к концу своей жизни. Анри Валлон, много работавший в области детской психологии, в нижеследующем отрывке иначе ставит проблему отношения меж-

ду первобытным и современным мышлением. Если действительно наша логическая мысль не что иное, как последнее по времени воплощение духа-мифотворца, если возможен, как утверждает Гастон Башеляр, психоанализ научного ума, тогда многое из того, что сегодня нам непонятно, может проясниться в сопоставлении с мыслью первобытного человека.

ОТ МИФОВ К НАУКЕ

В интеллектуальном отношении эпохаtotема и эпоха науки разнятся не столько уровнем, сколько идеологическим материалом и аппаратом. Разумеется, невидимые силы, в которые верит первобытный человек, ни в чем не напоминают те силы, которые измеряет современный физик, но в общем они играют ту же роль. Они отличны от реальности, но вмешиваются в нее, участвуют в ней. Это отражение, двойник индивида или его клана, проецируемый либо в прошлое, под видом предков, либо в разные реальные или мифические места, под видом теней умерших, но они всегда связаны с настоящим, являясь как бы зеркалом или, точнее, принципом самой жизни. Силы эти образуют сущность скрытой жизни, из которой проистекает жизнь явная, это настоящий фон для всех изменений и случайностей существования. Это невещественный мир причин.

Несомненно, эти нематериальные существа имели свои места во времени, они закреплены в хронологии, но вместе с тем они пережили сами себя, оставшись постоянным источником действий и результатов. Они жили в такие отдаленные времена, которые кажутся иногда бывшими до времени, т.е. вне времени, в вечности. И можно думать, что идея вечного существования зародилась раньше, чем возникла потребность в размещении мифического мира во времени. Потребность эта возникла, когда время стало пониматься как упорядочен-

ная, систематическая последовательность. Вначале понимание времени сливалось с ощущением субъективного существования и с повторением определенных обрядов, смысл которых как раз и заключался в обращении к мифическим существам, покровителям клана, в заклинании тех, кто были его, этого клана, субстанцией, его разумом, его причиной, и в то же время являлись людям в конкретно-образной форме.

Тотем, который сначала мыслился вне времени, занял затем место рядом с предками. Научившись считать сменяющиеся поколения, люди должны были осмыслить себя как потомство неких иных существ, которым в последовательности времен принадлежит самый первый из всех веков. Поначалу вездесущий и всесущий двойник эмигрировал в более индивидуализированное существование, вытесненное в начало времен. Может быть, первая трещина в мифе появилась в тот самый момент, когда понадобилось установить какую-то историческую преемственность...

Первобытные обряды задаются именно целью вернуть к жизни покровительствующие силы и просить у них защиты. Они состоят из ритуальных церемоний, определенных очень точно, своей систематичностью придающие своеобразную логическую связность категории оккультного. Для того, чтобы воздействовать на реальность, обряды связываются больше с миром социальным, чем физическим, но они осуществляют и первую связь между двумя мирами. Их главной задачей было установление отношений между людьми и упрочение их системой кланов и племен. Отдельные личности и коллективы были уже в состоянии согласовывать свои действия, одновременно вписываясь и в физическую среду. Каждый составляющий элемент общественного организма получил при этом свою территорию, свое освященное место в пространстве. При помощи аналогий и легенд укреплялась связь: человеческий мир и мир физический соприкасались; структуры, ставшие общими, образовывали мост между обществом и природой и давали толчок формированию отвлеченных понятий.

Эта ассимиляция социальных мифов и реальности на-
деляла вещи свойствами, настолько чуждыми их приро-
де, что они кажутся нам совершенно произвольными. И
все же организация вещей в зависимости от согласо-
ванных, упорядоченных, обязательных ритуальных дей-
ствий была началом гигантского усилия классифика-
ции мира. В тот день, когда деятельность человека ста-
ла управляться не только автоматизмами физиологиче-
ских потребностей, когда она подчинилась обрядам, от-
деленным и отличным от самого предмета культа, в
тот день, когда человек захотел реализовать образы, вы-
разить понятия, более широкие, чем ощущимая видимость,
в тот день началась великая мыслительная работа,
в итоге которой человек сумел осознать окружающий
мир и в то же время безмерно обогатить свое сознание,
покончив с простым чередованием депрессивных или
возбужденных состояний, аппетитов и насыщений, страданий,
рожденных физиологическими нуждами, импульсов,
рожденных желанием и следующей за ними безыни-
циативной и бессильной дремотой удовлетворения.

Оккультизм есть категория, вернее, матрица категорий, с помощью которых человек, задавшись целью воз-
действовать на мир, стремился познать его, мыслить его, отличая его от непосредственно данного грубого опыта, предполагая в нем реальность более глубокую, чем минутная видимость, надеясь найти в нем нечто иное, чем просто возможность реализовать акты поведения, подозревая в нем действие законов постоянности, отождествляя его с постоянными силами, с влияниями, которым нужно подчиниться или же подчинить их себе, с причинами, которые можно разгадать. Обойдя непосредственно зримые последствия действий и наде-
лив действующей силой существа, которых необходимо уловить и контролировать при помощи ритуала, связанного с их изображением, категория оккультизма впервые связала действие с абстрактным, пусть простым, представлением. Она начинает функционировать магически, посредством представления как такового, отождествленного с существом. Но мало-помалу магиче-

ские формулы потеряют черты сходства с человеческой средой и станут походить на наблюдаемые отношения между полученным результатом и причинным инструментальным действием. И понятие станет постепенно приближаться к вещи и к ее природе.

(De l'acte à la pensée, 1942)

Психопатология также стала для современной психологии источником сравнения и толкования. Труды Пьера Жанэ, иногда очень близкие психоанализу; Ясперса, Гольдштейна, Лагаша пролили много света на психическую жизнь человека больного. Вопрос в том, играет ли больной исключительно роль объекта для патологических разысканий и для нашего почти экзотического любопытства, или же он способен, быть может, открыть нам много нового о нас самих? Может ли изучение так называемого аномального сознания дать нам информацию о сознании, которое мы зовем нормальным? Вокруг этого вопроса велись горячие споры. В частности, Шарль Блондель утверждал, что нормальное сознание несводимо к сознанию патологическому (*Патологическое сознание*). Однако тот факт, что большинство типологий основано на данных, почерпнутых из психиатрических исследований, красноречиво свидетельствует о плодотворности сотрудничества между обеими научными дисциплинами. Изучая неврозы, Фрейд помогает нам разобраться в нас самих. И кто может точно определить границу между здоровым и патологическим?

С точки зрения практика эту проблему рассматривает в своей знаменитой книге о *Шизофрении* Эжен Минковский.

ПОМЕШАТЕЛЬСТВО И НЕРВНЫЙ ТЕМПЕРАМЕНТ

...Эти примеры показывают, в какую сторону направились поиски: *проследить в прошлом индивида, ранее явного начала психоза, основные черты последнего*, иначе говоря, свести различия разных клинических картин к аналогичным аномалиям темпераментов. У такого подхода очень прочный, с эпистемологической точки зрения, базис. Задача состоит в том, чтобы в установленных умозрительным путем отношениях между замеченными фактами до минимума сократить расхождения и отклонения, стремясь раскрыть то, что в отношениях этих постоянно. Вещи таковы, ибо они были такими раньше. Особенности данного психоза можно обнаружить в основных чертах темперамента, который был у больного до заболевания. Метод, о котором мы говорим, ведет к установлению эквивалентности — с качественной точки зрения — между предшествовавшим и последующим; он полностью соответствует общему научному закону причинности. Повинуясь закону природы, наш разум непрерывно отыскивает в бесчисленных изменениях мира *тождество во времени*. Для нас утверждение этой мысли имеет объяснительную ценность, ибо объяснить это явление, значит, в конечном счете, *раскрыть его потенциальное наличие в прошлом*.

Именно поэтому, повинуясь общему закону причинности, наши психиатрические исследования направлены в прошлое больного для распознания в ранних особенностях его характера главные черты поразившего его впоследствии невроза. Таким образом, "нервный темперамент" выделяется на фоне клинической картины. И наоборот, возможность проекции клинических явлений на отклонения темпераментов составляют косвенное до-

казательство сравнительной автономности этих явлений. Поэтому генезис начинает играть в классификации неврозов роль не меньшую, чем конечные состояния, на которых в своей классификации так настаивал Крепелин.

Но "нервный темперамент" встречается не только у индивидов, проявляющих в какой-то момент явные признаки помешательства. Он встречается у очень большого количества так называемых "психопатических" типов. Понятия, применявшиеся вначале только по отношению к аномалиям характера у индивидов, заболевших явным психическим расстройством, начинают действовать и в отношении "психопатов".

"Если часто случается, — писал Морель, — что невропатическое состояние можно считать инкубационной стадией помешательства, нет никакого сомнения, что существуют люди, всю жизнь пребывающие в таком состоянии и никогда не преступающие черту, которую иногда так трудно определить и которая отделяет здравый ум от помешательства".

Совершенно очевидно, что нервный темперамент может существовать вне психоза, как бы обособляясь, получая автономию по отношению к психозу. Как считает Морель, вся психиатрия разрабатывает эту идею. Она пользуется комплексом клинических симптомов, изучая большую группу индивидов, до сих пор очень неточно называвшихся такими терминами, как "психопаты", "ненормальные", "чудаки", и пытается найти в их отклонениях некий порядок. Приведем лишь один пример. В связи с новым подходом к понятию шизофрении Блейлер очень расширяет границы этого заболевания. Оно выходит за пределы явного помешательства и вступает в область ненормальных характеров. В этой форме оно называется "латентной шизофренией", встречаясь, впрочем, по словам Блейлера, гораздо чаще, чем "шизофрения явная", которую можно наблюдать в психиатрических лечебницах. И для этих случаев Блейлер сохраняет название "шизофрении" и считает их заболеваниями, мягко протекающими, но все же заболеваниями. И при этом очень часто у латентных шизофреников нет

и следа эволюции болезни. Их состояние не ухудшается и может не изменяться до самой их смерти. Картина остается, в сущности, стационарной, ограничиваясь отдельными отклонениями в поведении. В таких случаях нельзя говорить о патологическом процессе. Гораздо более правильной кажется гипотеза врожденной недостаточности. Отделяясь таким образом от образа эволюционирующей болезни, мы приближаемся к идею патологической конституции. Латентная шизофрения по Блейлеру по крайней мере частично уступает место шизоидному состоянию по Кречмеру...

...Точно также параноидные, циклотимические, мифоманиакальные и т.п. темпераменты встречаются в жизни, не обязательно перерождаясь в психозы.

(La Schizophrénie, 1927)

3. ПУТИ И МЕТОДЫ ИЗЫСКАНИЙ

Отделять методологию от теории, говоря о современной психологии, можно лишь искусственно, в целях изложения. Всякая теория рождается из опыта, неотделимого от определенных способов и перспектив наблюдения: такую связь между методом и концепцией мы видели на примере психоанализа. Исследовательский метод часто рождается даже не одновременно с теорией, а до нее, и бывает, что эксперимент, проведенный с чисто практической целью, дает толчок для разработки обобщенной концепции объекта исследования...

Самое удивительное в современной методологии — это совершенно новая инструментальная оснастка, не существовавшая еще в начале века, а

сегодня придающая психологическим изысканиям характер математического опыта, который все более ограничивает доступ в лабораторию для широкой публики.

Тесты или, точнее, проекционные методы наблюдения являются в наши дни наиболее распространенным способом изучения личности; их практические последствия видны хотя бы в психотехнике. Велико расстояние от психозамеров в трудах XIX века до новой психологии, которая осуждает фрагментарный анализ и лишенную содержательности объективность, и которая направляет свои усилия на получение значащей реакции отдельного и конкретного индивида.

Все это излагает ниже Анри Пьерон:

ТЕСТЫ И ПРОЕКЦИОННЫЕ МЕТОДЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ

Проекционные методы изучения личности за последние десять лет пользуются все большим успехом. Часть из них была изобретена уже давно, в одно время с первыми опытами по применению тестов, но широкое распространение они стали получать лишь после Второй мировой войны. Самый термин "проекционный метод" впервые употреблен в 1939 году, когда Л.К. Франк опубликовал работу под названием *Проекционные методы изучения личности*, в которой он определил их главные черты таким образом:

"Сущность проекционного метода как техники изучения личности заключается в том, что субъект ставится в определенную ситуацию, на которую отвечает в зависимости от того, каким смыслом она наполнена для него, и от того, что он чувствует во время своего ответа..."

Главное в этом методе – раскрытие в субъекте того, что по-разному выражает его внутренний мир и происходящие в нем процессы”.

Термин “проекция” введен Фрейдом. Психоаналитическое понимание проекции Фрейд сформулировал так:

“Проекция внутренних восприятий на внешний мир есть первичный механизм, влияющий, например, на наши чувственные перцепции так сильно, что во многом определяет наше построение внешнего мира. В условиях, которые до сих пор еще недостаточно выяснены, внутренние восприятия даже таких процессов, как ассоциации и формирование идей и эмоций, проецируются вовне, так же, как и чувственные перцепции, и употребляются для моделирования внешнего мира, а не остаются, как этого можно было бы ожидать, в мире внутреннем”.

Для психоаналитической школы проекция является механизмом защиты “Я”, действие которого находит в паанойдном бреде особенно красноречивую иллюстрацию. Не совсем ясно, действительно ли так определенное понятие проекции легло в основу проекционных испытаний. Некоторые специалисты отрицали это утверждение, приводя весьма веские доводы. Белл указал, что во многих тестовых испытаниях, даже в таких, как Т.А.Т. (тест тематической апперцепции), лучше всего соответствующих определению, не всегда присутствуют основные элементы понятия проекции: бессознательность акта проекции, защитная функции “Я”, редукция психического напряжения.

Теоретические основы проекционной техники можно, следуя за Беллом, резюмировать четырьмя положениями о природе личности:

а) Личность есть не статическое явление, а динамический процесс, поэтому для ее изучения необходимо использовать приборы, способные уловить этот динамический аспект.

б) Несмотря на свою динамическую природу, личность поддается изучению, ибо имеет структуру. Структура личности образуется в ходе интегрирующей эволюции.

в) Поведение индивида есть результат взаимодействия структуры личности и среды. Его специфическую особенность составляет приспособляемость. Зная второй член – т.е. тест-возбудитель – и поведение, можно путем дедукции вывести первый член, т.е. структуру личности. Проблема состоит в определении оптимальных возбудителей и поведений.

г) Структура личности по преимуществу бессознательна. Поскольку поведение определяется всей структурой в целом, проекционная техника позволяет анализировать и ее бессознательные компоненты.

От других методов изучения личности проекционная техника отличается рядом черт, из которых важнейшая, на наш взгляд, заключается в стремлении получить в ответ на данный возбудитель как можно большее количество качественно разных реакций. В то время, как в других тестовых испытаниях на один возбудитель выпадает только две реакции – да-нет в вопросниках, успешнаудача в объективных тестах, – в испытаниях проекционных количество реакций может быть очень значительным.

Другая важная черта – это необходимость учитывать при толковании какого-то отрезка поведения реакции на данный возбудитель его взаимодействие с другими отрезками поведения. Участие контекста имеет принципиальное значение во всех тестах и объясняется неоднозначностью каждой данной реакции.

Третьей особенностью можно назвать тот факт, что субъект не в состоянии разгадать психологическое значение собственной реакции на данный возбудитель. Эта черта, однако, не кажется нам сугубо специфической, ибо она свойственна некоторым объективным тестам, а, с другой стороны, некоторые проекционные испытания, например, Т.А.Т.. позволяют субъекту в некоторой степени контролировать свои ответы.

Две первых особенности являются причиной трудностей в применении количественных статистических приемов к интерпретации результатов тестов. Есть исследователи, которые прямо отрицают возможность кванти-

ификации ответов (Блейлер). Те же особенности ведут и к трудностям в определении действенности тестовых испытаний. Подобные проблемы возникают в отношении разных проекционных методов... В настоящее время, однако, удалось достигнуть некоторых успехов в области квантификации тестов, причем не только тестов, применяющихся с давних пор, наподобие теста Роршаха, но и методов новых, таких, как испытание с куклой, которые, какказалось, можно было истолковывать только качественно.

(Méthodologie psychotechnique, 1952)

Значение проекционных методов проясняется в сопоставлениях, в сравнениях. Новые перспективы открываются перед тестовыми испытаниями в связи с применением статистических методов факториального анализа. Для одних — это настоящая революция в методологии, для других — простой технический прием; во всяком случае, перед нами важное нововведение. Американский ученый Реймонд Б. Каттелл говорит о все большем распространении статистических методов в науке и дает определение факториального анализа.

ФАКТОРИАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ В СТАТИСТИЧЕСКОМ МЕТОДЕ

Описав отношения между экспериментальным методом и общим статистическим методом, мы видим осо- бую роль, которую играет в статистике факториальный анализ. Элементарный статистический метод ищет прежде всего средние величины и типические отклонения (дисперсию), или же старается обнаружить, насколько значимы закономерности в различиях между разными

средними и сигмами. Статистический метод стремится отделить изменчивость, связанную с неконтролируемыми переменными, от изменяемости под влиянием факторов, которые нас интересуют. Проводятся ли такие исследования в форме действительно подконтрольных опытов, как при изучении роста растений с использованием двух разных сортов удобрений, — или же они ведутся на опытах, поставленных природой, как при сравнении физиологических замеров шизофреника и нешизофреника, — в любом случае общим остается то, что можно назвать произвольным выбором переменных, связанных с каким-то одним зависимым переменным или с каким-то понятием.

Говоря о произвольном выборе переменных, мы имеем в виду, что экспериментатор на основании собственных суждений выбирает контролируемые или неконтролируемые переменные, которые, по его замыслу, лучше всего позволят проверить его гипотезу. Например, в упомянутом выше опыте с шизофренией он может выбрать шизофреников, отличающихся тем, что они признаны или не признаны больными группой четырех психиатров, или тем, что результаты их теста на владение речью ниже какого-то уровня, или же тем, что они беседуют с воображаемыми голосами, и т. п. ... Выбор может быть ложным, т. е. переменные могут давать об условиях, понятиях, множествах, которые они должны представлять, указания недостаточные или просто ошибочные.

Та ветвь статистики, которой прежде всего и посвящена эта книга, — факториальный анализ, — радикально отличается от статистики, связанной с традиционным эмпирическим методом, отличается тем, что не допускает, в какой бы то ни было области, произвольного выбора важных переменных. Она не ограничивается, наподобие анализу изменяемости, ответом на вопрос о связи изменения одного переменного с изменением другого. Факториальный анализ идет дальше, одновременно определяя степень этой связи и выделяя самые главные из влияющих на изменения факторов. Ибо статистически

значимая разница данных может представлять такую слабую связь, что с психологической точки зрения ею можно пренебречь.

(*Factor Analysis*, 1952)

Чарльз Э. Спирмэн видит в статистике единственное средство точного изучения умственных способностей, функциональное единство которых не смогла удовлетворительно показать ни одна из существующих теорий умственной деятельности. Критику последних мы найдем в цитируемом ниже отрывке.

УМСТВЕННЫЕ СПОСОБНОСТИ И СТАТИСТИКА

Одно из интереснейших нововведений за последние годы — тесты умственных способностей. Не преувеличивая, можно сказать, что их успех поражает и даже несколько беспокоит. Можно опасаться, в виду их широчайшего распространения, их скорого и революционизирующего влияния на повседневную жизнь. В области образования, например, они могут похвастаться победой над всей системой экзаменов. Еще успешней — если это возможно — закончилось их введение в армии. Уже в Первую мировую войну 1.700.000 военнослужащих американской армии прошли тестовые испытания, результаты которых превзошли все ожидания и удостоились официального одобрения со стороны Военного министерства. После двадцати лет пристального и недоверчивого наблюдения, во время Второй мировой войны, тесты были введены и в британской армии.

Но главная цель, к которой они устремлены, еще не названа. Все чаще раздаются голоса — например, в последнем парламентском бюллетене, — требующие распространить применение тестов на всех граждан — муж-

чин, женщин, детей – нашей страны. Страшно даже подумать, куда это могло бы завести. В общем, можно сказать, что ситуация в настоящее время обещает очень много, но не лишена и некоторого риска. Нет сомнения, что тесты оказывают такую помощь в нашей жизни, что отказаться от них равнялось бы самоубийству. Но сила их влияния сама по себе заставляет относиться к ним с осторожностью...

...Мы кратко обрисуем три основные теории, которых держатся современные концепции тестовых испытаний и без которых их нельзя правильно понять.

Первой была древняя теория "ума" как некой силы, поставляющей человеческому разумению "универсальные" отвлеченные идеи и составляющей единый и единственный источник чистого Знания...

Но нет ничего более двусмысленного, чем понятие "ума", на которое ссылаются в наши дни при объяснении и оправдании новейших открытий в области умственных тестов. Понятие это применяется к смеси самых разных вещей. Или же, если даются авторитетные дефиниции, оказывается, что они полностью противоречат друг другу. Например, некоторые исследователи категорически отказываются включать в умственные тесты все, относящееся к памяти, тогда как другие – и даже те же самые, но при других обстоятельствах – применяют тесты проверки памяти чаще, чем какие-либо другие. То же можно сказать и об отношении к проблеме воображения.

Однако, если в этом отражено действительное положение вещей, и понятие ума охватывает обширную, изменчивую и даже противоречивую область, то всякая попытка измерить "ум" представляется иллюзией. И сам Бинэ, противореча тому, как с недавнего времени стали истолковывать его работы, высказываетя вполне ясно:

"Умственные способности каждого индивида независимы и неравны: случается, например, что со слабой памятью сочетается большая способность к суждению... Наши умственные тесты, преследуя всякий раз специфи-

ческую цель, пригодны каждый для анализа какой-либо одной умственной способности".

Мы подходим теперь ко второй теории человеческих способностей. Для того, чтобы отличить ее от первой, которую мы назвали монархической, назовем вторую олигархической.

В ней единственная господствующая способность – ум – заменяется малым количеством разных способностей. Термины "способности", "склонности", "предрасположения" почти синонимичны, а слова такие, как "типы" или "средние" аналогичны по своей сущности. Среди этих способностей чаще всего выделяют "суждение", "восприятие", "память", "изобретательность", "внимание", "речь" и "движение".

У всех них оказалась, однако, странная судьба.

Бесчисленное множество раз их подвергали уничтожающей критике и даже осмеянию. И тем не менее, они продолжают оставаться в фаворе, если не явно, то скрыто, и никто никогда не пытался опровергнуть выдвигавшиеся против них аргументы...

Но в чем же суть столь резких и столь бесплодных возражений против защитников теории "способностей"? Коронным обвинением против них был тот же самый упрек, который они в свое время бросили последователям теории "ума", упрек в отсутствии доказательства функционального единства (подчеркнуто нами). Гербарт же утверждал нечто совсем обратное:

"Сила памяти, – пишет он, – у каждого индивида обычно ограничивается рядом определенных объектов. Тот, кто без труда запоминает сложнейшие термины интересующей его науки, часто неспособен удержать в памяти сюжеты повседневной болтовни".

И он кончает, выражая сожаление о том, что:

"Удивление, вызванное такого рода фактами, исчезает, если отказаться от гипотезы существования умственных способностей".

Итак, нам пришлось разделить несколько главных способностей на гораздо большее количество мелких составных частей. Но тут трудно найти точку, которая позволила бы остановиться. И нет ничего удивительного в

том, что возникла третья теория, согласно которой ум делится на множество независимых элементов. Этот подход наиболее авторитетно формулировал Торндайк:

"Психологические науки должны, не медля, освободиться от представлений об уме как о какой-то машине, различные составные части которой чувствуют, воспринимают, различают, представляют, вспоминают, изобретают, рассуждают, желают, выбирают, привыкают, стремятся к цели.

Существуют лишь отдельные связи между одними компонентами умственной организации и другими."

Несмотря на четкость этой точки зрения, третья теория, которую можно назвать анархической, как кажется, не слишком преуспела. Во всяком случае, для нее почти невозможно найти непосредственное применение, не обращаясь к вспомогательным гипотезам усреднения или выборки данных, принять которые довольно трудно. Хуже того, она страдает тем же пороком, что и две первые теории, хотя и с другой точки зрения.

Монархическая или олигархическая точки зрения оказываются несостоятельными, как только требуется доказать функциональное единство, но анархическая точка зрения находится не в лучшем положении, когда нужно доказать независимость функций, — а это равнозначно с отсутствием единства.

В этой главе мы вкратце изложили взгляды на природу умственных способностей, начиная до нашей эры и кончая тремя последними десятилетиями. Приблизительно говоря, можно из них выделить три основные, взаимно противоречавшие концепции: монархическую, олигархическую и анархическую. Во всех трех теориях мы нашли одно и то же слабое место: ни одна из них *не определила границ функционального единства* (подчеркнуто нами). Говоря о границах, мы подразумеваем сферу, в которой данная способность проявляет тенденцию изменяться у разных индивидов. Только с уверенностью зная эти границы, можно построить прочную базу для измерений, диагноза и прогноза, короче говоря, — для эмпирической науки. Но в этом отношении за все долгое время спора об умственных способностях не было при-

ведено ни одного неопровергимого доказательства ни за, ни против, и для всех самых поразительных примеров находились не менее удивительные примеры обратного, оставляя лишь возможность делать непроверенные предположения.

Наконец, в последнее время, благодаря гению Гальтона, нашлось решение: метод статистики, названный "коэффициентом корреляций". Противоречивость случаев бессильна опровергнуть результаты, полученные этим методом, ибо он ограничивается измерением степени отношения между двумя величинами, взятыми в целом. При положительном и полном соответствии коэффициент равен + 1,00. При отсутствии соответствия коэффициент равен нулю. Когда же две величины обратно соотносительны, коэффициент становится отрицательным в пределе до - 1,00.

Уже установлено значительное количество разнородных коэффициентов, и до настоящего времени самым действенным оказался коэффициент Бравэ.

(Human Ability, 1951)

При одинаковой установке на конкретное пути современной психологии часто разделяются. Факториальный анализ, стремящийся сравнением показателей выделить элементы или отдельные способности, характеризующие человека в такой или иной ситуации, стремящийся к разложению на факторы, стоит, разумеется, на полюсе, противоположном тому, который занимают исследования, сохраняющие дух рефлексии и философскую перспективу.

Так, существует *феноменологическая психология*, которая считает возможным интуитивной рефлексией охватить сущность той или иной психической структуры. Психология становится

эйдегикой, т.е. наукой о сущностях, рассматривающей то, что очевидно, ибо отбрасывающей всякую индуктивную интерпретацию.

Это и объясняет и Жан-Поль Сартр в своем трактате о *Воображаемом* (1940), и Морис Мерло-Понти на страницах, цитированных в первой главе этой книги.

Говоря о конкретных биологических проблемах, Курт Гольдштейн в своем основополагающем труде *Структура организма* показывает необходимость глобального познавательного подхода. Мы приводим страницы, имеющие большое методологическое значение.

В ЗАЩИТУ КОНКРЕТНОГО МЕТОДА

Думаю, что не ошибусь, утверждая, что до сих пор попытки объяснения жизни направлялись всегда "снизу вверх". Господствовало глубокое убеждение о том, что классы живых существ образуют лестницу, на низших ступенях которой расположены существа со сравнительно простой структурой и функциями, отличающиеся от высших существ только тем, что последние обладают более сложной и разнообразной организацией. Поэтому пытались сначала изучить явления "простые", а затем перейти от них к анализу "высших", более "сложных" явлений. Даже те, кто отказался от понятия эволюции, не поступали иначе. Подход оставался тем же и тогда, когда исследователи представляли себе все действия организма состоящими из рефлексов, и когда они вводили автономные регулирующие факторы, объясняя ими некоторые явления, наблюдаемые в "высших" организациях. Те же регулирующие факторы в более простой форме пытались затем найти у существ низших. И в последнее время эволюция биологических концепций, тенденция отхода от идеи рефлекса, не изменили

сути этой методологической посылки. Осталась уверенность в том, что исследование низших существ более просто, ибо более просты сами существа. Принцип исследования "снизу вверх" сохранился.

В нашем изложении явлений жизни мы избираем обратный путь. Взяв своей отправной точкой человека, основываясь на его поведении, мы попытаемся понять поведение других живых существ. Такое направление мысли объясняется не тем, что для автора, врача по профессии, естественно обращение к человеку, а тем фундаментальным фактом, что за все время своих исследований автор не нашел более двусмысленного понятия, чем понятие "простоты". Уже анализ человеческого поведения показывает, что операции, называемые простыми, не были ни более простыми для понимания, ни более простыми по своей структуре, несмотря на свою общеизвестность и банальность. Уже здесь почти всегда встречаются большие трудности, как только делаются попытки разложить "сложные" операции на операции более "простые". Можно полагать, что чаще всего эти "простые" операции – не больше, чем абстракция, а явления, кажущиеся с абстрактной традиционной точки зрения банальными, при ближайшем рассмотрении не становятся понятными; наоборот, они кажутся еще менее постижимыми, чем операции сложные... Есть еще один аспект проблемы простоты и сложности. Традиционно говорилось, что данное явление просто или сложно, в зависимости от того, более или менее ясным оно кажется и сводимо ли к другим явлениям. Этот подход оказался несостоятельным. Понятия "простой" и "сложный" имеют эмпирический смысл лишь в том случае, если они выводятся не с позиций наблюдателя, а из организма, к которому они прилагаются. Но что для организма значит "простой", что значит "сложный"? Как ответить на этот вопрос? Для этого нужно знать организм. Вопрос простоты и сложности приводит нас к самому серьезному вопросу биологии, состоящему в том, как характеризовать сам организм. Тем самым меняется вся постановка вопроса...

...Казалось бы, биология, в особенности общая биология, должна начать с определения того, что считается живым, что характеризует живые существа, а лишь затем перейти к объяснению этих существ. Вопрос часто ставился, и много было попыток ответить на него. Биологию назвали даже "наукой о жизни" (Дриш), считая, что ей требовалось первым делом определить, является ли жизнь комбинацией физических и химических компонентов или, напротив, она подчиняется собственным элементарным законам. До сих пор нет согласия, какое определение жизни считать удовлетворительным, и – что, по-моему, гораздо серьезнее, – все существующие определения никак не помогли расшифровать живой мир. Ясно, что попытки такого рода предполагают знание живых существ; формулировать такое определение можно было бы лишь подводя итоги дискуссии. Но с чего же ее начать? Не должны ли мы сначала обозначить объект нашего исследования? Но действительно ли это нужно? Так ли поступает живая наука? В этом я не уверен. Рассуждения о предмете науки полезны в качестве заключения, а не как введение к работе. И это естественно, ибо сам объект проявляется в ходе исследования, лишь постепенно обнаруживаясь из хаоса, в котором он был растворен. То же касается биологии. Вопрос, *чем живое отличается от неживого* предполагает, что мы различаем эти две категории. Перед нами – многообразнейший и мало обработанный с научной точки зрения материал. Я имею в виду окружающий мир, в котором мы немедленно замечаем явления "живые", не рассуждая о критериях этой квалификации. В живых существах мы и находим жизнь. Именно в них, – по крайней мере, в настоящее время, – мы имеем сущность жизни. И она сама предстает перед нами, тем яснее, чем больше живых существ мы познаем и изучим, выделяя в них самое специфическое. Тогда и только тогда мы сможем по-настоящему задаться вопросом, где начинается, а где кончается жизнь, какова разница между живым и неживым, – и может быть, тогда мы найдем ответ.

Нам кажется, следовательно, что целью, а по меньшей мере, начальной целью биологии должно быть систематическое описание живых существ в их истинном существовании в данный момент, описание настолько ясное, чтобы мы могли уловить в этих существах особенное, чтобы мы научились их распознавать, отличать, постигать, судить, сравнимы ли они между собой, и если да, то в чем, существуют ли между ними отношения, которые можно назвать генетическими и т.д. "Загадка биологии это загадка самих систем, а не изменений в индифферентной в иных отношениях системе", – верно отметил Г.-И. Джордан; добавлю, что изменение станет познаваемым лишь при условии хотя бы приблизительного решения загадки самих систем. Но можем ли мы, в поисках решения, действовать так же, как мы привыкли действовать по отношению к неодушевленным объектам природы? Имеем ли мы право рассекать объект, рассматривать полученные таким путем мелкие частицы и из них восстанавливать объект – в нашем случае организм, – как мы делаем в других естественных науках? Долгое время именно так делались биологические изыскания, вернее, таким казался идеал биологических изысканий. Вполне удовлетворительных результатов, однако, такая установка не дала. Как же быть? В этом месте, только приступая к изложению, мы можем прийти лишь к отрицательному выводу: так или иначе, наш метод недостаточен. Еще не время предлагать другой метод. Сначала, может быть, на правильный метод прольет свет критика традиционного подхода и, вместе с тем, конкретная попытка осмыслить живое существо. По мере того, как перед нами станет четко вырисовываться объект нашего исследования, определится и метод его анализа. Существует связь между объектом и методом. И существует лишь один критерий того, являются ли они подлинными формами научного знания: их плодотворность. Постараемся же понять живые существа плодотворным образом.

(Der Aufbau des Organismus, 1934)

Мы закончим главу текстом, где Карл Ясперс, рассуждая о проблемах психопатологии, показывает разнообразие средств, которыми располагает психология и подчеркивает специфику ее отношения к своему предмету, отношения глубинного понимания.

ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ

Для научного исследования необходимо сначала выбрать, ограничить, различить и описать *определенные* психические явления; так мы получаем *ясное представление* об этих явлениях и привыкаем называть их *определенными терминами*. Так мы создаем себе представление о психических особенностях больных и о том, как *вещи предстают перед их сознанием*.

Мы описываем виды ложной перцепции, бредовых актов, явлений принуждения, чувства личности, инстинктов и т.д. Мы игнорируем *генезис*, не рассматриваем, как явления рождаются одни из других, не даем теоретических обобщений того, что скрыто, мы занимаемся лишь *реально переживаемым*. Воспроизведение душевных состояний, их обозначение, определение для того, чтобы те же понятия всегда отвечали тем же объектам, — такова задача *феноменологии*.

Феноменология предлагает нам серию фрагментов реально переживаемой психической жизни, но мы должны задаться вопросом, каковы их связи и взаимозависимость. Во многих случаях мы со всей очевидностью *понимаем*, что *одни психические факты могут породить другие*. Так мы узнаем — это и есть средство исследования, специфически присущее психологии, — что человек, ставший жертвой нападения, впадает в гнев, что обманутый любовник начинает ревновать, что некоторые побуждения вызывают решения, действия. Феноменология показывает нам только отдельные величины, отдельные *состояния покоя, понятые статически*; здесь, наоборот, мы улавливаем волнение душ, движение, последова-

тельность, переходы от одного факта к другому, мы понимаем генетически. Статическое понимание (*геноменология*) дает нам, так сказать, поперечный разрез психики, понимание же генетическое (*экспликативная или объясняющая психология*) – разрез продольный.

Но генетическое понимание – называемое также "психологическим объяснением", в отличие от иного по своей природе объяснения объективного, причинного – наталкивается на *пределы*, особенно в психопатологии. *Новые* психические факты появляются *непонятным образом*. Они чередуются, но, тем не менее, *не рождаются один из другого*. Примерами таких непонятных последовательностей могут быть и этапы психической эволюции нормальной жизни, и фазы ненормального психического развития. В этом случае продольный разрез психики не может быть *понят*, даже приблизительно, с точки зрения генезиса. Нужно искать для него *объяснительную* причину, как это делается для объектов естественных наук, ибо последние также нельзя изучать "изнутри", как психологические факты – "извне".

Во избежание недоразумений и путаницы, мы отводим термин *понимать* (*verstehen*) для знания, полученного путем психологического взаимопроникновения, и отличаем понимание *статическое* от понимания *генетического*. Открытие объективной связи причины и следствия, констатируемое извне методами естественных наук, мы никогда не называем *пониманием*, а всегда *объяснением* (*Erklärung*). Следовательно, "понять" и "объяснить" – слова и действия, имеющие точно определенный смысл... В психопатологии возможность упорядоченной исследовательской работы и плодотворных изысканий подчиняется интуции принципиального контраста между *статическим пониманием* и *чувственной перцепцией* с одной стороны, и *генетическим пониманием* и *причинным объяснением* с другой. Это – глубоко разнящиеся между собой *конечные источники знания*.

(*Allgemeine Psychopathologie*, 1913)

III

ИСТОРИЯ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕОЛОГИИ

Составление и комментарии
Гаэтана Пикона
и
Франсуа Эрвала

Перевод Эмиля Когана

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕОЛОГИИ

...Является ли новейшая история идеальным воплощением марксистских идей? Таков первый вопрос. В своей книге "Революция, которую предали" Троцкий отвергает сталинский опыт, но то же делают и наследники Сталина, в то время как Мао этот опыт оправдывает и осуждает "ревизионизм" нынешних руководителей СССР. Тогда возникает другой вопрос: существим ли марксизм вообще, и заслуживает ли он осуществления? Марксизм как философия был неоднократно опровергнут, и опровержения исходят порою от мыслителей, которые охотно становятся на политические позиции марксизма. Так, в "*Материализме и революции*" Жан-Поль Сартр, принимая "революционный проект", ставит под сомнение связанную с ним философию. Сартр спрашивает себя, "служит ли в действительности материализм делу революции и нет ли ножниц между революционным проектом и его идеологией"; оказывается, что "материализм есть метафизика, принявшая облик позитивизма, но эта метафизика разрушает сама себя, потому что, выступая в принципе против всяческой метафизики, она подрывает основу своих собственных утверждений". Для сохранения революционного проекта требуется иная концепция мира и исторического процесса, которая включала бы в себя реальность свободы (*Situations III*).

Не приходится думать, что Сартр подверг пересмотру свое опровержение метафизики. Но поддерживая в настоящее время тактическую и политическую линию коммунистической партии, он не желает ни в чем ей мешать и не позволяет себе негативных суждений.* Не станем поэтому иллюстрировать критику марксизма страницами из Сартра, даже если в них содержатся оговорки, от которых он не отказался.

В нашем распоряжении имеется немало философов, атакующих марксизм без всяких колебаний и во всех направлениях. Отметим среди них "Описание марксизма" Роже Каюа и такую значительную работу, как "Социология коммунизма" Жюля Моннера. Согласно Каюа, марксизм из научного открытия превратился в догму, в ортодоксию, враждебную, следовательно, научному прогрессу. Его теоретическая уязвимость велика, а его престиж есть рента с ситуации. По мнению Жюля Моннера, коммунизму не удалось реализовать гуманистические чаяния XIX века, он стал орудием секулярной религии, орудием государства, все более превращающегося в мировую империю; коммунизм — ислам XX века.

Работ, посвященных критике марксизма, так много и между ними столько общего, что мы предпочитаем выбрать одно, наиболее характерное произведение, чем представить читателю подборку схожих текстов из разных авторов. Несомненный образец такой критики — книги Рэмона Арана.

* Это написано в середине 60-х годов. — Прим.ред.

Во всех своих произведениях, и особенно в книге "Цепь войн", на которой мы и остановили свой выбор, Рэмон Арон подвергает коммунизм одновременно философской, исторической и социологической критике. То и дело сталкиваясь с марксистским объяснением истории, он отмечает его недостаточность или ошибочность. Так, неправда, что войны XX века вызваны капиталистическим соперничеством ("Ленинский миф об империализме"). Марксизм неприемлем как философия, и его сила объясняется не степенью интеллектуального качества, но его способностью становиться мифом, "секулярной религией", активной верой, взрывчатой смесью прометеевского мифа, христианства и рационализма (стр. 136 – 137). Рэмон Арон неоднократно обнажает и утопический характер преследуемой марксизмом цели: народного самоуправления, эманципации пролетариата и упразднения классов.

ПРОЛЕТАРИАТ НЕ МОЖЕТ БЫТЬ ПРАВЯЩИМ КЛАССОМ

Марксизм провозглашает, что в день революции пролетариат станет правящим классом и возьмет в свои руки ответственность за судьбу общества. "Превращение пролетариата в правящий класс" – утверждение, не выдерживающее никакой критики и лишенное всякого смысла: оно не соответствует никакому событию,ющему произойти в этой земной юдоли. Каким бы способом мы ни оценивали численность промышленного пролетариата, этот класс насчитывает миллионы трудящихся в составе великих наций, и у него не больше шансов сделаться правящим классом, чем у круга стать квадратом. В эпоху Французской революции буржуазия

представляла привилегированное меньшинство. Меньшинство же, которое придет на смену буржуазии, выйдет, возможно, из рабочего класса, но его нельзя будет смешивать с этим классом. Непривилегированные массы невозможно смешивать с небольшим числом руководителей государства и промышленности.

Для выдвижения пролетариата существуют два пути, которые мы охарактеризуем, опираясь на опыт нашей эпохи. В первом случае захватывает власть партия, которая объявляет себя, в силу софизма или мистического причастия, эманацией пролетариата и рекрутирует частично своих членов в его среде. Второй путь означает приход к власти – в соответствии с правилами формальной демократии – партии, которая добивается большинства благодаря голосам пролетариата и рекрутирует частично своих членов в его среде. Первый путь есть путь коммунизма, второй – социал-демократии, и никто до сих пор не открыл третьего.

Революция 1917 года или победа лейбористов в 1945 году представляют собой завершение борьбы, которую вело меньшинство от имени трудящихся масс, против прежнего правящего класса и установленного им порядка. Первая привела к физическому истреблению большого числа привилегированных лиц и к возникновению новой элиты, частично вышедшей из пролетариата, – за тридцать лет она упрочила свою власть, закрепив захваченные преимущества. Вторая способствовала частично-му обновлению правящего класса, в который проникли бывшие профсоюзные лидеры и интеллигенты. Профсоюзные и политические организации – одним из путей, по которым на Западе представители народа достигают высших общественных сфер. Ни коммунизм, ни лейборизм не соответствуют мессианскому представлению о революции, будто бы совершающей подавляющим меньшинством ради всеобщего блага, их действия вписываются в классические схемы всех революций: приход к власти меньшинства от имени толпы, в той или иной мере пассивных, в той или иной мере согласных его поддержать.

(“*Les guerres en chaîne*”, 1951)

Далее Рэмон Арон вскрывает отсутствие связи между советским обществом и социалистическими идеалами, которые оно было призвано воплотить в жизнь.

КОНЕЦ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО МИФА

Нельзя отрицать, говорят некоторые, что сталинизм заложил, по выражению одного философа (М. Мерло-Понти, "Гуманизм и террор", Париж, 1948) экономический фундамент социализма. Если коллективная собственность и планификация составляют базис социалистического общества, то подобное предположение представляется верным. Но опыт показал, что традиционные ценности социализма из коллективной и плановой экономики не вытекают. Нам же теперь с трудом тщатся доказать, что такой тип экономики их не исключает.

Должен ли философ приписывать изначальное превосходство коллективной собственности над собственностью индивидуальной, плану над рыночными механизмами? Или же ему следует судить об этих институциях согласно практическим результатам, ни признавая ни за одной из них априорных достоинств — по шкале непреходящих ценностей?

Что требуется от любой социально-экономической системы? Улучшения жизненных условий для наибольшего числа людей? Национализированные предприятия по эффективности не смогли превзойти предприятия частные. Самая высокая продуктивность достигнута крупными американскими корпорациями. Если мы действительно озабочены тем, чтобы улучшить условия жизни трудящихся, почему систематически отдавать предпочтение той юридической форме собственности, чьи экономические заслуги по меньшей мере спорны?

Интегральное планирование советского или гитлеровского типа никогда до сих пор не было ориентировано на благосостояние людей. Составители планов отвечают, что они жертвуют нынешними поколениями во имя будущих. Спрашивается, почему же те, кто близко к сердцу принимает страдания обездоленных, симпатизируют

системе, которая поначалу умножает страдания под предлогом облегчения их? Опыт показывает, что хозяева плановой экономики используют власть в гораздо большей степени ради усиления могущества, нежели во имя благосостояния масс.

Нам скажут, что речь идет не столько о достижении наиболее высокого уровня жизни (иначе было бы трудно понять, почему левые интеллигенты обращают всю свою супровость на страну, которая в этом отношении обогнала все прочие), сколько об уменьшении неравенства. Но и здесь мы не видим обязательной связи между коллективной собственностью, планированием и равенством. Иерархическая лестница на современных крупных предприятиях определяется не характером собственности; она целиком зависит от технологической и бюрократической структуры, которая не меняется от смены собственника (в любом случае скорее фиктивного, чем реального). Что же касается неравенства доходов, то в исторической перспективе оно обнаруживает тенденцию к сокращению под влиянием экономического прогресса. На сегодняшний день налоговое обложение является, очевидно, самым эффективным препятствием накоплению индивидуальных состояний. Интегральное планирование советского типа позволяет меньшинству, наделенному всей полнотой власти, взимать в свою пользу существенную долю национального дохода. Опасно думать, будто через абсолютизм можно достичь эгалитарного режима. На этом пути теряют свободу, не обретая обещанного равенства.

Нам скажут, что речь идет не о продуктивности и не о равенстве, но о восстании против системы капиталистического господства, которая "отчуждает" рабочего, превращая его в раба, во-первых, собственников средств производства, во-вторых, слепых рыночных механизмов. Достаточно, однако, перейти от абстракции к конкретным фактам, чтобы заметить хрупкость аргумента. Иерархическая субординация на крупных предприятиях не претерпит существенных изменений в случае национализации. Что же до множества мелких и средних предприятий, где рабочие видят постоянно живого хозяина,

то непонятно, почему они должны быть противными человеческому призванию, если отношения между теми, кто работает над одной и той же задачей, есть отношения между сотрудниками. Различие между хозяином и пролетарием создает бесспорно неравенство статусов, что способствует больше напряжению, чем миру. Это различие может быть устранено превращением всех либо в пролетариев, либо в собственников. Но было бы нелепым пролетаризировать целиком все общество, исходя из того, что мы возмущены положением пролетариев. Социальные законы, профсоюзная деятельность, реформа предприятий ослабляют у рабочего чувство бессилия и одиночества, они приносят ему защиту и содружество в ожидании тех времен, когда экономический прогресс позволит более широкое распространение собственности среди пролетариата...

... Иначе говоря, тем, кто готов все простить Советскому Союзу, потому что в нем создана, дескать, база социализма, мы заметим следующее: даже если и допустить, что коллективная собственность и план являются основой социалистических производственных отношений, нужно еще и позаботиться о том, чтобы историческое рождение таких отношений не привело к утере ценностей, призванных стать неотъемлемой частью нового порядка. Советский же принцип тотальной планификации неотделим от однопартийной системы и всемогущего государства. Между тем как на Западе растущая социализация производственных отношений гарантирует личным свободам шанс на выживание.

Те из интеллигентов, что, отставая на полвека от современной мысли, продолжают осуждать рыночные механизмы или частную собственность из соображений философских, не должны испытывать беспокойства. Со сталинизмом или без риска состоит не в том, что свободное предприятие вытеснит национализированные секторы и не в том, что издержки конкуренции парализуют план. Риск заключается в обратном. И задача встает обратная той, на которую указывают эти отсталые умы. Важно не то, с какой скоростью производственные отношения

эволюционируют в социалистический тип, а совсем другое: судьба человека и свободы в коллективистском обществе.

(*Там же*)

Остановимся теперь на книге *Мориса Мерло-Понти* "Приключения диалектики" (1955). В ней автор прощается с философией и политикой, к которым он примкнул сразу же после войны; поэтому его самоанализ представляет для нас особый интерес. Начиная с 1917 года, говорит автор, происходит неуклонный упадок диалектической идеи, превратившейся в "идеологию". И причиной тому не "извращения" или "ошибки" отдельных личностей. Ошибка в том, что диалектика стала воплощением и пленницей определенной исторической формации, так называемого "универсального класса". Миф об его исторической миссии оправдывает всевозможные злоупотребления властью и нарушения законности. Нельзя ожидать от СССР разрешения противоречий, отмирания государства и создания бесклассового общества. Автор предлагает собственный метод познания, своего рода "акоммунизм", необходимый для анализа как советской действительности, так и современного буржуазного общества. С ним спорит *Симона де Бовуар* в эссе "Привилегии" (1955). Она убеждена, что выбирать приходится одно из двух: или коммунистическую революцию, единственный способ покончить с невыносимым положением пролетариата, или сохранение буржуазных привилегий, защитником коих и сделался Мерло-Понти.

Следует признать, что могущество коммунизма объясняется в значительной мере слабостью противостоящих ему идей. Антикоммунисты часто довольствуются ролью критиков, и даже те, кто по многим причинам испытывает искушение отбросить его целиком, нередко сдерживают это желание, поскольку не видят иной альтернативы коммунизму, кроме неприемлемого для них капитализма. Несколько лет назад Артур Кестлер выскажал ряд мыслей по поводу войны с нацизмом, которые не утеряли своего значения и в более поздней обстановке "холодной войны":

"С самого начала война имела оборонный характер не только со стратегической, но и с идеологической точки зрения. Мы сражались и продолжаем сражаться во имя "защиты" наших консервативных ценностей, выраженных в терминах XIX века, против "нового порядка" беспощадно наступательного типа..."

...Таким образом, если не произойдет что-либо не предвиденное, грядущая победа будет консервативной победой и приведет к консервативному миру. Эта победа не принесет никакого прочного решения проблемам национальных меньшинств в нашей лоскутной Европе. Она не принесет исцеления от болезней, свойственных капиталистической системе. Она не ознаменуется никаким решительным шагом в сторону прогресса человечества. Но ее результатом будет огромное, хотя и временное облегчение для народов нашего континента, спасение обреченных на смерть миллионов и известный минимум свободы, безопасности, достоинства. Короче говоря, это будет новое, может быть, слегка исправленное издание старого, догитлеровского порядка вещей, пост-скрипту XIX века к первой половине XX, сочиненной историей в столь зловещем стиле".

(New-York Times Magazine, 1943)

Истинная проблема заключается в том, чтобы установить, какие ценности и силы имеются в распоряжении тех, кто готов противостоять коммунизму.

Это прежде всего либеральная традиция. Что представляет собой она?

Главным образом теорию политической власти, полагающей себя рациональной и моральной и тем самым отличной от всякой другой. Такое объяснение мы находим у философа Доминика Пароди в его книге "Политическая проблема и демократия".

ДЕМОКРАТИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ

Доктрина, которую можно назвать демократической в самом широком смысле этого слова, есть единственная доктрина, притязывающая на то, чтобы дать рациональную и моральную концепцию всякой политической ассоциации, ибо только на ней и зиждется идея национального или территориального объединения как свободного и добровольного союза, а также идея государства или правительства, являющегося по сути своей законным и не-тираническим.

Ибо, в этом самом общем смысле, демократия есть прежде всего такая политическая ассоциация, которая в качестве своей естественной цели не преследует ничего иного, как достижения общего блага. Демократия подчиняет ему все частные интересы, индивидуальные или коллективные: интересы того или иного лица, той или иной группы или класса, той или иной профессии, той или иной провинции или даже того или иного поколения. Она исключает, таким образом, всякую идею владения землей или живущими на ней людьми как частной собственностью короля, королевской семьи или привилегированной касты. Она связана с идеей, что в оценке того, что следует принимать за общее благо, все члены общества имеют определенный вес, пускай и не все одинаковый. Она не предоставляет им никаких привилегий, кроме тех, что служат общим интересам. Она не делает между ними никаких различий, отличая только "заслугу и добродетель". При этих условиях демократия оказывается

порядком, основанным на разуме. Вот почему ее члены желают и принимают ее и в ней самой содержится объяснение ее необходимостью. Преследуя общую пользу, она опирается на общую волю. Люди, составляющие демократию, входят в нее не по принуждению, их связывает с ней все то, что позволяет им обрести человеческое достоинство, разум и свободу. В этом самом абстрактном смысле демократию можно считать самое формой всякой добровольной и разумной ассоциации...

...Другая и, несомненно, важнейшая характеристика демократической идеи, теснейшим образом связанная с первой, состоит в том, что политическая ассоциация является не только единственной целью, но и единственным источником законной власти. Демократия есть государство, основанное на самоуправлении, осуществляемом, впрочем, в самых разнообразных формах и модальностях. Все его члены прямо или косвенно участвуют в административной процедуре или, по крайней мере, контролируют ее. Демократическое правительство, не зная иных задач, кроме охраны и процветания государства, опирается на ясно выраженное согласие всех его членов, что только одно и делает их гражданами. Его единственной и разумной базой служит взаимозависимость соглашений, система взаимопомощи, связывающая всех жителей и руководителей, своеобразный договор между теми и другими, основанный поначалу на молчаливом и подразумеваемом согласии, договор, который у взрослого народа, способного к размышлению и критике, не может не перерости со временем в настоящий институт всеобщих выборов. Только в этом случае отношения между гражданами принимают характер моральных обязательств. Они перестают быть простым соотношением сил, но становятся правовыми отношениями. Только в этом случае право начинает явственно отличаться от отдельного факта или принуждения. Все происходит так, как будто композиция социальных групп подчиняется какому-то общему контракту. Аксиома национального суверенитета пытается найти свое формальное выражение и завоевать всеобщее признание...

...Если общество – это объединение свободных людей, а не стечеие слепых сил, оно должно принимать участие в выборе собственной судьбы. Нормальный человек отличается от ребенка или безумца тем, что он не нуждается в опеке, что здравый смысл освещает ему дорогу или убеждает его довериться компетентным проводникам. Демократия есть форма правления, свойственная взрослым народам. Она определяет себя как сумму обязательств и взаимность услуг, как систему осознанных обязанностей и прав.

(Le problème politique et la démocratie, 1945)

Итак, демократия выявляется в действиях гражданина, признающего свои обязанности перед государством, которое, в свою очередь, признает его права. Эта идея наиболее близка философу рационализма и либерализма Алену, уверенному в том, что лишь демократический режим даст необходимый отпор государственной власти. Ален развивает тему гражданина, противостоящего властям.

ГРАЖДАНИН, ПРОТИВОСТОЯЩИЙ ВЛАСТЯМ

Когда командование обнаруживает среди рядовых солдат человека сведущего и исполнительного, который ничего не требует, но отличается от других презрительным взглядом, оно приходит к следующему заключению: "Этот человек не на своем месте, и его снедают дурные мысли. Поставим его на свое место, и он станет благомыслящим." Это рассуждение не лишено справедливости, поскольку большинство людей, относясь с раздражением к власти, спокойно играют роль начальника. Все это стало общим местом, темой из комедийного репертуара. Известно, что самые строптивые подчиненные делаются самыми твердыми начальниками. Подобные чудеса, над которыми впору и посмеяться, совершаются по указу свыше. Власть, таким образом, переваривает своих противников, ассимилирует их силу, перекачивая ее в свою собственную субстанцию. Как говорят вслед

за Платоном многие моралисты: "Любовь к справедливости у большинства людей выражает не что иное, как страх подвергнуться несправедливости."

Сам Платон вовсе так не думал. Это была не его мысль. Он вкладывает ее в уста Калликлеса, который у него – образчик честолюбия. Один из наших самых хитрых государственных сановников подвергался атаке молодого, полного огня моралиста. Через четверть часа он положил ему руку на плечо и сказал: "Наш разговор не окончен. Вернемся к нему, когда вы станете министром". Молодой человек впоследствии сделался министром, и вы догадываетесь, чем кончилась история.

Всякая профессия угрублает кожу, и как раз в том месте, где она соприкасается с инструментом. Через какое-то время мы перестаем чувствовать рукоятку лопаты. Повар перестает обжигаться о кастрюли. Также и правители наши твердеют и покрываются броней в наиболее чувствительных местах своего организма. Богатство – а это, конечно, тоже власть – наращивает панцирь, под которым костенеют душевые складки; отсюда резкая смена представлений и суждений. Чаще всего в эту ловушку попадаются люди, слишком уверенные в себе, как, например, те лучшие рабочие, которых хозяева вводят в административный совет. Продвижение нарушает зрительную перспективу. А инструмент выделяет краиль, который примешивается к естественным тонам. И самая крупная ошибка тех, кто носит затемненные очки, – считать, что они видят вещи такими же, какими они их видели раньше. Неизбежные эффекты световой игры, которую умело использует начальство. Стоит ли удивляться, что смена конституций никогда не ослабляет властей предержащих, не меняет ни в чем их правил и навыков?

Можно предвидеть эти эффекты, можно принять радикальные меры... Из-под моего пера вылилось прилагательное "радикальный", и я подумал, что радикалу не следует быть министром, что он должен сидеть на земле, оставаться в этой самой низкой позиции, откуда его просто некуда скинуть. Такие люди создавали бы

общественное мнение. И вечная власть, озираясь на них, не спешила бы переступить порог умеренности и благородства. Иного бы и не потребовалось, чтобы зло,чинимое невоздержанностью общественной власти, уменьшилось в той степени, в которой рассудку позволительно на это надеяться, а может быть, и в еще большей. Ноевые времена зависят от этого нового человека, и мне приходилось с ним сталкиваться. Такой человек не мечтает дальше ефрейторовского чина. Быть офицером он не намерен. Он притворяется, скромничает, изображает неосведомленность. Он избегает жезла со спокойствием рыбака, вполне доверяющего своей удочке и ею довольствующегося. Да и сказать по правде, никому еще не приходило в голову, что власть следует вменять в обязанность тем, кто признан способным с нею справиться. Платон в своих политических мечтаниях хорошо осознавал эту проблему. Платон сохранил веру в человека, и, по мере того, как он создавал образ своего мудреца согласно критерию справедливости, ему все больше становилось ясным, что его мудрец никогда не захочет быть царем. Тот же Платон ничего хорошего не ждал от демократии, поскольку он видел наверху одну посредственность. Философ недостаточно задумывался над тем чудесным весом, который образуется от изрядного числа мудрецов, что сидят на земле и наблюдают за полетом акробата.

(“*Propos de politique*”, 1934)

В своей книге “Свободный город” Уолтер Липман (чья политическая “колонка” в “Нью-Йорк Геральд Трибюн” пользуется огромным влиянием в Соединенных Штатах) представляет демократический либерализм единственной доктриной, совместимой с главным моральным требованием — видеть в человеке цель, а не средство. Демократия для Липмана — единственный режим, совместимый с промышленной революцией, происходящей в современном мире, а также с экономикой, основанной на разделении

труда, то есть демократия для Липмана – единственный жизнеспособный режим.

АПОЛОГИЯ ЛИБЕРАЛИЗМА

Изучая различные, соперничающие между собой социальные теории, я осознал, – сначала смутно, а затем и определенно, – что все они, в сущности, являются вариациями одной и той же темы. Я понял, что современные партии, для того, чтобы сдержать свои грандиозные обещания, стремятся управлять жизнью и работой людей посредством принуждения. Должен признаться, что при первом знакомстве с теориями и практикой авторитарного коллективизма я не испытал ничего, кроме инстинктивного отвращения к методам, которыми власти угнетают человеческие существа, оказавшиеся в их подчинении. Их тираническое отношение к людям коробило меня своей невыносимой самонадеянностью. Но одними чувствами тут не обойтись, даже если и нетрудно доказать, что авторитарные доктрины, обещая мир, согласие и процветание, приносят человечеству раздоры, нищету и неустранимый хаос. Одних чувств нам мало, потому что вызванное ими возмущение и эмпирические оценки достигнутых ими итогов оказываются недостаточными, чтобы указать верную дорогу, как недостаточным будет для заблудившихся в лесу путников осознать размеры выпавшего им бедствия и подстерегающих их опасностей, чтобы выбраться из чаши.

С этой мыслью я и приступил к работе над второй частью данной книги. Я перебрал свои представления и убеждения и пришел к выводу, что их необходимо углубить. Я досконально изучил некоторые классические примеры из истории освободительной борьбы человечества, пытаясь очертить основные идеи, вдохновившие эти усилия. Я уже прежде знал, что авторитарные режимы позволяют диктатору или правящей олигархии распоряжаться человеческими существами как им вздумается. Теперь я убедился еще и в том,

что планирование, авторитарное управление человеческой деятельностью и принуждение совершенно не совместимы с экономикой, основанной на разделении труда. Я понял, что исторический либерализм есть необходимая для промышленной революции философия. Что прогресс и свобода сопровождают разделение труда. Что либеральные завоевания стали возможны благодаря примату закона, отменившего господство человека над человеком. Мне стало ясно, что в этом и заключается основополагающий принцип борьбы с произволом: история конституционализма есть история усилий, направленных на преобразование принудительной, авторитарной власти государства в авторитарную власть, которая защищает и умиротворяет, вместо того, чтобы поощрять посредством привилегий, применять дискриминационные меры для подавления творческой энергии и препятствовать свободной ассоциации индивидов. После всего этого для меня стало очевидным, что разделение труда, демократия и законность органически связаны между собой, что им суждено или вместе сохраниться, или вместе исчезнуть, поскольку они являются разными аспектами одного и того же образа жизни.

Оставалось узнать, где находится та последняя позиция, откуда уже невозможно отступать и где человек обязан сражаться за свою свободу. Я понял: если свободное общество решает человеческие дела, разграничивая и распределяя права и обязанности индивидов, то общество несвободное решает их путем распоряжений и указов. Но в течение долгого времени и вплоть до того достопамятного момента, когда эманципация человека стала непреложным фактом, разница между двумя способами правления не представлялась мне достаточно четкой. По мере того, как всеобщее господство человека над человеком ослабевало и уступало место строго определенным нормам, фиксирующим права и взаимные обязанности индивидов, набирала силу новая концепция человеческой личности. При господстве человека над человеком, будь то хозяина над рабом, деспота над своими подданными или же патриарха над своими женами и детьми, – связь между теми

и другими имеет личный характер, и низшие существа являются фактически собственностью высших. Но по мере того, как обычай и закон закрепляют их отношения в виде специфических прав и обязанностей, эта связь, носившая личный и собственнический характер, распадалась. Идея общих приматов, дробясь и сводясь к частным обязательствам, дает в остатке некую нерасторжимую величину. Она всегда была достоянием индивида, она не поддавалась отчуждению и в конце концов обрела автономию. Так, из раба, считавшегося вещью, вышла личность, которая уже больше не была вещью.

Я утверждаю, что именно здесь мы касаемся самой сути вопроса. Сумеет ли человек отстоять неприкосновенность своей личности или же им будут распоряжаться, как вещью. Именно на этой почве и происходит сражение между варварством и цивилизацией, между деспотизмом и свободой. Истина, делающая человека непобедимым, заключается в том, что человек не может быть ничем иным, кроме как личностью, пользующейся неприкосновенностью...

...Если судить по успеху новомодных теорий, реакция против свободы торжествует почти всюду в мире. Но, хотя реакция нынче в моде и массы повсюду аплодируют ей, реакционеры, выигрывая отдельные сражения, проигрывают войну. Ведь они обещали народу изобилие, безопасность, мир, если только он откажется от наследства свободы и от человеческого достоинства. И они не в состоянии выполнить свои обещания. За те 70 лет, что коммунизм существует по планете, обманутое в лучших надеждах человечество все больше погружается в трясину ряздоров и хаоса. Коллективизм не достигает своих целей, потому что он абсолютно не совместим с экономикой, позволяющей человеку зарабатывать себе на жизнь. Он не способен управлять современной социальной экономикой, поскольку игнорирует накопленный опыт в области регулирования различных человеческих интересов при помощи законов. Возрождая к жизни архаические политические формы, он возрождает и старинные междуусобицы. Покушаясь на самое главное в человеке, он всюду

встречает отпор и сопротивление. Коллективистская теория наложила отпечаток на всю современную мысль. Ею руководствуются политические лидеры нашей эпохи. Но ее торжество оборачивается катастрофой для всех человеческих начинаний.

И пускай она торжествует в настоящий момент, ей суждено потерпеть крах, ибо она покоится на совершенно ложной концепции экономики, права, образа правления и человеческой природы. Человека можно ввести в заблуждение и даже вовлечь его в катастрофу, но в горниле страданий он научается опознавать истину. Если бы коллективистская доктрина отвечала данным земного опыта и нуждам человека, не было бы необходимости внедрять коллективизм его излюбленными методами: дрессируя народ, предохраняя его от подрывных влияний, терроризируя, совращая, усыпляя, развлекая. Муравьи, как известно, живут в коллективистском режиме. Но они не нуждаются в министрах пропаганды, в цензорах, в инквизиторах, в тайной полиции, в шпионах, в осведомителях, которые бы постоянно напоминали им об их коллективистских обязанностях. Люди же не могут жить, как муравьи. Хотя они порой и принимали рабство безропотно и даже с благодарностью, они глубоко отличаются от лошадей, коров и домашней птицы. Они держат своих господ в постоянной тревоге, потому что обладают свойством, которое не поддается отчуждению. Хозяин может рассчитывать на преданность своей скотины, но никогда не спокоен за рабов. Его господство страдает вечной неуверенностью.

(“*The good Society*”, Little, Brown & C^o)

Центральным моментом социалистической, пред-юнионистской и даже либеральной мысли является конфликт между капитализмом и социализмом. Иную ориентацию предлагает нам довольно сложная система идей, которые можно назвать технократическими: радикальное

преодоление традиционной альтернативы, отказ от выбора между капитализмом и социализмом. Капитализм уступит место не социализму, а другой социальной формации, утверждающей гегемонию нового класса, но уже не буржуазии или пролетариата, а класса специалистов, как называет Бернхам современных менеджеров.

Вот несколько страниц, где *Джеймс Бернхам* излагает свою теорию "директорской революции".

ТЕОРИЯ ДИРЕКТОРСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Теория исходит поначалу из того факта, что мы переживаем переходный период, характеризующийся чрезвычайной быстротой, с которой совершается трансформация общества в экономическом, социальном, политическом и культурном планах. Речь идет о переходе буржуазного, капиталистического общества к типу общества, которое мы называем "директорским".

По сравнению с переходом от феодального уклада к капиталистическому, нынешний переходный период будет, вне сомнений, необычайно коротким. Его начало можно отнести приблизительно к первой мировой войне; завершится же он лет через пятьдесят, а, может быть, и раньше.

Социальная группа, пытающаяся в настоящее время выйти на позиции правящего класса, есть группа "директоров". Я ограничиваюсь пока что этим обозначением, рассчитывая объяснить дальше ее состав. Наступление директоров закончится победой, победой нового правящего класса. Наступление это ведется в мировом масштабе, в одних странах оно уже зашло далеко, в других достигло больших или меньших успехов.

Экономическим фактором социальной гегемонии директоров является государственная собственность

на средства производства; никто из них в отдельности индивидуальным правом собственности на основные орудия труда обладать не будет.

Спрашивается, и это ключевой вопрос, как же возможно существование правящего класса при таком экономическом порядке? Мы уже установили, что "правящий класс" означает группу лиц, которая, благодаря особым социально-экономическим отношениям, осуществляет особый контроль над доступом к орудиям производства и пользуется особым положением в распределении продукта, полученного при помощи этих орудий производства. Группу, соответствующую данной дефиниции, составляли капиталисты, потому что они пользовались правом собственности на орудия труда.

Но если в "директорском" обществе ни один из индивидов подобными правами не обладает, каким же образом одна из групп образует правящий класс?

Ответ на этот вопрос сравнительно прост, и, как уже говорилось, в истории аналогичные ситуации наблюдались. Директоры смогут осуществлять свой контроль и добиться преимущественного положения в распределении произведенного продукта не прямо, не в качестве отдельных лиц, но контролируя государство, которое и является хозяином орудий труда. Государство, то есть составляющие его органы, станет, в сущности, "собственностью" директоров. И этого достаточно, чтобы сделаться правящим классом.

Новый класс будет контролировать государственный аппарат через соответствующие политические органы, подобные тем, что при капитализме обеспечивали господство буржуазии.

Идеологии, отражающие социальное значение, интересы и чаяния директоров и играющие (как, впрочем, и всякие идеологии) необходимую роль в борьбе за власть, еще не успели вполне сформироваться, как не были еще вполне сформированы буржуазные идеологии в переходный период от феодализма к капитализму. Тем не менее, эти новые идеологии известны нам в общих чертах и из разных источников: ленинизм-сталинизм, фашизм-нацизм и менее развитые теории,

такие, как неорузвельтский курс (new-deal) и другие американские идеологии, смежные с "технократией".

Таков описанный в терминах "борьбы за власть" общий костяк моей теории. Наши утверждения затрагивают основные фазы "переходной эпохи" и характер общества нового типа в соответствии с теми данными, что рассмотрены нами в первой и во второй главах. Но мы не должны упускать из виду, что язык борьбы за власть есть метафорический язык. Не надо думать, будто директоры собираются заявить отчетливо и в полный голос о своих правах на мировую власть. Им приходит это в голову не больше, чем прежним капиталистам. Следует также сказать, что те, кто боролись за власть и кто еще вольется в эту борьбу, сами не обязательно будут из директоров. В своем большинстве это рабочие и те молодые люди, которые воображают, будто борются за свои собственные права. Не сами директора развили и распространили свои идеологии; эта работа была проделана интеллигентами, писателями и философами. Большинство из них даже не подозревает, что итогом их работы станет воцарение нового правящего класса. Так же, как и в прошлом, интеллигенты уверены, что вещают от имени самой истины и во благо всему человечеству.

Короче говоря, вопрос, который задает наше воображение под влиянием формулы "борьба за власть", а именно: действуют ли директоры сознательно, стремятся ли они к социальному господству и умышленно ли разрабатывают меры, способствующие достижению данной цели? – такой вопрос на самом деле в реальной жизни даже не возникает.

Теория "директорской революции" утверждает лишь следующее: современное общество было организовано с помощью целого ряда экономических, социальных и политических институтов, которые мы называем капиталистическими, и оно взяло на вооружение целый ряд идеологий и верований. В рамках этой социальной структуры класс буржуазии занял позиции правящего класса. В настоящее время все эти институты и идеи подвергаются бурной трансформации. К концу переходного периода, то есть в относительно недалеком

будущем, нашему взору откроется новое общество, преобразованное с помощью новых экономических, социальных и политических институтов, в корне отличающихся от прежних, и оно будет исповедовать иные идеологии и верования. В этом преобразованном обществе группа директоров станет правящим классом.

Такое изложение нашей теории позволяет избежать ненужных ассоциаций, навеянных чересчур живописной метафорой "борьбы за власть". Однако, так же как и в процессе буржуазной революции, разрушающей феодализм, люди, заинтересованные в социальной трансформации общества и в особенности будущие руководители, не сидят сложа руки. Их специфическая роль капиталистов, пролетариев, сельскохозяйственных рабочих требует особого изучения. То, что они желают и намерены делать, не обязательно совпадает с реальными последствиями их речей и дел. И, хотя нас, главным образом, интересуют именно эти реальные последствия, которые приведут к трансформации нынешнего общества в общество "директорское", мы не безразличны и к тому, что говорят и делают разные социальные группы.

Попробуем избежать всяких эquivоков. Индивидуально или группами люди стремятся к определенным целям. Они мечтают о пропитании, власти, комфорте, мире, привилегиях, безопасности, свободе и т.д. И употребляют средства, которыми, по их разумению, можно достичь намеченных целей. Опыт, однако, учит нас, что очень часто они не только не добиваются искомой цели, но и приходят к результатам, которые прямо противоположны ожидаемым. В своей "Истории Флоренции" Маккиавелли говорит, что угнетенная беднота всегда была готова сражаться за свободу, но каждое восстание лишь приводило к власти новую тираннию.

Многие из первых капиталистов искренне боролись за свободу совести. Результатом же их борьбы часто было установление жесткого и бесплодного теологического абсолютизма, приносившего им политическую власть и экономические привилегии.

Конечно же, нас занимает сегодня то, что думают и делают разные люди и группы, поскольку их мысли и акты оказывают определенное влияние на события. Но прямой связи между мыслями и последствиями нет, и наша задача — понять, как эти акты воздействуют на социальную структуру.

Теория "директорской революции" не довольствуется предсказанием того, что должно произойти в гипотетическом будущем. Она, прежде всего, — интерпретация уже свершившегося и происходящего в настоящее время. Она утверждает, что движение, которое уже началось и зашло довольно далеко, продолжится и завершится. Революция директоров — это не то событие, которое предстоит увидеть нашим детям. Она совершается на наших глазах. Как незаметно подходит старость и мы отдаляем себе в ней отчет не раньше, чем делаемся старицами, так же и общество незаметно для современников меняет свое лицо и мы отдаляем себе отчет в крупнейших общественных изменениях не раньше, чем они уже произошли. Старые слова и старые убеждения намного переживают породившую их социальную реальность. И наша мудрость в области социальных вопросов почти всегда ретроспективна. Какая унизительная для человека констатация! Ведь если справедливость лежит за пределами досягаемости, то нам бы, по крайней мере, хотелось претендовать на познание.

(*"The managerial revolution"*, New-York, 1941)

Язык политических идеологий всегда был более или менее связан с могуществом той или иной нации. Как в свое время престиж демократических идей совпадал с преобладанием англо-французского влияния в мире, так и моральный престиж коммунизма объясняется нынче в известной мере могуществом Советского Союза или гипнозом китайской революции. Для многих же людей речь идет не столько о выборе между двумя политическими и расовыми структурами

или между двумя системами ценностей, но о выборе между двумя империями. Дело в том, что мир уже не выносит деления на два враждебных государства, он стремится к единой мировой империи. "Вторая мировая война, — пишет Жорж Сель (*Scelles*), — еще больше, чем Первая, утеряла характер прежней войны между отдельными странами. Мы видим в ней граждансскую войну интернационального всемирного общества, которая приведет к созданию надгосударственного режима". Идея, особенно популярная в США.

Согласно, например, Джеймсу Бернхаму, всякая цивилизация, начиная с античной, в определенный момент своего развития достигает фазы "всемирной империи". И Европе не остается ничего другого, как быть спасенной Соединенными Штатами или же побежденной Советским Союзом. В идее всемирной империи находит свое оправдание американское стремление к мировой мощи.

МИССИЯ СОЕДИНЕННЫХ ШТАТОВ АМЕРИКИ

Изберут ли Соединенные Штаты дорогу к победе? Окажутся ли они способными принять необходимое решение? Обнаружат ли они в момент максимального напряжения волю к жизни? От ответа на этот тройной вопрос зависит будущее. Не только марксисты, но и некоторые из нас отвечают, что Соединенные Штаты достигли уже культурного упадка, когда исчезает необходимая воля. Это мнение дает себя знать и в ряде теорий: об "экономической зрелости", о "тотальной оккупации северо-американского континента" и в таких симптомах, как "материализм", "эстетическое бесплодие", социальный сепаратизм или циническое безразличие к патриотизму и т.д.

Поиски ответа на этот вопрос заставили меня предпринять длительное путешествие по Соединенным Штатам в 1948-1949 годах. Я проделал путь в тридцать две тысячи километров. Расставшись с интеллектуальными кругами северо-восточного побережья, живущими духовной пищей скорее Европы и Советского Союза, чем своей страны, я открыл Америку, которую наши ближайшие, но часто ограниченные интеллигенты в большинстве своем не видели и в глаза: автомобильные заводы Детройта, нефтяные вышки Техаса, овощи Импирис-Валей, хлеба Биг-Бенда, пастбища Вайоминга, фруктовые плантации вдоль берегов Худ-ривера, нагруженные рудой корабли в Солте, медные рудники Ютаха, гидротурбины Большого Каскада, марлевские печи в Гэри, лесные угодья Орегона, химические заводы Бомонта. Я узнал людей, которые здесь работают. А когда вы открываете Америку, настоящую, а не книжную, живые впечатления, обретая все большую четкость, изгоняют всякие сомнения. Некоторые из симптомов, искусственно раздуваемых теоретиками упадка, действительно имеют место, но за ними кроются не старческий цинизм и меланхolia, а юношеские недомогания. Нет, в ближайшие века Соединенные Штаты не собираются опускать руки. Америка, как говорит Макиндер, — это динамичное, молодое предприятие. Вполне возможно, что Запад в целом вступил в полосу старости, если измерять его возраст по шкале исторических цивилизаций. Шпенглер и Тойнби в ярких выражениях описали его состояние. Но Соединенные Штаты — самый младший сын западной цивилизации. Америка подобна Иосифу, у которого и вся жизнь впереди и столько сил, что он может возродить к жизни своего стареющего отца. Смерть цивилизаций наступает не по приговору некоего трибунала, чьи решения не подлежат обжалованию. На самом деле, она бывает лишь результатом самоубийства.

Недомогания Соединенных Штатов – не те, что возвещают о скорой смерти, они – болезненная пауза, предшествующая зрелости. Воля к жизни и к прогрессу в высшей степени свойственна американцам, но она как бы замерла до поры, до времени. Рано или поздно она снова заявит о себе. И тогда будут решены, наконец, политические проблемы Америки и будут достигнуты ее цели. За опоздание придется платить дополнительными усилиями и страданиями, но цели будут достигнуты.

(“*The coming defeat of communism*”, New-York)

Идею ”американской миссии“ по-своему понимает американский теолог-протестант Рейнольд Ньебер. Она представляется ему исполненной ”иронии“, мучительной ответственности и, вне всяких сомнений, преждевременной:

СОЕДИНЕННЫЕ ШТАТЫ И ИСТОРИЯ

Каждому доступен смысл происходящей в мире борьбы и каждый знает, почему мы в ней участвуем. Мы защищаем свободу от натиска тирании и пытаемся отстоять справедливость от происков системы, которая из обещанной справедливости устроила – дьявольским вероломством – худшую несправедливость и жестокость. Смысл этой борьбы ежедневно комментируется на страницах наших газет и получает многогранное освещение в официальных выступлениях и банкетных речах. Став банальностью, очевидное не перестает быть истинным. Но им не исчерпывается смысл нашей борьбы.

В ней сознание отмечает трагическую ноту, дисгармонирующую с общим тоном речей. Ибо трудно придумать более трагическую дилемму, чем та, что стоит перед нашей цивилизацией. Ведь как бы ни верила она в свою правоту, ей приходится держать наготове атомные бомбы, чтобы предотвратить возможность мирового конфликта. И хотя эта угроза делает, вероятно, столкновение еще более неизбежным, мы не можем

отказаться от бомбы. Более того, организуя материальную защиту в случае ядерного конфликта, некоммунистический мир рискует разрушить себя как оплот моральной культуры. Ибо никто не может быть уверенными, что война, выигранная средствами массового уничтожения, оставит тот необходимый минимум физической и социальной субстанции, который бы позволил победителям и побежденным реконструировать разрушенную цивилизацию. На победителей ляжет "имперская" задача отправления власти во всемирном масштабе. И поскольку этаmonoцентрическая власть будет наделена подавляющим и непрекаемым авторитетом, неизбежными станут также и нарушения основных принципов справедливости.

Такая трагическая дилемма – одна из наиболее по-разительных черт современной ситуации. Но трагические элементы истории нашего времени уступают по своей смысловой глубине элементам ироническим. Чистая трагедия вызывает слезы восхищения и жалости к герою, который во имя какой-либо великой идеи бросает вызов смерти или признает свою вину. Ирония вызывает смех и понимание, ибо включает в себя комический абсурд, который перестает быть полным абсурдом, как только становится вполне понятным. Наша эпоха отмечена иронией, поскольку история жестоко опровергла радужные мечты американской нации. Вера в национальную добродетель уступила место ситуации, когда выполнение высоких обязанностей перед целой семьей народов омрачено потенциальной виной, сопряженной с обладанием атомной бомбы. И ирония возрастает от отчаянных усилий некоторых наших идеалистов – убежать из этой жестокой реальности в идеальный мир, спроектированный ими без учета наших бед и наших неотложных обязанностей.

Взлелеянная нами мечта о контроле человеческой воли над историческим процессом иронически опровергнута тем фактом, что никакой группе идеалистов не удалось до сих пор изменить ход истории в соответствии со своей жаждой справедливости и мира. Силы сопротивления, порожденные драмой истории, облада-

ют мощностью и упрямством, не поддающимся человеческим расчетам. Наша собственная нация, яркий символ самых характерных способностей буржуазной культуры, оказывается менее способной делать, что она хочет, нынче, в зените своего могущества, чем в раннем своем детстве. Новорожденный чувствует себя надежнее в колыбели, чем взрослый человек в более широком пространстве. Структура человеческой драмы усложняется быстрее, чем развиваются возможности человека или народа, какими бы впечатляющими они ни были.

Ирония ситуации, в которой пребывает наш разочарованный в истории и обманутый в своих надеждах народ, удваивается оттого, что сила, враждебная его высоким порывам, питается сатанинским – религиозным и политическим – верованием, располагающим еще более лапидарными средствами, чем наши, чтобы избежать нашей двусмысленной двойственности, выраженной в одновременной моси и слабости человеческого духа. Ибо коммунизм провозглашает, что человеку в определенный момент истории дано "прыгнуть из царства необходимости в царство свободы". Жесткость коммунизма вытекает частично из его абсурдного предположения, будто коммунистическое движение уже осуществило этот прыжок и держит в руках исторический процесс. Жестокость коммунизма объясняется еще и разочарованием, которое постигает коммунистических лидеров, когда они открывают, что "логика" истории уклоняется от начертанных ими схем. И мы с некоторым смущением думаем, что наши мечты об управлении историей могли бы привести к такой же жестокости, если бы были реализованы. К счастью, ни одна из политических программ не предусматривает для будущей элиты американских учених и философов реальной политической власти.

Вера современного человека в свою власть над исторической судьбой отмела его прежнюю старинную веру в Провидение, распоряжающееся историей. Уверенность современного человека в своей добродетели окончательно разрушило христианское представление

о двойственности человеческой добродетели. Либерализм видел корни мирового зла в социальных институтах, в невежестве и в некоторых вполне излечимых недостатках, свойственных человеку или окружающей его социальной среде. И здесь, опять же, коммунистическая доктрина раскрывается самым наглядным и, соответственно, самым угрожающим образом. Для нее зло обязано своим происхождением институту частной собственности. В упразднении собственности и заключается смехотворная претензия коммунизма на моральную непорочность небывалой в истории концентрации сил. То, что зло вытекает из провозглашенной непорочности, уже само по себе достойно иронии. Но еще больше иронии содергится в том обстоятельстве, что так называемый свободный мир вынужден прибегать к злу, чтобы устоять перед коммунистической опасностью. И верхом иронии является то, что самой могучей нацией в союзе свободных народов оказываются Соединенные Штаты Америки. Ведь здесь, как нигде, культивировались иллюзии либеральной культуры, в то время как могущество страны достигало феноменальных пропорций.

Еще полвека назад мы были не только невинны невинностью безответственных, но еще и представляли себе свою национальную судьбу как решение Бога начать новую главу в истории человечества. Теперь же мы по уши увязли в ответственности за судьбу всего мира, и наша слабость превратилась в силу. И хотя наша цивилизация не знакома с опытом власти и не предупреждена о злоупотреблениях ею, мы, тем не менее, призваны к употреблению власти во всемирном масштабе. И наши идеалисты разошлись во мнениях. Одни хотят отказаться от ответственности, чтобы сохранить чистоту американской души. Другие пытаются застраховать себя от всякой двусмысленности, утверждая с пеной у рта, что средства, которые служат правому делу, уже потому одному должны почитаться благородными. Мы принимаем и будем принимать опасные в моральном отношении меры, чтобы отстоять нашу цивилизацию. Мы не должны уклоняться от наших

полномочий. Но нам не следует полагать, будто бы нация может действовать совершенно бескорыстно, и не следует допускать, чтобы заинтересованность и страсть наносили слишком большой урон справедливости; в ней власть черпает свою легитимность. Уроки коммунизма — в чудовищных последствиях, к которым приводит моральная снисходительность к сомнительным средствам, необходимым для достижения целей, считающихся благородными.

“L’ironie de l’histoire américaine”,
(Статья, опубликованная в “La revue libre” No. 1,
июнь 1952 г.)

Но если завершилась эпоха наций, не значит ли это, что Европа стоит на пороге новой сверхнациональной реальности? В этом убежден *Дени де Ружмон*. Его идея:

ЕВРОПЕЙСКИЙ ФЕДЕРАЛИЗМ

В нашем веке существуют два лагеря, две политики, две возможные линии поведения. Это не левые и правые, почти не отличающиеся друг от друга в своих действиях. Это не социализм и капитализм, из которых один пытается стать национальным, другой — государственным. Это не традиция и прогресс, одинаково претендующие на роль защитника свободы. Это и не свобода и справедливость, которые невозможно противопоставить друг другу, как на практике, так и в идеале. В мире осталось лишь два реальных противника, оттеснивших на задний план все прежние дебаты, — *тоталитаризм и федерализм*. Угроза и надежда.

Такова господствующая над веком антитеза. В ней его настоящая драма. И все остальные антитезы бледнеют перед этой, они вторичны, иллюзорны или, в лучшем случае, производны от нее.

Упомянутые мною принципы федерализма диаметрально, пункт за пунктом и со всей очевидностью, противоположны принципам тоталитаризма.

В самом деле, все тоталитарные режимы основаны на гегемонии одной партии или одной нации, на духе системы, на подавлении меньшинств и оппозиций, на насильственном объединении различий, на ненависти к живой сложности, на уничтожении групп и презрении к человеческому призванию, подмененному профессиональной, политической и в конечном счете военной мобилизацией.

Тоталитаризм прост и тверд, как война, как смерть. Федерализм сложен и гибок, как мир, как жизнь... И, поскольку он прост и тверд, тоталитаризм – постоянное искушение для уставших, бесспокоенных, сомневающихся и для стоящих над пропастью духовной капитуляции. Тоталитарный дух опасен не только тем, что он уже захватил десяток стран и с большей или меньшей скоростью распространяется на все другие. Тоталитаризм особенно опасен потому, что он охотится за каждым из нас и в глубине наших мыслей жадно прислушивается к малейшему ослаблению нашей жизненной силы, храбрости, веры в наше призвание. Наши усилия и дебаты, связанные с созданием единой Европы, не увенчиваются результатами, если мы не останемся начеку, если разучимся преодолевать тоталитарные рефлексы, угрожающие нашим органам мысли, даже тогда и особенно тогда, когда говорим и спорим о федерализме. Если же, наоборот, благодаря этим дебатам удастся выработать рефлексы федерализма и они станут нашей второй натурой, – игру можно считать более, чем наполовину выигранной.

Ведь если Европе предстоит жить, это будет заслугой одних федералистов. На кого же еще она может расчитывать?

Уж, конечно, не на тех, кто находится у власти. Насколько я их знаю, они ни за что не согласятся с ограничением своих полномочий, а это как раз то, что мы намерены потребовать от них. Всякое правительство пытается любой ценой продлить свое существование, и даже с помощью полиции. Суть любого правительства в современном мире сводится к поискам абсолютного суверенитета. Все эти Государства-Нации,

присвоившие себе абсолютные права и не знающие никаких обязанностей, испытывают неодолимую потребность стать тоталитарными. И вовсе не потому, что государственные мужи по своей натуре глупы и злы. Просто в их положении невозможно пойти на какую-либо уступку. При нынешнем состоянии умов и в обстановке партийных раздоров их бы немедленно обвинили в предательстве, отступи они хоть в чем-то от абсолютного суверенитета. Они не в состоянии осуществить ни союза, ни мира, о чем большинство из них искренно вздыхает, по причинам абсурдного, но *технического* свойства. Вот и приходится толкать их в спину, чтобы в один прекрасный день они согласились поступиться не то что суверенитетом, но абсолютным характером этого суверенитета.

И на такой шаг они пойдут лишь под напором общественного мнения и народных выступлений во всех странах Европы.

Подготовить это событие, которое я бы назвал Новым Европейским Сопротивлением, обязались все те, кто собрался на недавнем конгрессе в Монтере, ставшем настоящей федерацией федералистов. Мы собираемся действовать в твердом и трезвом убеждении, что на сей раз история не оставит нам времени на неудачу.

(Отрывок из доклада, прочитанного на конгрессе Союза европейских Федералистов. Монтере, август 1947 г. Публикация из журнала "La Nef")

Но разве борьба за мировое владычество сводится к обязательному конфликту между СССР и США? Не являются ли скорее протагонистами мирового конфликта Соединенные Штаты и Китай (вместе со всеми слаборазвитыми странами)? Именно так думает Шарль Моразэ. В своей книге "Логика истории" он рассматривает завтрашний день в перспективе мирового

единства, на которое обречена планета; и это единство чревато не столько бедами, сколько надеждами на разумное будущее:

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОБЫТИЕ

События истории ничего не утеряли ни от своей таинственности, ни от своего могущества. Но если наука выставляет событие в устрашающем виде, общество, преобразованное наукой, упрощает его в той же мере, в какой оно преувеличивает его значение. За пределами бесчисленных индивидуальных и национальных судеб, вызванных к жизни, трансформированных и разломанных войнами века, минувшими и тлеющими в нем, вырисовываются мрачные очертания какой-то роковой неизбежности, вырастающей до размеров планеты. Не прошло и двадцати лет с тех пор, как капитализм объединился с коммунизмом, чтобы раздавить фашизм и его агентуру, и вот уже обездоленные народы мира, свидетели последней и худшей из порожденных Европой драм, вовлечены, в свою очередь, в ураган истории. В лице Соединенных Штатов и Китая сталкиваются две наиболее крупные ветви человеческой цивилизации. Наследники самых значительных достижений Запада и Востока, они предлагают нам крайнюю дилемму: постоянно растущее изобилие привилегированных обществ или возвращение к равенству материальных условий. Какой из этих двух путей выберет человечество в надежде избежать какофонии, вызванной существующим порядком вещей, который привык оплачивать прогресс ценою кровопролитных войн? Если моральная эволюция соответствует эволюции интеллектуальной, для которой искусство наглядного объяснения, то есть оперативной взаимозаменяемости, есть необходимое условие для развития наиболее эффективных областей науки, будущее тогда принадлежит Востоку, чьи конфликтные зоны станут Грецией нового культурного чуда. Виновники страданий,

выпавших на долю Индокитая и преодоленных уже Россией, являются в то же время вынужденными, безответственными и потерявшими ориентацию соучастниками природной стихии. Хотелось бы только знать, почему же природа, для которой конфликт всегда был непременным условием человеческого существования, предоставляет нынче людям возможность возвыситься над величайшим из конфликтов и осуществить мутацию во имя лучшего мирового порядка, почему позволяет она избежать уничтожения, венчающего обычно судьбу гигантских организмов.

Не из чистого великодушия кормит Канада Китай. Она не забывает при этом и о своих интересах. С другой стороны, самая крупная индустриальная держава начинает сознавать, что она не только первая колониальная территория, восставшая против метрополии, но и самое удачное из всех колониальных предприятий. Но каким бы ни был бурным подъем благосостояния в Соединенных Штатах, не всех он касается в одинаковой степени. Более четверти американского населения начинает тяготиться своим приниженным состоянием, и это чувство получает выход в болезненных и яростных симптомах всякой деколонизации; бедные элементы из числа колонизаторов вступают в острые конфликты с колонизированными элементами, отвергающими дух подчинения, который некогда позволял держать в покорности их предков.

Общий процесс конфронтации охватил привилегированные и эксплуатируемые социальные классы и нации и обязывает различные категории человечества осознать свою индивидуальность и родословную.

Играя на струнах любви и ненависти, пользуясь секретными каналами шпионажа, солидарностью научных школ и окольными коммерческими путями, Пекин сумел снабдить свои исследовательские центры знаниями, оборудованием и учеными из англо-саксонских стран. И пускай это явление незначительно по своим масштабам. Такими всегда были мельчайшие изначальные модификации, давшие начало великим свершениям жизни. И в этом явлении выявляется тенденция к единству и солидарности между людьми.

* * *

Индустриальные нации налаживают искусственное производство веществ, эквивалентных тем, что они пока что добывают в чужих недрах. Кроме того, их промышленный уровень настолько высок, что они просто вынуждены для поддержания экономического тонуса помогать народам, которые они прежде грабили. Самая развитая из этих стран буквально завалила своих граждан продукцией собственного изготовления и почти достигла такой стадии насыщения, что, кажется, еще немного, и опрокинется ее ось потребностей и желаний. Подобный феномен уже затронул когда-то античную культуру, о нем хранят память камни древнего Рима. Мы пересекаем сейчас один из тех решающих и экстремальных моментов, когда многое еще остается понять и объяснить, в то время, как главное уже предрешено, или устремлено в завершающем направлении. Но сегодняшний день отличается от прошлого тем, что нынче все без исключения человечество вовлечено в это гигантское движение исторического маятника; Китай обретает свою технологическую мощь.

Социальные и гуманитарные науки помогут человечеству преодолеть эту совершенно новую для него трудность: обеспечить собственное омоложение, наследовать самому себе, сделать внутренним процессом каждого человека процесс передачи эстафеты, которую до сих пор передавали друг другу народы и классы. До сих пор считалось естественным, что старый коллективный организм впадал в склеротическое состояние, — другой молодой возник на горизонте. Теперь же, когда человечество приговорено жить единым телом, оно само себе будет заменой, и в нем самом новое будет должно наследовать старому. Явление, сущее нам бесконечность параметров и последствий.

"La logique de l'histoirel", 1947

IV

СОВРЕМЕННЫЙ ГУМАНИЗМ

Составление и комментарии

Гаэтана Пикона

Перевод Михаила Розанова

IV

СОВРЕМЕННЫЙ ГУМАНИЗМ

I. Крушение традиционных ценностей и кризис цивилизации

Те изменения условий жизни и мысли, которые с конца XIX века происходили со все большим ускорением и сегодня представляются нам подлинной мутацией, неизбежно должны были поставить под вопрос основные принципы, которые определяют наше существование и во имя которых мы судим человеческие поступки. Под сомнение было поставлено также и то, что мы называем гуманизмом, этикой, цивилизацией, культурой, то есть те ценности, которыми мы руководствуемся и на основе которых оцениваем наше поведение.

В XIX веке традиционная этика либерального общества основывалась одновременно на греко-римском гуманизме, на христианской морали и на рационализме просветительской философии.

Греко-римский гуманизм оставил нам не только особую культуру, но и некоторую мораль: главенство человека над природой и главенство в самом человеке разума, воли, совести — то есть всего того, что позволяет человеку избежать власти инстинктов и природного детерминизма (отсюда и этика свободы и ответственности). Хри-

стианская мораль — излишне говорить о том, что она в ряде моментов противоположна гуманистической традиции — совпадает с нею в главном: Божье создание, человек — центр и смысл вселенной. Ценность человеческой жизни нельзя ставить под сомнение, поскольку она — дар Божий.

Догмат грехопадения и вознесения давал человеку сознание того, что от него самого зависит спасти свою жизнь или погубить ее. Человек свободен и ответственен за самого себя. Он будет судим за свои поступки, но прежде — за намерения, поскольку в полной мере его свобода осуществляется в его сознании. Отсюда и этика намерений, совести, милосердия — и моральная ценность раскаяния. И поскольку человек, как с христианской точки зрения, так и с точки зрения гуманизма, утверждает свой превосходство над природой, противопоставляя себя ей и подчиняя ее себе, христианская мораль дезавириует инстинкты и все биологические силы, в частности, сексуальность, и тяготеет к мертвящему аскетизму.

Начиная с XVIII века христианская религия утрачивает универсальность. Но христианская этика из-за этого не исчезла. Реалистическая мораль просветителей и мыслителей XIX века ее "подобрала", а вместе с ней и наследство античности. Легко заметить, что "добрая воля" Канта — лишь светское выражение для обозначения милосердия, и когда рационалисты-атеисты XIX века проповедовали возможность существования морали без религии, они думали о той самой морали, для которой до сих пор религия служила основой: те же постулаты господства человека

над природой, та же вера в свободу и ответственность, то же чувство превосходства разума, величию, всех сил, противостоящих импульсам природы, та же уверенность в универсальности морали.

Но с конца XIX века — из-за множества противоречивых причин — эти традиционные ценности оказываются под угрозой, они шатаются, а вскоре обрушаются. Отныне все оказывается против них. И в первую очередь — расширение, качественное изменение наших познаний.

Вера в свою универсальность сообщала рационалистической морали авторитет почти что равный авторитету революции. Но история, да и вся совокупность общественных наук, обнаружили существование цивилизаций и обществ, основанных на иных моральных концепциях и иных системах ценностей. Перед лицом множества этических систем (как и художественных стилей) мы не можем придавать нашим критериям абсолютного значения.

Все новое учит нас, что в человеке скрыто много больше, чем мы предполагали. Социология обнаруживает роль иррациональных мотивов поведения, типов сознания, более близких к природе и более связанных с ее силами, нежели наш. Психология (Ницше, Достоевский) выявляет значение "злых" сил — жажды власти, агрессивности — и реальность "человека из подполья", того самого, который "нарочно сумасшедшим на этот случай сделается, чтобы не иметь рассудка и настоять на своем". Несколько позднее психоанализ подтвердит эти догадки: Фрейд покажет, что

человек подвластен "аморальным" силам — в первую очередь сексуальности — и что их подавление приводит лишь к тому, что они принимают другие формы, чаще всего порочные, поскольку подавленная сексуальность лежит в основе большинства неврозов. Впрочем, психоанализ вынуждает задаться и таким вопросом: по какому праву подавляется то, что является нашей природой?

Биология со своей стороны убеждает нас в том, что человек — отнюдь не "государство в государстве", а порождение естественных сил. Естественные науки, чьи успехи поразительны, приводят нас к детерминистической оценке человеческого поведения и ставят таким образом под сомнение подлинность чувства свободы и ответственности, на которых построена традиционная мораль.

Общественные науки укрепляют догадку, рожденную детерминизмом наук естественных. Дает ли нам сознание истину, на основе которой мы хотим быть судимы, или же выявляет лишь ее сомнительную оболочку? Социология обнаружила, что многие установления и обычай отвечают потребностям, далеким от обычно даваемого объяснения, а психология — что наше поведение объясняется причинами неосознанными и неосознаваемыми. Отныне область бессознательного оказывается шире сознания, и последнее не может более претендовать на единственно правильную оценку реальности. Отсюда и изменение и наших качественных критериев. Первым это понял Ницше: "Не стоим ли мы на пороге эпохи, которую прежде всего следовало бы назвать от-

рицательным термином "внеморальная"? Мы, аморалисты, подозреваем ли мы сегодня, что все, что есть в поступке беспричинного, придает ему главную ценность, тогда как все, что в нем от умысла, все, что идет от сознания — лишь оболочка, которая, как всякая оболочка, скрывает больше, чем выявляет? Словом, мы считаем, что намерение — это лишь знак, симптом, который следует расшифровать (...) Мы считаем, что мораль в традиционном смысле слова, мораль намерений — предрассудок, обобщение поспешное и неосновательное, того же типа, что астрология и алхимия, — во всяком случае, нечто, что следует преодолеть и отбросить..." ("Происхождение морали").

С этого времени традиционное моральное осуждение отступает перед возрастающей объективностью рассмотрения человека и его поведения. Если основа поступков не в намерениях, а в силах, неподконтрольных сознанию, то по какому праву судить их? Наши поступки следует не судить, а предвидеть и описывать. Право сделало важный шаг на пути к объективному суждению об ответственности: общество вправе защищаться от преступника, полагают некоторые юристы, но не вправе осуждать его или наказывать. Сохранится ли само представление об ответственности, если ко всем поступкам будет применен тот же критерий, что и к поступкам больного, сумасшедшего, социально обездоленного?

В XIX веке традиционные моральные ценности столкнулись с еще одним противником, чье влияние не перестает возрастать: марксистский

анализ разоблачает их, как целенаправленный обман. Ницше открыл, что в основе святости лежит жажда власти. Фрейд показал, что сексуальность — основа художественного творчества или "чистой" семейной привязанности. Маркс видит в буржуазных ценностях, в индивидуализме, свободе, справедливости — замаскированные интересы капитала.

Итак, все направления современной мысли отмечают традиционные ценности. В той форме, которую создало для них буржуазное рационалистическое сознание, они быстро утрачивают свое влияние.

Каковы будут последствия этого крушения? Для многих — чувство глубокого освобождения.

Для многих людей объективные доводы, подорвавшие традиционные верования, укрепили их собственное внутреннее сопротивление этим верованиям. Новые перспективы науки были встречены так радостно, потому что, как казалось, они способствовали исчезновению сомнительных ценностей и появлению новых. Похоже, что человек может, наконец, открыть в себе и одобрить ту часть самого себя, которую осуждало христианство и рационализм: жажду могущества и творческую гордость, иррациональные силы души, и в то же время — скажем проще — естественное стремление к жизни и счастью. Традиционные ценности, все эти табу, предрассудки, условности духовно обнищавшего и лицемерного общества, все это — псевдоценности. На смену морали самоограничения, ущербности и непод-

важности пришла этика индивидуальной свободы, самоосуществления, полной реализации самого себя.

Как уже было сказано, никто громче Ницше не выразил этого опьянения преобразованием всех ценностей. Но Ницше был гениальным провидцем, а не творцом современной мысли. Мы выбрали нижеследующие страницы Андре Жида, поскольку они ближе к нам и представляют собой не проповедь разрушителя, а свидетельство о последствиях разрушений. Кроме того, пример Жида весьма характерен: привязанный протестантским воспитанием к традиционным ценностям, парализованный ими, он полнее других пережил и лучше других воплотил радость их преодоления. Наконец, ничьи произведения не имели более глубокого морального воздействия. Как в "Яствах земных" и в "Если зерно не умрет", так и в "Коридоне" и в "Фальшивомонетчиках" Жид был защитником новых требований: права человека полностью самоосуществиться, не краснея за самого себя.

Вот некоторые аксиомы, с которых начинаются "Яства земные":

НАТАНИЭЛЬ, Я НАУЧУ ТЕБЯ ЯРОСТИ

Действовать не рассуждая, хорошо это или плохо. Любить не заботясь, добро это или зло. Натаниэль, я научу тебя ярости.

Героическое существование, Натаниэль, а не спокойствие. Я не мечтаю об ином отдыхе, нежели смертный сон. Я боюсь, как бы все желания, вся энергия, которую я не растратил, не стали меня мучить. Я надеюсь вы-

разить на этой земле все, что зрело во мне – и умереть удовлетворенным полностью, навсегда лишенный надежд...

Натаниэль, я научу тебя ярости.

Наши поступки исходят от нас как свечение от фосфора. Да, они пожирают нас, но они же – и наш свет. И если наша душа чего-то стоила – значит, она горела ярче других...

...В каждом человеке заложены странные возможности. Настоящее было бы полно будущим, если бы прошлое не проецировало в него историю. Увы, одно прошлое предполагает одно будущее – и прокладывает его перед нами как бесконечный мост в пространстве.

Человек может быть уверен, что никогда не сделает только то, что он неспособен понять. Понять – значит почувствовать себя способным совершить. Вобрать в себя как можно больше человеческого – вот хорошее правило. Бесчисленные формы бытия – все вы кажетесь мне прекрасными.

(Я повторяю тебе то, что мне говорил Меналк.)

...Натаниэль, только Бога нельзя ждать. Ждать его – значит не осознавать, что ты им уже владеешь. Не отличай Бога от счастья и воплоти все свое счастье в одном мгновении.

Ниже запретам христианской морали противопоставлена проповедь наслаждений:

Заповеди Божьи, вы усыпили мою душу.

Заповеди Божьи, вас десять или двадцать?

Докуда простерли вы свои границы?

Учите ли вы по-прежнему, что запретов все больше?

Обещаны ли новые кары за одну только жажду того, что я находил прекрасным на земле?

Заповеди Божьи, из-за вас больна моя душа.

Вы окружили стенами единственный источник, который мог утолить мою жажду.

... Да, темна была моя юность. Каюсь!

Я не вкусила ни соли земли, ни соли морской воды.

Я думал, что соль земли – это я. И я боялся утратить свой вкус.

Соль моря не теряет вкуса. Но губы мои слишком стары, чтоб его почувствовать. Почему не дышал я воздухом моря, когда моя душа задыхалась без него? Какое вино может теперь опьянить меня? Натаниэль, удовлетворяй свои желания, покуда твоя душа этому рада, и твое желание любви, покуда твои губы не увяли для поцелуя – и покуда твои объятия приносят радость.

Ибо ты помыслишь, ты скажешь: плоды были рядом, под их тяжестью сгибались ветки, уста мои изнывали от желания – но они были сомкнуты. Мои руки не протянулись к созревшему плоду – они были сложены для молитвы... Моя душа и плоть жаждали безнадежно. Время ушло безвозвратно.

И мы помним призыв, завершающий книгу – подлинное воплощение индивидуальной свободы, олицетворение раскованности:

Натаниэль, а теперь брось мою книгу. Освободись от нее. Оставь меня...

Les nourritures terrestres, 1897.

Отзвуки "Яств земных" слышались во всей той литературе, которая в начале века воспевала радость жизни в новом мире: у Аполлинера, Сандрара, Кокто, Жироду... Как будто человек, освободившись от груза традиционных ценностей, обрел доступ к самому себе, как будто наставал Золотой век.

На самом же деле он далек от нас как никогда. "Яства земные" была написана в 1897 году; "литературу радости" следует датировать 1900–1920 годами. За истекшее сорокалетие "краски"

нашей жизни мысли, литературы, искусства становились все темнее, все трагичнее. Мы повсюду обнаруживаем образ человека, который более безнадежен, чем когда бы то ни было.

Вот три текста, три диагноза кризиса. В 1919г., в то время, когда официальное общество стремилось обрести утраченный во время войны оптимизм, Поль Валери указывал на то, что есть гибельного и угрожающего в самой нашей цивилизации и в современном человеке. Через тридцать лет, сразу после Второй мировой войны, голоса Андрэ Мальро и Карла Ясперса подтверждают трагическое пророчество Валери.

ТЕПЕРЬ МЫ ЗНАЕМ, ЧТО СМЕРТНЫ ...

Мы, цивилизации, знаем теперь, что смертны; мы слыхали об исчезновении целых миров, об империях, пошедших ко дну вместе со всем населением и всеми богатствами, погрузившихся в пучину веков с богами и законами, академиями и словарями, классиками, романтиками и символистами, критиками и критиками критиков...

Мы знали, что вся земная твердь состоит из пепла, и этот пепел что-то значит; сквозь дымку истории мы видели призраки огромных кораблей, нагруженных богатствами и знаниями; и сосчитать их мы были не в силах. Но в конце концов эти кораблекрушения нас не касались, Персия и Вавилон был прекрасными смутными именами, и крушения этих миров значили для нас столько же мало, как и самое их существование.

Теперь мы видим, что пропасть истории достаточно глубока для всех. Мы понимаем, что цивилизация так же хрупка, как и жизнь человека. Обстоятельства, которые могут присоединить творения Китса и Бодлера к творениям Менандра не так уж невероятны – мы читаем о них в газетах.

И это еще не все. Горький урок полнее: нашему поколению было мало на собственном опыте убедиться в том, что самые древние, самые устойчивые, самые прекрасные творения могут погибнуть от нелепой случайности. Оно убедилось, что и в самом здравом смысле, в общественном сознании и в лучших человеческих чувствах происходят неожиданные превращения, все выворачивается наизнанку, неожиданно рушится незыблное.

Персеполис человеческой духовности оказывается не менее уязвим, нежели Сузе материальной жизни. Не все погибло, но все предчувствует гибель.

Поль Валери, Variété III, 1919

НЕ УМЕР ЛИ ЧЕЛОВЕК ?

Многое из того, что нас мучило, исчезло, но многое и осталось. Споры, ведущиеся сейчас во всех концах Европы, пронизывает один и тот же настойчивый вопрос, волнующий всю Европу настолько неотступно, что можно сказать: тот, кто обходит его, говорит впустую.

В конце XIX века Ницше повторил древнюю формулу, огласившую в свое время греческий архипелаг: Бог умер! – и придал ей все ее тревожное звучание. Все хорошо знали, что она означает: настало царство человека.

Но сегодня на древней земле Европы мы стоим перед другим вопросом: Не умер ли человек?

И то, что этот вопрос рождается, теперь имеет по меньшей мере вот какие основания:

Во-первых, XIX век возлагал большие надежды на науку, мир и поиски человеческого достоинства. Сто лет назад люди были уверены, что человеческие устремления непременно приведут к научным открытиям, которые послужат на пользу человечеству, к размышлению, которые послужат миру, к пробуждению чувств, которые укрепят человеческое достоинство.

О том, что касается мира, говорить, по-моему, нечего.

Что касается науки, ответил атолл Бикини.

Что же до достоинства...

Проблемам Зла не чужд и XIX век. Но когда они предстают перед нами, то уже не в обличье загадочных и трагических марионеток, которые водят психоаналитики; над нашим миром вновь возникает величественный мрачный архангел Достоевского и вновь провозглашает: "Я отказываюсь войти в светлое будущее, если мукичения одного единственного ребеночка должны быть платой за это будущее".

Надо всем, что мы видим, над вереницей городов в развалинах нависло нечто еще более страшное: искореженная и залитая кровью Европа не более искорежена, не более залита кровью, чем лицо человека, которого она хотела создать.

Пытка означала для нас много больше, чем боль. Бессмысленно на этом настаивать: здесь в зале слишком много мужчин и женщин, которые знают, что я хочу сказать. В мире было такое страдание, что оно остается перед нами не только в своем драматическом, но и в своем метафизическом смысле; так что и сегодня человек вынужден отвечать не только за то, что он хотел сделать, не только за то, что он захочет сделать, но и за то, каким он сам себя считает.

Андрэ Мальро, Выступления в ЮНЕСКО, 1946

ЕСТЬ ЧЕГО БОЯТЬСЯ

В описаниях современного человека, сделанных за последние полвека, есть чего бояться: человек порвал связь с прошлым. Живя мгновением, он предоставлен обстоятельствам и воле случая. Правда, его окружают декорации, созданные в прошлом, но это лишь обломки, лишь фикция, а не подлинная сцена его жизни. Кажется, что человек пришел к ничему. Он принимает это с отчаянием или с радостью разрушения. Со времен Ницше все громче слышится: Бог умер. Жизнь человека стала жизнью массы. Индивидуальность исчезает, стремясь

уподобиться типу, навязываемому пропагандой, кино, стандартизацией обыденной жизни. Потерянный человек стремится обрести достоинство в "МЫ", приобщаясь к какой-либо могучей силе. Другие, на протяжении своего краткого существования, продолжают верить в Бога. Они объединяются и чувствуют себя уверенными в обнаруженной истине, в которую они верят, потому что она полностью ими завладела, иногда — потому, что они обладают громадной потребностью верить, протестуя таким образом против Ничего.

Есть и другие, великие инженеры истории, считающие, что ее можно охватить единой мыслью, или взять в свои руки, благодаря вполне реальной деспотической власти. Тогда они думают, что взялись за рычаг истории и лепят человека будущего. Есть и такие, что готовы слушаться, жертвовать своей жизнью, которые служат с фанатизмом слепой веры вождю или партии. Они готовы жить в атмосфере лжи и даже готовы совершить по приказу любое преступление.

Сегодня кажется, что в человеке обнаруживается хаос: пробуждаются необузданые инстинкты. Какая-то сила, которая была подавлена лишь внешне, разрывает оболочку цивилизации, сотканную на протяжении истории. Современная психология, открывая эти глубины, улавливает их сатанинский характер. Считая, что исчерпывает их познанием, она, сама того не желая, их оправдывает.

"Condition et possibilité d'un nouvel humanisme", in Pour un nouvel humanisme, textes de conférences organisées par les Rencontres internationales de Genève, 1949.

Впрочем, никто и не отрицает кризиса цивилизации, культуры, этических принципов вообще. Но какова его причина? Тут мнения расходятся.

Поскольку кризис цивилизации последовал вплотную за крушением традиционных ценностей, естественно предположить, что он-то и есть причина кризиса. Поэтому его объяснения часто выглядят "консервативными", человек якобы страдает именно из-за утраты традиций.

И в первую очередь традиций религиозных. Человек гибнет потому, что заменил их достижениями рассудка, которые не ведут никуда, кроме гибели. Было безумием думать, что можно безнаказанно "убить Бога", еще безумнее полагать, как Ницше или Жид, что это может быть подвигом. Мы потеряли нашу христианскую душу, — писал еще в 1912 году Мигель Де Унамуно:

ОТДАЙ МНЕ МОЮ ДУШУ !

Я говорил вам о сути католицизма. В стремлении изъять из него эту суть, то есть дехристианизировать Европу, объединились Возрождение, Реформация и Революция, противопоставив идеалу вечности надземной жизни идеал прогресса, разума, науки. Точнее, идеал Науки с большой буквы. И последнее, наиболее явственно звучащее сегодня — Культура.

Во второй половине XIX века, в эпоху нефилософскую и техническую, когда господствовали близорукая специализация и исторический материализм, этот идеал широко пропагандировался в научно-популярных сочинениях, которые лучше назвать псевдонаучными, доступных читателям во всех народных библиотеках и читальнях. Так Наука хотела популяризировать себя, словно это ей надлежало поклоняться перед народом и служить его страстям, а не народу — подниматься до Науки, и через нее — выше, к новым более высоким чаяниям.

Все это позволило Брюнетьеру объявить о банкротстве науки, и наука — как ее ни назови — и вправду по-

терпела банкротство, и так как она более не приносит людям удовлетворения, они продолжали искать счастья, не находя его ни в богатстве, ни в знаниях, ни в радости, ни во власти, ни в чистой совести, ни в культуре. Тогда наступила пора пессимизма.

Не удовлетворяет человека и прогрессизм. К чему прогресс? Человек не мог удовлетвориться рассудочным, ему мало "культурного развития". Он хотел придать жизни конечный смысл...

И пресловутая болезнь века, заявившая о себе уже у Руссо и проявившая себя с полной отчетливостью в "Обермане" Сенанкура, есть не что иное, как утрата веры в бессмертие души, в конечность вселенной.

Подлинным символом этой болезни стал персонаж воображаемый, доктор Фауст.

Да, бессмертный доктор Фауст, что появился в начале XVII века, в 1604 году, рожденный гением Кристофера Марло, под влиянием Возрождения и Реформации — он тот же, которого вновь открывает Гете, хотя он непосредственнее и свежее. Рядом с ним — Мефистофель, которого Фауст спрашивает: "Зачем моя душа твоему властителю?" и слышит в ответ: "Чтобы расширить свои владения". "И ради этого он так нас искушает?" И Лукавый отвечает фразой, означающей примерно: "Несчастья для большинства, утешение для безумцев", и добавляет: "Там, где мы, там ад, и там, где ад, мы должны пребывать всегда". На что Фауст отвечает, что считает такой ад выдумкой и спрашивает, кто сотворил мир. И это трагический доктор Фауст, мучимый нашей мукой, в конце концов встречает Елену, символизирующую — и даже Марло этого не подозревал — культуру Возрождения.

В "Фаусте" Марло есть сцена, стоящая всей второй части "Фауста" Гете. Фауст говорит Елене: "Милая Елена, сделай меня бессмертным своим поцелуем!" И она целует его. "Твои губы пьют мою душу, смотри, она уже иссякает. Елена, отдай мне мою душу! Я хочу быть здесь, потому что в ее губах небо, и все, что не Елена, — лишь прах и тлен".

Отдай мне мою душу! Вот крик Фауста, когда, поцеловав Елену, он навсегда потерял душу... Ибо Елена своими поцелуями похищает у нас душу. А то, чего мы жаждем и что нам нужно – это именно душа, и душа сущая.

(„Del sentimento tragico de la vida”, Madrid, 1913)

Возможен ли подлинный гуманизм вне Бога? В разных формах представители современной религиозной мысли это отрицают, и несчастья мира подтверждают их правоту – по крайней мере внешне. Нет подлинной морали вне откровения веры, утверждает Макс Шелер. Современная мораль – светская и демократическая – вознамерившаяся заменить веру, представляет собой лишь ее отрицание. Отвергая возвышенное, эгалитарная мораль заменяет высшие ценности го-дящимися для всех критериями, приемлется лишь то, во что может уверовать и ничтожнейший: так жизнь опускается до самого низшего уровня.

ЛОЖНОСТЬ ЭГАЛИТАРНОЙ МОРАЛИ

Современная мораль предполагает равенство всех людей. Каковы бы ни были сферы ее применения, современная мораль отвергает различие людей перед Богом и его благодатью, игнорирует различие условий и возможностей, которые или свойственны роду человеческому, или же созданы традициями и наследственностью, вызваны различиями индивидуумов, народов, рас. Эллинизм и христианство признавали эти различия: первый – идеей природной основы рабства, второе – идеей Божьей благодати. Но современная доктрина абсолютного равенства – ограничивается ли она лишь констатаци-

цией факта или настаивает на моральной необходимости или совершают и то, и другое, исходит из мстительного чувства. О каком бы равенстве ни шла речь – политическом, религиозном, социальном, экономическом – за этим внешне безобидным требованием всегда прячется стремление низвести людей, считающихся более значительными, почитаемыми, до уровня тех, кто находится на самой низкой ступени. Если человек обладает силой, или властью, или даром, позволяющим одерживать победы в какой бы то ни было сфере, он никогда не требует равенства. На всеобщем равенстве настаивает только тот, кто боится потерять. Это требование есть всегда игра на понижение. Известно, что все люди равны только в самой низменной, животной своей сути, действительно общей у всех. Будучи чисто рациональной, идея равенства никогда не пробуждала волю, желание, страсть. Но за требованием равенства всегда стояли неприязнь и страдание, вызванные лицезрением высших священных ценностей, зависть и стремление принизить носителей этих недосягаемых святынь. Сторонники равенства считают, что все различия могут быть сведены к различиям в количестве произведенного труда, в уровне образования, или к несправедливым привилегиям, которые дух нашей эпохи стремится уничтожить во что бы то ни стало...

...Один из постулатов, свойственный всем формам современной морали, сводится к тому, что все ценности, в том числе и моральные – субъективны, зависят от сознания, вне него не существуют и ничего не значат. Нравственные ценности суть лишь проекция наших желаний и чувств: "Добро то, к чему мы стремимся, зло то, чего мы избегаем". Вне сознания, которое чувствует и желает, реальность есть либо установившееся бытие, либо становление, где нет места ценностям. Этот постулат представляет собой два полюса современной морали. С одной стороны устанавливается полная анархия современных оценок, исключающих постоянство и неизменность, с другой – подлинной объективности ценностей противопоставляется "коллективное сознание вида", пред-

стающее перед личностью в форме категорического императива, обязанности. Считаться всеми добрым человеком, иметь возможность быть добрым – вот то, что заменяет объективность, которая якобы несвойственна моральным ценностям.

...Малые дети и рабские натуры оправдывают себя обычно словами: "Все так делают!". Единство во зле, которое для подлинной морали двойное зло (поскольку добавляет к злой воле подражательность и прислужничество), присваивает себе таким образом право превращать зло в добро. И люди мстительные, стремясь к объединению, ставят свои примитивные инстинкты на место "объективного добра", с отрицания которого они начали. В теории же объективность добра заменена общечеловеческим "Законом всеобщей воли" (Кант) или, что еще хуже, "волею вида", отождествляемой с добром.

Уже философия просвещения (*Aufklärung*) подставляла всюду, где можно было, на место понятия "объект" понятия "универсальный" и "универсально значимый". Во всех ценностных областях (право, политика, религия, экономика, наука, искусство) то, что люди имеют общего, рассматривалось как "идеал", как эталон всех конкретных и позитивных форм цивилизаций. Общечеловеческое отныне объявлялось верховной ценностью. С точки зрения психологии, этот процесс – выражение ненависти и стремления разрушить все позитивные стороны жизни и цивилизации, которые дерзко вышлись надо всем тем, что удовлетворялось положением общечеловеческого, как бы обрекали эти абстрактно-универсальные понятия на небытие.

...Если же рассматривать объект в подлинно объективном плане, то нужно сказать, что признание факта лишь одной нацией или ограниченной группой нисколько не уменьшает его реальности; общепризнанность может рассматриваться как критерий общественного права, а отнюдь не как критерий объективности...

Некоторые научные теории и математические формулы понятны лишь очень узкому кругу людей, – то же

может быть с моралью и религией. Вполне возможно, что некоторые аспекты религии (вера, наитие, присутствие Божьего духа) возникают лишь в результате строго определенного образа жизни, требующего специальных упражнений (аскезы), которые представляют собой субъективно необходимые условия познания целой сферы реальности; люди несведущие этой реальности не замечают, для ее познания большинство "человечества вообще" просто не обладает необходимым органом. Эта гипотеза кажется абсурдной лишь для ошибочной теории объективности и бытия.

Идея Откровения, каков бы ни был ее смысл и как бы широко она не истолковывалась, исходит из того, что некоторые истины и объективные ценности могут быть переданы людям (лишенным органов, необходимых для их непосредственного восприятия) через тех из них, кто обладает большими знаниями или большей чувствительностью. И большинство должно уверовать в то, что немногие смогли узреть. В этом освобожденном от деталей виде понятие Откровения – основа всякой теории познания и всякой культуры. Это понятие неизбежно вытекает из того положения, что общественные представления о познании истины и ценностей должны зависеть от компетентности, основанной на конкретных знаниях, а не на обожествлении всеобщего согласия.

(„Vom Umsturz der Werte“, Leipzig, 1919)

Впрочем, такая интерпретация современного кризиса приемлемся отнюдь не всеми. Вправду ли дело в смерти Бога? Ведь XIX век, в известной мере проживший без него, обладал достаточными ценностями для беспрецедентного оптимизма. Шелер может говорить, что они не стоят прежних; но они выполняли функцию всякой морали, сводящейся к тому, чтобы привязывать человека к жизни. Кризис возник не из-за того,

что рационализм разрушил религию, а из-за того, что сам рационализм рухнул под теми ударами, о которых мы упоминали.

Но если кризис — следствие крушения традиций, то как объяснить, что несчастье человечества было оценено как освобождение? Как объяснить реакцию Андрэ Жида и многих других, это радостное чувство освобождения, характерное для начала века?

Видимо, кризис произошел не из-за крушения традиционных ценностей, а из-за последовавших неудач. Человек не только вынес, но и принял как освобождение исчезновение этих ценностей, поскольку обладал верой в нечто иное, и достаточно существенное: в мифы о всемогуществе прогресса и почти божественной силы, которую человек мог обрести в науке. Эти мифы, безусловно связанные с рационализмом, пережили его, и ничто существенное им не угрожает (известно, что марксизм, отрицающий традиционную этику, поддерживает мифы прогресса и науки). Рационалистическая мораль, воспринявшая христианскую этику, не воссоздала религиозного духа: подлинное воссоздание Бога произошло не в форме развития индивидуального сознания, а как закон исторического развития, как прогресс. Подлинное воссоздание Бога — это История. Человек наблюдал — равнодушно или радостно — закат традиционных ценностей, как религиозных, так и светских: рациональности истории — а ни один из великих людей XIX века, ни Гегель, ни Кант, ни Мишле, ни Маркс в ней не сомневались, — было достаточно, чтобы придать смысл чело-

веческой судьбе. Защищенный этой верой, человек мог радоваться перспективам, открывавшимся при крушении прежних ценностей.

Нынешнее смятение связано не с гибелью религиозных верований или буржуазной этики, а с агонией этих мифов, которые, как казалось, избежали великой переоценки ценностей. Кризис зародился не в одинокой опустошенной душе, чтобы стать затем болезнью цивилизации; напротив, начавшись как исторический кризис цивилизации, он перешел в душевный кризис отдельной личности. Наша историческая неудача не дает нам возможности насладиться индивидуальной свободой; в конце концов она внушает каждому из нас безнадежный взгляд на самих себя.

Имманентно присущая истории разумность должна была обеспечить нам мир, социальную справедливость, достоинство и свободу личности, поощрение лучших среди нас. Но мы познали войну, насилие, возникновение тоталитарных государств, тиранию слепой массы, исчезновение личности. От науки мы ждали господства над природой, которое, укрепляя нашу веру в самих себя, улучшая жизненные условия, освобождая человека от наиболее тяжких форм труда, могло обеспечить ему более полную духовную жизнь и все возможности творчества и культуры. Но если наука и дала нам обещанный комфорт, она же дала насилию чудовищные виды вооружения, (создав дотоле не существовавшую возможность самоуничтожения человечества) и поставила под угрозу духовную жизнь, превращая человека в робота. Добавим, что в теоретическом плане она рису-

ет нам все более далекую от человека картину мира; в частности, молекулярная физика показывает нам, что реальность в своей внутренней структуре совсем не сходна с нашими представлениями о ней.

Доверие, которое мы питали к нашим историческим свершениям (наши усилия сделать историю разумной с помощью международного мира, социальной справедливости и технического прогресса) давало нам спокойное сознание, которое не могла одолеть даже гибель моральных традиций; современное чувство отчаяния породило сознание нашей исторической неудачи.

... Вот несколько пессимистических описаний нашего современного общества и нашей современной культуры, которые приводят к мрачным прогнозам на будущее.

Хосе Ортега-и-Гассет настаивал на пришествии массового человека, утратившего индивидуальность. На нижеследующих страницах он показывает, каким образом ученый, "специалист", связан с массовым человеком.

МАССОВЫЙ ЧЕЛОВЕК И СПЕЦИАЛИСТ

Кому сегодня принадлежит власть? Кто формирует эпоху сообразно структуре своего мышления? Конечно, буржуазия. Но кто внутри нее, какая группа может быть сочтена ее аристократией? Без сомнения, технократы: инженеры, врачи, финансисты, профессура и т.п. Но в этой группе технократов кто представляет аристократию в наиболее "чистом" виде? Конечно, люди науки. Если бы некий звездный пришелец, изучая людей, спросил, на основании кого ему советуют судить о со-

временных европейцах, последние, стремясь к благоприятной оценке, указали бы на ученых. Очевидно, что звездный пришелец не искал бы личность исключительную, а интересовался бы средней, "типовым представителем" современного человека науки, вершины европейской цивилизации.

Уже из одного этого следует, что современный человек науки – прототип массового человека. И не случайно, не из-за личного несовершенства каждого отдельного ученого – а потому, что сама наука, основа цивилизации, автоматически превращает его в массового человека, то есть делает его в основе своей примитивом, современным варваром...

...Было бы крайне полезно и интересно написать историю физики и биологии, рассмотрев особо процесс возрастающей специализации работы ученого. Эта история показала бы, как, поколение за поколением, ученые становились более узкими специалистами, ограниченными строго определенным и все время сокращающимся полем интеллектуальной деятельности. Но главное из того, что показала бы такая история, так это то, каким образом ученые, с каждым поколением сокращая сферу своих исследований, последовательно утрачивали связь с другими областями знаний, с общим объяснением вселенной, которое одно лишь заслуживает называться наукой, культурой, европейской цивилизацией.

Специализация началась как раз в ту пору, когда цивилизованного человека называли человеком "энциклопедическим". Судьбы XIX века определяли люди, мыслявшие энциклопедически, хотя результаты их деятельности уже обладали специализированным характером. В следующем поколении центр тяжести сместился, и внутри каждого человека науки специализация заменяет общую культуру. Когда в 1890 году третье поколение приняло на себя руководство духовной жизнью Европы, мы видим уже такого человека науки, который не имел предшественников в истории. Этот человек из всего того, что должен был бы знать человек культуры, знает лишь одну определенную науку, да еще лишь ту

ее область, которая является объектом его личных исследований. Он доходит до того, что считает достоинством не заниматься тем, что выходит за рамки его непосредственных исследований, и называет дилетанством интерес к общей сумме человеческих знаний.

В этом замкнутом пространстве ученый способен совершать открытия и двигать таким образом науку, которую едва знает, и вместе с ней — энциклопедию знаний, которую сознательно отвергает. Как это произошло, как такое оказалось возможным? Уместно напомнить неоспоримый факт: экспериментальная наука развивалась благодаря работам людей на редкость непосредственных, порой просто ограниченных. Это значит, что современная наука принимает в свое лоно людей интеллектуально посредственных и позволяет им действовать успешно. Объясняется это тем явлением, которое является одновременно и преимуществом и опасностью новой науки, и всей цивилизации, которой она управляет и которую представляет: речь идет о механизации. Значительная часть того, что совершается в физике и в биологии — механическая работа мысли, которая может быть реализована каждым или почти каждым. Для множества исследований возможно разделение на совершенно изолированные маленькие секторы. Надежность и точность исследовательских методов вполне допускает такую разъединенность, с такими методами работают как с машинами, и для достижения значительных результатов нет нужды в глубоких идеях о сути и смысле самих исследований. Так значительная часть ученых существует в общем прогрессе науки, запертые в клеточках своих лабораторий как пчелы в ульи — или как белка в колесе.

(„La rebelion de las masas”, Madrid, 1930)

Если наша цивилизация — цивилизация специалистов, то лишь потому, что она в первую очередь — машинная цивилизация. Об опасности этого символа нашей эпохи предупреждал, среди многих других, Жорж Бернарос:

МАШИННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Когда я пишу, что разрушители ткацких станков подчинялись пророческому инстинкту, я хочу этим сказать, что они наверняка действовали бы точно также, будь у них чудесная возможность представить себе наше время. Первое возражение, которое приходит на ум любому человеку, как только речь заходит об опасностях современной машинизации: машинизация — новая стадия в эволюции человечества. Что и говорить, я согласен, объяснение и простое, и утешительное. Но что это, новая стадия — или же симптом кризиса, нарушения равновесия, атрофия высших бескорыстных устремлений человека — в пользу интересов сугубо материальных? Таков вопрос, которым никто не любит задаваться. Я говорю не об изобретении машин, а об их возрастающем умножении, которому не видно конца, поскольку машинизация не только создает машины, но и располагает возможностью искусственно создавать новые потребности, которые обеспечивают продажу новых машин. Каждая машина увеличивает материальное могущество человека и, таким образом, его возможности творить как добро, так и зло. Поскольку он с каждым днем становится сильнее и опаснее, нужно, чтобы он становился и лучше с каждым днем. Но даже самые страстные сторонники машинизации не станут утверждать, что машина делает человека более моральным. Единственная машина, в которой машина не заинтересована, так это та, что отвратит человека от машины, то есть от понятий продуктивности, эффективности и, в конечном счете, — выгоды...

...Душа! Чуть ли не краснеешь, произнося сегодня это святое слово. Те же лживые священники скажут, что никакая сила на свете над душой не властна. Я не считаю, что машина для накачки мозгов способна опустошить душу, или вовсе выпотрошить ее из человека. Я только думаю, что человек может обладать душой и не чувствовать ее, не испытывая никакого неудобства. И это мож-

но наблюдать каждый день. Человек связан со своей душой только внутренней жизнью, а в Машинной Цивилизации внутренняя жизнь постепенно становится ненормальным явлением.

La France contre les robots, 1947.

В США эти тревожные предупреждения об опасности машин в последние годы обрели наиболее взволнованный характер. В частности, В. Фолкнер в связи с трагической авиационной катастрофой описывал "ужас и всеобщее полумистическое обожествление, с которыми наша цивилизация приучила нас относиться к машине, все равно какой, лишь бы она была достаточно сложной, таинственной и дорогостоящей" и подчеркивал "интеллектуальный постулат нашего времени — о непогрешимости машины, инструмента, механизма, который является божеством еще более жестоким, нежели древний Бог иудеев, поскольку ему неведомы ни ревность, ни жажда мести, ни даже человеческая личность".

Не является ли одним из самых отрицательных последствий технической рационализации (и стандартизации мышления, обусловленной и лозунгами, и коллективным существованием) развитие того, что называют инфантилизмом, и одновременно исчезновения из жизни общества того древнего элемента, который именовался Играй?

В категорию инфантизма голландский историк Ганс Гуизинг помещает некоторые тревожные симптомы нашей цивилизации, одновременно подчеркивая, что инфантилизм не есть игра, совсем наоборот. В заключении своей прекрас-

ной книги "Человек играющий", в которой он со всей ясностью демонстрирует значение игры как культурной функции, пронизывающей разные формы культурной деятельности в высших цивилизациях (религия, искусство, науки, право), Гуизинг заявляет, что подлинной цивилизации без элементов игры не существует. И не находит их следов в наше время, в отором он обнаруживает опасный инфантилизм.

ИНФАНТИЛИЗМ И ИГРА

Несколько лет назад, когда я счел возможным объединить некоторые тревожные явления современной социальной жизни под общим названием инфантилизма, я имел в виду определенные виды деятельности, при которых современный человек, частица чреватого изменения общества, ведет себя сообразно нормам, свойственным переходному возрасту или отрочеству. Речь шла главным образом о привычках и обычаях, иногда обусловленных, иногда поддерживаемых современными способами культурного обмена. Среди прочего это жажда (удовлетворяемая, но не насыщаемая) примитивных развлечений, потребность в сильных ощущениях, пристрастие к массовым зрелищам. На более глубоком психологическом уровне обнаруживается стойкий корпоративный дух со свойственной ему системой внешних отличительных признаков, условных жестов, объединяющих возгласов (например "Йелл!" как форма приветствия), маршировки и так далее. Следующая серия особенностей с еще более глубокими психологическими корнями, помещаемая в ту же категорию инфантилизма — это отсутствие чувства юмора, четкие рефлексы на приказы и ключевые слова, заряженные любовью или ненавистью, преувеличенная нетерпимость и враждебные чувства по отношению к исключенным из "группы", превосходная степень прославлений и проклятий, чув-

ствительность ко всему тому, что льстит групповым самолюбию и сознанию.

Часть этих инфантильных черт встречалась и в прежних цивилизациях, но никогда – в столь массовой и грубой форме, как в современной общественной жизни. Здесь не место для изложения причин возникновения и развития этого культурного феномена. Среди обуславивших его факторов отметим лишь некоторые, как то: вовлечение полукультурных масс в духовное движение, ослабление моральных норм и слишком большие возможности манипулировать массами, созданные техникой и развитием организационных структур.

Взрослые увлекаются бесшабашностью подростков, которая лишена сдерживающего начала воспитания и традиций, и, стремясь распространиться на все сферы, не плохо в этом преуспевает.

Один из тысячи примеров официального инфантилизма: "Правда" от 9 января 1935 года сообщила, что некий райсовет переименовал три колхоза Курской области – имени Буденного, имени Крупской и Краснопольский – в колхозы Тунеядцев, Лентяев и Саботажников – в связи с невыполнением плана хлебопоставок. Конечно, чрезмерное рвение райсовета было осуждено ЦК партии, но из-за этого сам факт не становится менее выразительным для характеристики состояния умов. Переименования – характерная черта периодов политической экзальтации, как в эпоху Конвента, так и в современной России, которая присваивает старым городам имена святых нового календаря.

Лорд Баден-Пауэлл первым понял социальную силу организованного детского сознания и использовал ее в своем удивительном творении – движении скаутов. Здесь не может быть и речи об инфантилизме, поскольку это воспитательная игра, созданная сообразно устремлениям и привычкам детского возраста, и используемая в полезных целях. Само движение называет себя игрой.

Совсем иное дело, когда те же обычаи проникают в сферы деятельности, считающиеся совершенно серьезными, когда они наполняются дурными страстями поли-

тической борьбы. В этом случае возникает вопрос: можно ли рассматривать инфантилизм, пышно цветущий в современном обществе, как функцию игры?

На первый взгляд ответ кажется утвердительным, и именно так я рассматривал этот феномен в своих предыдущих статьях о взаимоотношении игры и культуры. Теперь я считаю необходимым более конкретно определить концепцию игры и, в этом смысле, отказать инфантилизму в причастности к ней. *Играющий ребенок не инфантилен*. Он становится таковым, лишь когда игра ему надоедает или когда он не знает, во что играть. Если бы инфантильность действительно была игрой, то общество возвращалось бы к архаичным формам культуры, когда игра была деятельным и созидающим фактором. Многие готовы приветствовать в некой корпоративности первую стадию такого возвращения. И, как мне кажется, напрасно. В сознательном отказе разума от прерогатив своей зрелости мы можем видеть только неотвратимое разложение. Главные черты подлинной игры здесь отсутствуют, даже если инфантильное поведение и выражается часто в форме игры. Чтобы вновь обрести смелость, достоинство и стиль, культура должна искать иных путей.

Напрашивается вывод: элементы игры, которые процветали еще в культуре XVIII века, с тех пор утратили свое значение почти во всех областях, где они были развиты. Современная культура отнюдь не игровая. А если она и производит такое впечатление, то это обман. В то же время провести различие между игрой и неигрой в различных цивилизациях все затруднительней по мере приближения к нашей эпохе.

Homo Ludens, 1938.

Современные направления гуманистической мысли

Надо было вслушаться в эти тревожные, трагические, иногда полные отчаяния голоса, ибо то, о чем они кричат — правда. Но надежды человечества — вне этой правды. Мы не можем отказаться от поисков смысла нашего существования: на кризис цивилизации отвечает устремление к новому гуманизму.

О том, чтобы вернуться к традиционным верованиям, разрушенным самим развитием нашего мира, не может быть и речи. Дело не в том, чтобы знать, можно ли жить вне этого мира, а в другом: как в этом мире, где мы жить призваны, обрести человеческий порядок?

Дело также и не в том, чтобы удовлетвориться радостью освобождения, запечатленной на страницах "Яств земных"; она — свидетельство короткого мгновения, когда личность наслаждалась эгоистическим самовоплощением, когда некоторые неоспоримые верования освободили ее от необходимости беспокоиться о судьбе общества. Сегодня человек знает, что он не может реализовать себя как личность на руинах цивилизации, но не может и закрыть глаза на трагическую современность.

Усилия вернуть смысл нашему существованию, создать новые ценности принимали в последние годы разные формы. Но как бы разнообразны они ни были, почти всем им свойственна мысль о социальном развитии и ощущение трагичности мира. Человек, призванный выжить и возродиться, неотделим от своего человеческого окружения и от своей истории, он прошел испытание кризисом и разочарованием.

1. ПОЭТИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ

Существует гуманизм, который можно назвать поэтическим и который во многом совпадает с этикой Андрэ Жида и со "счастьем освобождения" в литературе 20-х годов.

С конца XIX века этика (и в этом можно видеть нечто новое) начинает охватывать сферу искусства и поэзии: искусство как созидание и особенно поэзия как форма существования начинают заменять собой Священное.

Дело не в том, чтобы придать жизни обличие произведения искусства (к чему стремился эстет Уальд и, в какой-то степени, Бодлер), а в том, чтобы в художественном, и, в частности, в поэтическом творчестве видеть оправдание существования, потому ли что оно связывает нас с подлинными истинами, непостижимыми иначе, или потому, что оно дает ощущение абсолютно свободной деятельности, власти, кажущейся бесконечной. Проявляется ли поэзия как знание, или как осуществление жизни, или как и то, и другое одновременно, в любом случае она возвышает человека над ним самим, становится священодействием.

Можно сказать, что после Рембо, для которого поэт был ясновидцем, получающим за свой дар секрет догреховой наивности — ибо поэт "разбивает современную очевидность", находит "ключ к празднику прошлого" — поэзия и современное искусство в их высших образцах представляется как стремление преобразовывать че-

ловеческое существование. Рембо, Малларме, Ван-Гог, Сезанн — главные участники этого стремления.

В произведениях Марселя Пруста, хотя и чуждых моральным проблемам в собственном смысле слова, обнаруживаются аналогичные концепции метафизического смысла и этики искусства. По Прусту, ценность искусства — не в нем самом, а в факте запечатления некоторых открытий и форм жизни. Искусство запечатлевает мгновения, когда оживающее в настоящем прошлое подтверждает нашу причастность к вневременному порядку. Таков вывод автора "В поисках утраченного времени":

"Стоит вновь возникнуть звуку или запаху, которые мы когда-то прежде слышали или вдыхали, возникнуть одновременно в прошлом и в настоящем, обладая реальностью, но не ощущимостью, и свойствами идеала, но не абстракции — и постоянный смысл вещей, обычно скрытый, освобождается, и наше подлинное "Я", порой казавшееся нам давно умершим, хотя и было живым, пробуждается, вкусив поднесенную ему божественную пищу. Мгновение, вырванное из цепи времен, воссоздало в нас человека, освобожденного от связи времени".

("Обретенное время")

Наиболее ярко это умонастроение выразилось в *сюрреализме*, поэтическом движении 20-х — 30-х годов, которое играло тогда ведущую роль на литературной сцене и чьи возможности еще не исчерпаны. Сюрреалистов занимает не столько ис-

кусство, не произведение как таковое, сколько пробуждение сил, подвластных искусству, они стремятся нащупать не столько эстетику, сколько *поэтическую форму существования*, которая могла бы послужить примером. В этом смысле можно говорить о "сюрреалистической морали", о "сюрреалистическом человеке".

Сюрреалистический человек наслаждается последовательным крушением традиционных ценностей; свободный от Бога и Разума, он опьянен своим всемогуществом. Эту свободу он переживает с подлинно религиозным экстазом, она кажется ему священной. *Жорж Батай* засвидетельствовал это состояние духа:

"Такое разделение священного и транцендентного (впрочем, невозможное) открывает новое пространство (может быть, в нем царит насилие, может быть и смерть — но пространство), в которое можно вступить — для воодушевления, овладевающего живым человеческим умом. Ведь если пространство Священного достижимо, входжение в него становится обязательным для ищущего разума, достаточно признать, что он искал и ищет именно только это самое пространство. Тот факт, что "Бог признан мертвым", влечет за собой и последствие: Бог представлял собой единственное ограничение для человеческой воли. Освободившись от Бога, нагая воля отдана во власть пьянящему желанию сообщить миру новый смысл. Тот, кто создает, — рисует или пишет, — отныне не видит для своего творчества никаких пределов; он вдруг оказывается единствен-

ным властителем спазм и судорог человечества, и не в силах отречься от унаследованного им божественного могущества”.

Или такие строки *Мишеля Лери*:

”Я больше не верил ни во что, и уж во всяком случае не в Бога и не в загробную жизнь — но охотно говорил об Абсолютном, о Вечности, и я полагал, что лирическое слово обладает властью все изменить. Я придавал большое значение воображению, замене реального, и тому миру, который мы можем создать. Поэт казался мне избраником, демиургом, которому предназначено совершить духовный переворот вселенной, истинной лишь постольку, поскольку за ней признается истинность. Я считал, что словами можно осветить идеи, что можно одним неожиданным сцеплением слов за другим приблизиться к Абсолюту и наконец, распространяя во всех направлениях новые идеи, овладеть им... В то время я не признавался себе в том, что не природные и социальные явления возбуждают мою ярость, а просто самое смерть. Я смутно надеялся, что поэтическое чудо своим вмешательством все переменит, и я живым войду в Вечность, победив свою судьбу с помощью слов”.

И, как писал Андре Бретон, ”чудо кажется достичимым”. Иначе говоря, казалось, что человек способен преобразовать свое существование, освободив в себе столь долго подавляемые и осуждаемые силы подсознания, мечты, фантазии. Запись ”потока сознания” — лишь один из способов

уловить эти силы, поймать случайную удачу. Сюрреалистическое стихотворение — лишь способ, несовершенный, но действенный, их использовать; главное — жить по их законам. Тогда человек обретает то, чего в течение столетий его лишили религия и рационализм: безгрешность, радость, свободу.

Вот несколько примечательных страниц Андрэ Бретона:

САМАЯ БОЛЬШАЯ СВОБОДА

Только слово *свобода* еще вдохновляет меня. Я считаю его способным поддержать старую веру человечества. Оно, только оно еще отвечает моим законным устремлениям. Нужно признать, что при всех бедствиях, которые мы унаследовали, самая большая свобода — свобода Духа — нам оставлена. Наша задача — не злоупотребить ею. Ради достижения того, что я называю счастьем, обуздать свое воображение — значит лишить себя живущей внутри нас высшей справедливости. Лишь воображение позволяет мне познать то, что *может быть*, и этого достаточно, чтобы ослабить страшный запрет, достаточно, чтобы я предавался воображению без боязни ошибиться (как будто можно еще больше ошибаться!). Когда воображение становится вредным, и где кончается безопасность разума? И разве для разума возможность блуждать и ошибаться не есть благо?

Остается безумие — безумие, которое, как известно, сажают под запор. Такое или другое... Каждый знает, что сумасшедших изолируют из-за очень незначительного числа предосудительных поступков, не будь которых никто и не посягнул бы на их свободу. Конечно, в какой-то мере они — жертвы своего воображения, я согласен, оно привело их к нарушению определенных правил, вне которых человеческий род чувствует себя в опасности, и все это знают. Но то глубокое безразличие, ко-

торое сумасшедшие проявляют к нашему отношению к ним, и даже к исправительным мерам, позволяет предположить, что они черпают огромную поддержку в своем воображении, они достаточно наслаждаются своим бредом, чтобы не страдать оттого, что он имеет смысл лишь для них одних. Поэтому галлюцинации, иллюзии и т.п. – немаловажный источник наслаждения. Даже наиболее подчиненная чувственность находит в нем свою долю, и я много вечеров потратил бы, чтобы следить за той прелестной ручкой, которая на последних страницах трактата Ипполита Тэна "Об уме" предавалась любопытным злодеяниям. Я бы всю жизнь слушал исповедь сумасшедших. Это люди удивительной честности, их чистота равна разве что моей. С сумасшедшими Колумб отправился открывать Америку – видите, как это безумие обрело плоть и длительность...

...Мы еще живем в царстве логики, – к этому я и хотел подойти. Но в наши дни логическим путем можно прийти лишь к решению второстепенных вопросов. Самодовлеющий рационализм позволяет рассматривать лишь те факты, которые обнаружил наш непосредственный опыт. Однако при этом логические выводы и заключения от нас ускользают. Излишне говорить, что опыт сам обозначил границы своих возможностей. Он крутится в клетке, из которой его все труднее извлечь. Он тоже опирается на непосредственную пользу и охраняется здравым смыслом. Ссылаясь на цивилизацию, на прогресс, мы сумели изгнать из духовной жизни все, что можно назвать суеверием, химерой. Запретны все "несоответствующие" методы поиска истины. По всей видимости совершенно случайно была недавно освещена та часть интеллектуального мира, которая, на мой взгляд, несравненно важнее других и до сих пор была в тени. Нужно воздать должное открытиям Зигмунда Фрейда. Вокруг них создается общественное мнение, и наконец исследователь сможет углублять свои знания о человеке, будучи вправе опираться не только на по-знанную опытом конкретную реальность. Возможно, что воображение уже на пороге обретения утраченных прав. Если в глубинах нашего духа заключены силы, спо-

собные увеличить силы поверхностные, или успешно сражаться с ними, то в первую очередь необходимо их уловить, чтобы затем подчинить и поставить под контроль нашего разума. Даже чисто аналитический ум от этого только выигрывает. Но важно отметить, что для таких действий арготи метода нет, что впредь до особого распоряжения они могут быть делом как поэтов, так и ученых, и что успех не зависит от извилистых путей, на которых эти открытия будут совершаться.

Manifeste du Surréalisme, 1924

Хотя этика сюрреализма и "Яств земных" во многом сходна, между ними существуют различия. Характер священнодействия, который сюрреалисты придавали поэтическому творчеству, показывает, что они полнее других поняли гибель религиозных верований и хотели подобрать то, что в них было ценного. В сюрреализме есть ощущение трагичности эпохи — головокружения от ощущения пропасти сочетается с экзальтацией освобождения. Кроме того, сюрреализм не видит особенных перспектив в чисто индивидуальной этике. Он бунтует против прошлого, тревожится о будущем, судит цивилизацию, мыслит коллективно. Об этом свидетельствует и стремление к поэзии, творимой всеми (а значит — для всех), и политический конфликт, вызвавший раскол группы: Арагон и Элюар были за подчинение сюрреалистической революции революции социальной, Бретон настаивал на независимости первой.

Этот раскол перед лицом действия и вызванные им споры лишь подчеркивают моральный или сверхморальный характер сюрреалистическо-

го выступления. Было бы небезынтересно проследить в произведениях Элюара, Превера, Рене Шара признаки определенной морали, более или менее четко, но постоянно просвечивающей в их поэзии. Главные ценности этой морали — сиюминутные ценности жизни, отданной власти желаний, мечты, любви, детства, всего того, что представляет изначальные человеческие радости и противостоит условностям и лжи современной цивилизации. Мы отметим здесь лишь эту форму гуманизма и ее эволюцию от сакрализации поэтического творчества к сакрализации поэтической жизни, оказавшую влияние на целое поколение.

Под знаком поэтического гуманизма следует поместить и Жоржа Батая с его поисками эротической (или мистической) вершины: язык ее готовит, но в конце концов умолкает перед нею.

МОЛЧАНИЕ ЭРОТИЗМА

Если бы мои читатели интересовались проблемой эротизма так же, как и любой другой отдельной проблемой, с точки зрения изолированно-специальной, им незачем читать эту книгу.

Я не говорю, что эротизм — это самое важное. Проблема работы представляется более насущной. Но она разрешима известными способами. Тогда как эротизм — это проблема проблем. Будучи эротическим животным, человек для самого себя — проблема. Эротизм — наша проблематическая составляющая.

Специалист не в силах ее постичь. Среди других проблем эротизм — самая таинственная, самая общая, самая неисследованная.

Для того, кто не желает прятаться от жизни, эротизм — проблема сугубо личная. В то же время эта проблема наиболее общая.

Эротический момент – самый напряженный (не счи-
тая, если хотите, мистического опыта). Таким образом,
он находится на вершине человеческого духа.

Эротизм – на вершине, и ему соответствует вопрос,
которым я задаюсь в конце книги.

Но этот вопрос философский.

Я думаю, что главный вопрос философии совпадает
с вершиной эротизма.

Этот итог в известном смысле противоречит содер-
жанию книги: от эротизма я перехожу к философии; од-
нако эротизм не может быть отделен от жизни, он – дух
всего. Но с другой стороны, и философия не может за-
мкнуться в себе. Существует точка, в которой мы долж-
ны охватить всю совокупность человеческой мысли, ту
всеобщность, которой мы живем в этом мире. Эта все-
общность от нас, очевидно, ускользнула бы, не будь она
представлена в языке.

Но сам язык предстает перед нами лишь каждой дан-
ной своей частью, сменяющей другую во времени, в по-
следовательном развитии. Нам не дано того единствен-
ного мгновения, в котором мы смогли бы охватить еди-
ным взором все, что время разделяет на части, объеди-
няемые в итоге, но следующие друг за другом, не сме-
шиваясь в своем аналитическом развитии.

Так язык, создавая единство всего, что для нас су-
щественно, в то же время это единство разделяет. Мы не
можем в нем охватить всеобщность, прячущуюся от нас
в зависимых друг от друга фразах, никогда не знамену-
ющих собой того целого, на существование которого
указывает каждая из них. Наше внимание приковано к
цельности, разбитой сменяющими друг друга предложе-
ниями, – общее озарение не возникает, мерцают лишь
отдельные фразы.

Для большинства людей эта проблема безразлична.

Нет надобности отвечать на вопрос, который сам по
себе экзистенциален, нет нужды даже задавать его.

Но то, что человек на него не отвечает и даже не за-
дает его, не снимает самого вопроса.

Если кто-нибудь спросит меня, кто мы есть, я отве-
чу: мы – открытая дверь для всего возможного, мы –
ожидание, которое никакое материальное удовлетворе-

ние не успокоит и которое не может обмануть игра языка! Мы ищем вершину. Каждый может отказаться от поиска. Но человечество в целом к этой вершине стремится, она – его оправдание, смысл его бытия.

Эта вершина, это высшее мгновение отлично от целой философии.

Философия не может оторваться от самое себя, выйти из языка. Она использует язык так, что молчание никогда не сменяет речи, так что высшее мгновение выходит за пределы философского вопроса. По крайней мере, оно выходит за эти пределы в той мере, в какой философия утверждает, что может ответить сама на свой вопрос.

Вот в чем заключается трудность.

Вопрос имеет только тот смысл, который выработан философией: это – высший вопрос, ответом на который является высшее мгновение эротизма – эротическое молчание.

Философский момент продолжает момент работы и момент запретного. Я не хочу распространяться по этому вопросу. Но философия развивается и, не зная, как остановить свое движение, противопоставляет себя тем самым мятежу. Если бы философия перешла от работы и запретного (которые согласуются и дополняют друг друга) к мятежу, она стала бы насмешкой над самою собой.

Мятеж по отношению к работе – это игра.

В мире игры философия исчезает...

Дать философии в основу мятеж (а это и есть начало моей мысли) – значит заменить язык молчаливым созерцанием. Это созерцание бытия на его вершине. Язык не исчезает. Была бы достижима вершина, если бы язык не открыл подступов к ней? Но он теряет смысл в решающее мгновение, когда сам мятеж превосходит свое рассудочное изложение, к этим последовательным проявлениям присоединяется высшее мгновение. В это мгновение глубокого молчания – мгновение смерти, в напряженности поиска, когда истина отрывается от жизни и ее предметности, – обнаруживается единство бытия.

L'Erotisme, 1957

2. ГЕРОИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ

Однако по существу своему поэтический гуманизм может быть лишь достоянием меньшинства, элиты. Поэтическая деятельность доступна лишь некоторым, и ценности иррационального, воображаемого, менее всеобщи, чем рациональные ценности. Что же касается социальных и исторических поисков сюрреализма, то они слишком поверхностны, слишком расплывчаты, чтобы удовлетворить современного человека.

"Героическим гуманизмом" можно назвать позицию ряда писателей, глубоко отмеченных испытаниями войны 1914-го года (Дрие ля Рошель, Монтерлан, Эрнст Юнгер), или ее предчувствием (Шарль Пеги), или эпохой кризисов и потрясений, наступившей после войны (Мальро, Сент-Экзюпери, Камю). Различия между ними не так существенны, как сходство. Все они столкнулись с трагизмом эпохи и не хотят хитрить с ней: ясность мысли для них ценнее всего; нужно смотреть на вещи прямо и отказаться от самообмана гуманистических иллюзий. С трагизмом они столкнулись в действии и действием следует ему ответить. Жизненный опыт и поступки противопоставляются умозрительным конструкциям. Риск, сражение, отвага, протест -- позитивные ценности гуманизма, это активные ценности борьбы. Если гуманизм возможен, то его нужно защищать от того, что ему угрожает, его следует укреплять и обновлять. Если традиционный гуманизм рассматривал

свои ценности как самоочевидные, реализующиеся естественным путем, то новый гуманизм считает себя целенаправленным завоеванием, постоянно находящимся под угрозой. Стоический гуманизм, который наступает после трагического и постоянно меряется с ним силами, сменяет оптимистический и пассивный гуманизм прежних времен.

Трагическое, как противопоставленные ему ценности, предстает в разных формах: оно связано и с самими событиями, и с ощущением противоречивости основ бытия, и фундаментальным конфликтом человеческого бытия, и с ощущением абсурда, с бессмыслицей метафизических усилий человека. Но во всех случаях Смысл противопоставлен Бессмыслице, — через нее люди прошли, и нередко до конца.

Наконец, этот гуманизм не отделяет человека от истории, он стремится стать всеобщим достоянием, побуждает к свершениям. Он осуждает поэтическую мораль как индивидуалистическую, вневременную и идеалистическую.

В нижеследующих текстах опыт противоречий и конфликтов — противоречий между этическими концепциями, конфликтов между цивилизациями и группами, внутренней борьбы — вот отправная точка и главное препятствие, которое он призван преодолеть.

Превратить в богатство то, что казалось разрушением, дать высший смысл тому, что казалось бессмыслицей — такой принцип морали, предлагаемой Анри де Монтерланом. Почему бы нам не быть всем сразу, или всем — по очереди?

ПРЕКРАСНЫЙ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ЭКЗЕМПЛЯР

Для счастливого мира нужно много самых разных людей. Человек тоже представляет собой целый мир, и он настолько широк и богат, что становится обидно из-за того, что он не может раскрыть всех своих возможностей, и грубому приходится отказываться от нежности, ученому — от поэзии, цинику — от душевных порывов, атеисту — от Бога. Хотелось бы видеть мудреца, который, показав, что все в мире заслуживает насмешки, пожертвовал бы собой ради безделицы, лишь бы в этом сверкнула еще одна частица человечества, заключенного в нем самом. Пора перестать противопоставлять друг другу идеалы Святого Винсента де Поля, Канта и Казановы; я не вижу между ними никаких противоречий. А еще лучше быть одновременно, или фактически по очереди, то одним, то другим, то третьим. Это был бы прекрасный человеческий экземпляр, делающий честь своему Создателю.

Service inutile, 1935

С точки зрения Сент-Экзюпери, противоречия требуют соотнести их с высшим принципом. Цивилизации противостоят друг другу; чтобы быть плодотворными, они должны признать свою покорность высшему закону, какой гласит: уважение к человеку.

УВАЖЕНИЕ К ЧЕЛОВЕКУ!

Как бы срочно не требовались от нас активные действия, нам всегда нужно помнить о том главном призвании, которое должно этими действиями руководить — иначе они будут бесполезны. Мы хотим воплотить уважение к человеку. Зачем нам ненавидеть друг друга — ведь все мы — одно людское племя? Никто из нас не может претендовать на то, что лишь он один руководствуется благими намерениями. Во имя избранного

мною пути я могу отвергать путь, избранный другим. Я могу критиковать его умозаключения. Умозаключения – вещь такая неопределенная. Но я должен уважать этого человека, – во имя Духа, – если он стремится к тем же звездам.

Уважение к Человеку! Уважение к Человеку!... Если уважение к человеку заложено в сердца людей, они создадут в конце концов социальную и экономическую систему, которая воплотит в себе это уважение. Цивилизация зарождается в духовной субстанции. Первоначально она – лишь неосознанное стремление к какой-то теплоте. Затем человек, после блужданий и ошибок, находит дорогу, ведущую к огню.

Lettre à un otage, 1945

Следующие строки, последние в книге "Голоса молчания", показывают, что для Андрэ Мальро трагическое -- не только история, но главным образом условие человеческого существования: неизбежность всеобщего уничтожения. Но инстинкт созидания и жизни сильнее этой неизбежности: "Мы стремимся увидеть человека всюду, где мы видим то, что уничтожает его" -- таков девиз трагического гуманизма.

УВИДЕТЬ ЧЕЛОВЕКА ВСЮДУ, ГДЕ МЫ ВИДИМ ТО, ЧТО УНИЧТОЖАЕТ ЕГО

Гуманизм – это не значит: "То, что я выдержал, не выдержало бы ни одно животное". Гуманизм – это значит: "Мы отреклись от того, чего хотело живущее в нас животное, и мы хотим увидеть человека всюду, где мы видим то, что уничтожает его". Конечно, для верующего этот долгий диалог превращений и воскресений сливается в один божественный голос, ибо человек становится человеком во служении самому высокому в нем самом. Но прекрасно, когда животное, знаю-

щее, что оно смертно, вырывает у иронии туманностей гармонию созвездий и бросает ее наугад в века, которым оно навязывает незнакомые слова. В тот вечер, когда еще творит Рембрандт, все великие тени, даже тени пещерных художников, следят за его неуверенной рукой, готовящей им новую жизнь или новый сон...

И эта рука, за дрожью которой следят в сумерках тысячелетия, трепещет самым таинственным трепетом — силой и честью быть человеком.

Les voix du silence, 1951

Альбер Камю придерживался той же мысли: опыт мятежа (иначе говоря, самой жизни) противостоит тому, что автор называет абсурдом, как смысл — бессмыслице.

ПО ТУ СТОРОНУ ОТРИЦАНИЯ

...Тем самым мятеж доказывает, что он есть течение самой жизни, и что отрицать его нельзя, не отрицая самое жизнь. Каждый раз его бескорыстно чистый клич пробуждает человека. Значит, он — любовь и созидание или ничто.

Революция без чести, революция расчета, предпочитая абстрактного человека человеку из плоти, постоянно отрицает бытие и ставит на место любви злобу. Как только мятеж, забыв о своем благородном происхождении, позволяет заразить себя злой, он начинает отрицать жизнь, сокрушает все и плодит злобную кагорту маленьких бунтарей, семена будущего рабства, которые на всех рынках Европы готовы продать себя в неволю кому угодно. Это уже не мятеж и революция, а злоба и тирания. Когда революция, во имя своего могущества и исторических свершений перерождается в смертоносную машину, нарушающую всякую меру, возникает необходимость в новом мятеже во имя меры

и жизни, — отныне он становится святым и правым. Мы уже подошли к этому пределу, на краю мрака мы неизбежно угадываем свет, и, если мы будем за него бороться, то обретем его. По ту сторону отрицания, среди руин, все мы готовим возрождение, но не многие это осознают.

L'Homme révolté, 1951

3. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ГУМАНИЗМ

Различие между героическим гуманизмом и гуманизмом экзистенциальным, одним из главных направлений современной этики, обнаруживается не столько в различии осмысленного опыта или предлагаемых ценностей, сколько в интонации, — скорее философской, нежели литературной; в нем проявляется чисто философское стремление подтвердить доводами рассудка каждый тезис и найти ему место в общей системе.

Если в XIX столетии отцом экзистенциальной мысли был Серен Кьеркегор, для современного экзистенциализма им стал Мартин Хайдеггер. Он оказал решающее влияние на французский экзистенциализм.

Нет более неблагодарной задачи, нежели описывать мысль Хайдеггера; она обнаруживает себя лишь на глубинах, куда краткое описание проникнуть не может. Помещаемые здесь отрывки без комментариев немыслимы. В какой мере философия Хайдеггера является собой мораль или гуманистическую концепцию? Главная проблема — Истина, бытие. Между тем, проблема бытия ставится в зависимости от человека, который ею задается: "Спрашиваем мы, здесь и теперь, для себя" ("Что такое метафизика?"). Итак, исходной задачей оказывается описание Человека, — того особого существа, которое ставит перед собой проблему бытия, и прежде всего вопрос, чреватый всеми другими вопросами: "Почему существует Нечто, а не Ничто?"

Рассмотрим, как Хайдеггер определяет человека. Человек – существо, чье бытие является ek-sistence, то есть, что он единственное среди всех существ в мире, которое ek-siste, пре-ступает, выходит за пределы всех других существ и самого себя. Центральным тезисом является утверждение, согласно которому "сущность человеческого бытия заключается в ek-sistence, в пре-ступлении" (*Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz*). Это означает не только то, что, как хотел показать Сартр в сочинении "Экзистенциализм – это гуманизм", человек открыт миру, а не скован предопределенностью... но и то, что внутри себя человек – постоянное пре-ступление, бесконечное воспарение.

Как описывает Хайдеггер эту сущность человека – ek-sistence? Она – в покинутости, в одиночестве человека, брошенного в этот мир, в тоску, в отчаяние – поскольку человек никогда не предстает перед самим собой как существо стабильное, завершенное, владеющее собой и вещами, а как постоянное скольжение, бегство в пустоту, в небытие. И хотя человек всегда возвышается над самим собой, опережает самого себя, он знает свой конец: Смерть. Человек – это существо, которое пре-ступает все формы бытия и опережает самого себя – в движении к Смерти. Он является "существом-для-смерти".

"И подобно тому, как человеческое существо – всегда незавершенность, всегда "еще не...", оно изначально является и собственным концом. Этот конец, обозначаемый смертью, не делает человеческое существо некой конечностью, "существом-концом", а лишь предназначением

к этой конечности, "существом-для-конца". Смерть – форма бытия, которую человеческое существо изначально приемлет: "Едва человек рождается, он уже достаточно стар, чтобы умереть". (*Бытие и Время*).

Хайдеггеровское представление о человеке трагично. Не обесценивает ли оно таким образом жизнь, не стирает ли различие между добром и злом, между "надо" и "нельзя"? Нет, поскольку "надо" принять условия человеческого существования, каковы они суть. Истинное существование противопоставляется неистинному, безличности, банальной повседневности, закрывающей глаза на смерть и видящей в тоске унижение. Существо истинное отказывается от неправды: оно – "истинное существо для конца", "существо для смерти без самообмана и бегства". "Начальный порыв, – пишет Хайдеггер, – открывает перед человеческим существом возможность быть самим собой, перспективы Свободы без иллюзий безликости, Свободы деятельной, уверенной в себе и полной страха перед собою – свободы для смерти".

(*Бытие и Время*).

В работе "Что такое метафизика?" он показывает, как страх сливаются с мужеством. "Человеческое существо все более пронизано ощущением приближающегося небытия, и лишь страх может обнаружить его подлинный характер. Этот "первозданный" страх в человеческом существе обычно подавляется. Страх не исчезает, он лишь дремлет. Его дыхание пронизывает человеческое существо; слабее всего он

проявляется в человеке боязливом, совершенно неощущомо — в деловитом, знающем лишь "да — это да", "нет — это нет"; сильнее же всего — в человеке, сутью которого является мужество. Можно даже сказать, что мужество рождается из этого страха, чтобы спасти достоинство человеческого существа.

"Страх мужественного не избегает противопоставления радости или легкому удовлетворению мирной деятельностью; за пределами такого рода антиномий он вступает в тайный союз с умиротворением и благотворностью творящего и действующего желания".

Свобода, ясность понимания, мужество — таковы моральные ценности. В "Письме Жану Бофре" Хайдеггер так объясняет их взаимосвязь с гуманизмом: моральные проблемы — не первоочередные и не самостоятельные; основное — это взаимосвязь мысли и бытия, а она — вне этики и онтологии. Конечно, этические устремления существуют, но необходимость осмысления бытия еще глубока:

"Этические требования заявляют о себе тем настойчивее, что явные бедствия человека — равно как и скрытые — постепенно переходят всякие допустимые пределы.

С того момента, как человек эпохи техники, которая находится в руках коллективного существа (*Massenwesen*), не может достичь сколько-нибудь уверенной и устойчивой преемственности, не пересмотрев все свои планы и поступки, и не подчинив их требованиям той же техники, — с этого момента все наши заботы должны быть

посвящены созданию этических взаимосвязей. Кто посмел бы пренебречь этим отчаянием? И хотя этические взаимосвязи поддерживают человеческое существо (*Menschenwesen*) временно и неполно, сохранение и поддержание их необходимо. Но освободит ли когда-нибудь это отчаяние мысль от необходимости помнить о том, что всегда остается осмыслимой мыслью (*das Zudenkende*) и, в то же время, как форма бытия, является гарантией и истиной, предшествующей всему сущему? Может ли мысль по-прежнему отказываться от познания бытия, в тот миг, когда это бытие, выходя на яркий свет после долгого забвения, заявляет о себе потрясением всего сущего?"

И еще:

"Мысль, задающаяся вопросами истинности бытия и определяющая таким образом человеческую сущность исходя из бытия и применительно к бытию – это мысль не этическая и не онтологическая..." Итак, "важнее установления всех правил и норм поведения является тот факт, что человек призван существовать в истине бытия".

В то же время Хайдеггер пишет, что "мысль, осмыслиющая истину бытия как первородный элемент человека, носителя *ek-sistence* (преступления), уже заключает в себе первородную этику". Хайдеггер противопоставляет свою концепцию традиционному гуманизму в рациональной и оптимистической форме XVIII-XIX веков, а также в доктринальной форме утверждения неизменных ценностей. Однако гуманизм он

опровергает не во имя антигуманизма, а во имя *ek-sistence* человека, его незавершенности, его созидающего познания. Это и хочет продемонстрировать Хайдеггер на следующих — важнейших в его творчестве — страницах.

ПРОТИВ ГУМАНИЗМА

Поскольку "Бытие и время" (*Sein und Zeit*) спорит с "гуманизмом", кое-кто боится, что эта книга — защита антигуманных начал и прославление зверского варварства. В самом деле, разве не логично: тому, кто отрицает гуманизм, остается только утверждать антигуманность. Поскольку наша книга нападает на "логику", то многие хотят видеть в ней требование отказа от всякого последовательного мышления, чтобы заменить таковое господством инстинктов и произвольных эмоций, провозгласив безоговорочную истинность иррационализма. В самом деле, разве не логично: враг логики защищает алогичное! Поскольку наша книга спорит с ценностями, многие приходят в ужас от философии, которая осмеливается выставлять на посмешище наивысшие достижения человечества. В самом деле, разве не логично: мысль, отрицающая ценности, по необходимости лишена даже представления о ценности! Поскольку наша книга утверждает, что абрис человека — это "в-мире-бытие", многие заключают, что она низводит человека до уровня исключительно посюстороннего существования (*Diesseits*), и что такая точка зрения уводит философа в болото позитивизма. В самом деле, разве не логично: тот, кто утверждает светскость (*Weltlichkeit*) человеческого существа (*Menschsein*) непроизвольно ограничивает себя признанием посюсторонности исключительно временных ценностей, отвергает постутороннее и вообще всякую "трансцендентность"! Поскольку наша книга ссылается на слова Ницше о "смерти Бога", подобный факт рассматривается как признак атеизма. В самом деле, разве не логично: тот,

кто одобряет смерть Бога, является несомненно безбожником. Поскольку во всех цитированных текстах автор опровергает все то, что человечество считает священным, нет сомнения, что его философия внушает людям безответственный и разрушительный нигилизм. В самом деле, разве не логично: тот, кто повсюду отрицает подлинное бытие, должен непременно встать на защиту не-бытия и проповедовать небытие как символ реальности. Какой же это подход? Мы слышим слова "гуманизм, логика, ценности, мир и Бог". Затем мы слышим, что говорят о противоположности этих понятий. Последнее в принципе признается воплощением начала положительного. Все ценности, которые не закладываются в рамки этих категорий, которые мы только что определили и охарактеризовали, сжигаются их отрицанием, каковое в свою очередь рассматривается как воплощение отрицательного начала, то есть как "*nichil*", ничто (*nichtig*). Благодаря столь почитаемой логике и разуму (*ratio*), люди полагают: все, что не положительно – отрицательно и, в частности, отвержение (*Verwerfung*) и отброшенность (*Verworfenheit*). Люди настолько покорены логикой, что, стоит только упомянуть о какой-нибудь противоположности перечисленным выше ценностям, как такая противоположность тотчас и безусловно принимается за изнанку, как нечто обратное положительному понятию, лишенное всякой ценности. Все, что не относится к широко известной области положительного, отбрасывают в заранее выкопанную яму чистого отрицания, отождествляемого с "ничто", с небытием (*Nichts*). Все тонет в нигилизме, который люди создали сами посредством логики.

Но разве "противоположный факт", когда мысль ставит его лицом к лицу с фактом *данным* – разве он не ведет нас неизбежно к отрицанию и, следовательно, к негативизму? Это случается (но уж тогда в форме неизбежной и окончательной, то есть не оставляя нам ни малейшей свободы взгляда), только в одном случае: если данный факт заранее рассматривается как величина неподвижная, в застывших рамках оппозиции "к отрицательному", взятой в абсолютном смысле.

За такой точкой зрения прячется отказ мысли выйти за пределы данной данности. Постоянно ссылаясь на логику, мы делаем вид, будто хотим шествовать по пути, предуказанным мыслью, тогда как мы на самом деле отказываемся от всякой мысли.

Таким образом в заключение скажем, что нам, по-видимому, удалось доказать, по крайней мере для некоторых аспектов проблемы, что оппозиция к гуманизму отнюдь не ведет к защите антигуманизма и бесчеловечности, и что она открывает перед нами весьма разнообразные перспективы.

"Логика" понимает под мыслью акт представления существа в том существовании, которое оно ведет. Что же в этом случае происходит с рассуждением о существовании как таковом, то есть с мыслью, обнаруживающей истинность существования? Только эта последняя форма мысли позволяет проникнуть в первородную сущность Логоса, которая утрачена и погребена уже со времен Платона, даже со времен Аристотеля, основателя "логики". Быть против логики не значит быть за алогичное; это значит быть за *логос* и его сущность. Какое нам дело до всех логических систем, как бы ни было хитроумно развитие каждой из них, если они с самого начала (к тому же не ведая, что творят) уходят от задачи, заключающейся только в том, чтобы до всяких серьезных исследований поставить вопрос о сущности логики? Когда бы мы хотели ответить на возражение возражением (впрочем, это всегда бесплодно), мы бы с куда большим основанием сказали, что именно в этой защите "логики", которая мнит себя способной вернуть разум к созерцанию *логоса*, к сущности разума, основой которой логос и является, — что в этой защите и утверждает себя иррационализм, то есть отказ от истинной логики. Мысль, противоположная "ценностям", отнюдь не утверждает, что все ценности, обыкновенно рассматриваемые как таковые, — "культура, искусство, наука, человеческое достоинство, Бог",

— лишены ценности. Напротив, необходимо, наконец, понять, что само определение какого-либо факта, как ценности его, данный факт обесценивает; определяя какой-либо факт как ценность, мы ограничиваем себя, так как рассматриваем факт только относительно человека. Смысл человеческого существа не исчерпывается его объективностью, в особенности если эта объективность принимает характер оценочности. Даже когда оценкадается положительная, всякая оценка субъективна... Провозгласить "Бога" "высшей ценностью" значит принизить сущность Бога. Мыслить в оценках представляет в данном случае, как и во всех иных, величайшее кощунство относительно бытия, которое только можно вообразить. Значит быть "против ценностей" отнюдь не значит быть за отсутствие ценностей и за полное обесценивание сущего (*Wertlosigkeit und Nichtigkeit*), — это значит быть против субъективизации сущего, которая низводит его до простого предмета потребления, — за бытие.

Lettre à Jean Beaufret, Revue Fontaine, No. 63
ноябрь 1947 г.

Французский экзистенциализм, первым выдающимся произведением которого было сочинение Сартра "Бытие и Небытие" (1943), а реальность и стройность его продемонстрировал журнал "*Les Temps modernes*", — в ряде пунктов не соглашается с доктриной Хайдеггера (см., например, в "Бытии и Небытии" попытку опровержения понятия "существо-для-смерти"); он стремится идею свободы придать значение социальное, глубоко чуждое хайдеггеровской мысли, и, в то же время, сообщить идею "ситуации" конкретно-историческое содержание (которого так недоставало Георгу Лукачу); наконец, он пользуется старой логикой и старой

терминологией, восходящими к французской традиции. Между тем и в нем обнаруживаются те же фундаментальные темы: абсурдность, отверженность, страх и свобода.

Труд Жана-Поля Сартра "Бытие и Небытие" – онтология. О нравственном значении этого мыслителя мы – в ожидании возможности изложить его философские взгляды – дали лишь изолированные фрагменты, которые, к тому же, несколько примитивизированы авторским стремлением к упрощению, популяризации и полемичности. Поэтому приведем здесь сначала последние страницы "Бытия и Небытия", намечающие переход от онтологии к этике. Открытие Небытия определяет источник оценки: это – "отсутствие". Человек сознает себя как "отсутствие": ценности рождаются из его фундаментального намерения, сводящегося к синтезу сознания и бытия. (Человек стремится обладать абсолютным существованием, в котором нет места кому бы то ни было "отсутствию"; в сущности, он хочет стать Богом). Экзистенциальный психоанализ обнаруживает это стремление человека – и в то же время убеждает человека в том, что он – то существо, благодаря которому ценности вообще возникают.

ЦЕННОСТИ СУЩЕСТВУЮТ БЛАГОДАРЯ ЧЕЛОВЕКУ

Онтология не может формулировать нравственные предписания. Она занимается только тем, что есть, – из ее определений извлечь указания невозможno. Однако она позволяет нам угадать, чем будет этика перед лицом *человеческой реальности в определенной ситуации*. В самом деле, она нам открыла происхождение и

природу ценностей; мы видели, что это – "отсутствие" по отношению к которому "для себя" определяется в бытии "отсутствие". Мы видели, что из того факта, что "для себя" существует, ценность рождается во имя этого "быть для себя". Отсюда следует, что различные задачи "для себя" могут быть объектом экзистенциального психоанализа, ибо все они стремятся осуществить неудавшийся синтез сознания и бытия под знаком ценности... Таким образом, экзистенциальный психоанализ представляет собой *моральное описание*, ибо он обнаруживает этический смысл различных людских намерений; он указывает нам на необходимость отказаться от психологии корысти, как и от всякого утилитарного истолкования человеческого поведения, открывая нам идеальный смысл всех поступков человека. Этот смысл – по ту сторону эгоизма и альтруизма и, в то же время, по ту сторону поступков, именуемых бескорыстием. Человек творит, можно сказать, из себя человека, чтобы стать Богом ; и "ячество", рассмотренное с этой точки зрения, может показаться эгоизмом; однако именно потому, что нет никакой общей мерки для человеческой реальности, и для того, чем она хочет быть, можно с таким же успехом сказать, что человек утрачивает себя ради того, чтобы эта воображаемая самоцель осуществилась. Тогда всякое человеческое существование можно представить себе как некую страсть, а пресловутое "себялюбие" лишь как средство, свободно избранное среди ряда других во имя удовлетворения этой страсти.

Однако главное, к чему нас должен привести экзистенциальный психоанализ, это отказ от духа *серьезности*. В самом деле, дух серьезности обладает двумя противоположно направленными тенденциями: с одной стороны он рассматривает ценности как трансцендентные факты, независимые от человеческого субъективизма, а, с другой стороны, он сводит "желаемый" характер онтологической структуры вещей к их простому материальному строению. Так, для духа серьезности *хлеб*, например, желаем, потому что есть *надо*

(ценность, начертанная на небесах и доступная разуму) и потому что он питателен. Результатом духа серьезности, который, как известно, царит над миром, является то, что символические ценности предметов впитываются их эмпирической индивидуальностью как промокательной бумагой; он, этот дух, воздвигает на первом плане непроницаемость желаемого предмета и представляет его в самом себе как ни к чему не сводимую желаемость. Вот мы и оказываемся в области морали, однако скорее в области дурной морали, поскольку она стыдится самое себя и не рискует себя назвать; чтобы избавиться от страха, она затемнила все свои цели. Человек вслепую ищет бытие, скрывая от себя, что эти его поиски порождены его свободной волей... Предметы оказываются некоторыми требованиями, а сам он – не что иное, как пассивное подчинение этим требованиям.

Экзистенциальный психоанализ откроет человеку реальную цель его поисков, какой является синтез "в себе" и "для себя"; он откроет ему смысл его страсти. По правде говоря, многие практиковали этот тип психоанализа на самих себе, не ожидая момента, когда они изучат его принципы, чтобы воспользоваться им как орудием освобождения и спасения. В самом деле, многие люди знают, что предмет их поисков – бытие; и в той мере, в какой они владеют этим знанием, они не стремятся овладеть предметами как таковыми и стремятся символически овладеть их "бытием в себе". Но, в той мере, в какой эти попытки еще связаны с духом серьезности, и в какой мере люди могут полагать, что их миссия – обнаруживать "в-себе-для себя" от природы свойственные предметам, они обречены на отчаяние, ибо в то же время обнаруживают: все человеческие действия эквивалентны, ибо устремлены к тому, чтобы пожертвовать человеком во имя его общей идеи – и все они обречены на неудачу. Таким образом, нет никакой разницы, наживаться ли в одиночку или быть вождем народных масс. Если одна из этих форм деятельности одержит верх над другой, то это не из-за реальной цели, ей свойственной, а из-за степени осознания идеальной цели, которым она обладает; и в этом

случае может оказаться, что квииетизм одинокого пьяницы выше бессмысленной суэты вождя народов.

Но онтология и экзистенциальный анализ (или спонтанно-эмпирическое применение этих наук, которое люди испокон веку практиковали) должен открыть носителю морали, что он – то *существо, благодаря которому ценности существуют*. Только тогда свобода осознает самое себя и откроет себя в страхе как единственный источник ценностей, и Небытие, благодаря которому существует мир.

L'Etat et le Néant, 1943

Но каковы эти ценности? До сих пор ни в одной публикации сартровская мораль не нашла своего окончательного выражения; упрощенные формулировки, предложенные во время знаменитого доклада "Экзистенциализм – это гуманизм" (1946), могут применяться лишь с большой осторожностью. В то же время несомненно, что именно темы, затронутые в этом докладе, после уточнений и необходимых оговорок, позволили Сартру создать свою этическую концепцию. Напомним их. Человек, таков как он есть – предоставленный самому себе в этом мире без Бога – свободен, осужден на свободу. Но если идеи Бога нет, то и ценности традиционного гуманизма не могут существовать в своей трансцендентной и безусловной форме, теперь они становятся порождением нашей свободы: "Человек, лишенный помощи и поддержки, приговорен ежеминутно создавать человека". Может быть такая свобода – каприз? Нет. Создание морали может быть приравнено к художественному

творчеству. Понятие завербованности противопоставлено понятию каприза. "Мы определяем человека лишь в свете его завербованности. Абсурдно упрекать нас в необоснованности выбора". Таким образом, ценности непредсказуемы. Но в них есть то общее, что все они — ценности свободы. Но стремление к свободе — это и стремление к свободе других. Таким образом Сартр возвращается к сущности традиционного гуманизма, ценности которого он отверг. Человеческая свобода восстанавливает закон, на основе которого может быть достигнуто согласие между людьми.

Отвечая на упреки экзистенциализму в субъективности и пессимизме, Симона де Бовуар представляет его как мораль постоянной свободы и ответственности. Именно поэтому такая мораль и тревожит, — замечает она, — она не оставляет оправдания ни для окончательного оптимизма, ни для безоговорочного пессимизма. Все постоянно под вопросом, все всегда возможно; в каждое мгновение мы ответственны:

МОРАЛЬ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Определять человека как свободу всегда казалось свойственно философам-оптимистам. Почему же воспринимать экзистенциализм как доктрину отчаяния? Она далека от этого. Она отнюдь не осуждает человека на неизбежное несчастье. Если по природе своей отдельный человек не добр, то это не означает, что он — зол. Сначала он ничто. Ему предстоит стать добрым или злым в зависимости от того, принимает ли он свою свободу или отрицает ее. Добро и зло возникают лишь

поверх природы, поверх всякой данности. Поэтому возможно вполне объективное описание реальности, по ее поводу нечего грустить, она ни весела, ни печальная, факты – это факты, и ничего более. Важно то, каким образом человек преодолевает свое положение. Разве единенность сознаний – непреложный метафизический факт. Но человек может ее преодолеть. Он может – сквозь этот мир – соединиться с другими людьми. Экзистенциалисты отнюдь не отрицают любви, дружбы, братства; напротив, – по их мнению, только в форме этих взаимоотношений человек может найти основу самого себя и добиться самоосуществления; но они не считают эти взаимоотношения изначально данными, их нужно завоевать. Смерть тоже из тех фактов, по поводу которых нечего ни расстраиваться ни радоваться: она не влияет на человеческие устремления, поскольку эти устремления обретают свою ценность в свободе. Свобода намечает цели, и никакое чуждое вмешательство, даже смерть, не может их разрушить. Человек – единственный и полновластный хозяин своей судьбы, если только он того желает. Вот что заявляют экзистенциалисты, и в этом заключен их оптимизм.

На самом деле именно этот оптимизм и беспокоит. Если критики экзистенциализма возмущаются беспристрастием описания мира и человека, то не потому, что эти описания угнетающи, – книги Мопассана куда как более безысходны, – а потому, что зло, с их точки зрения, является следствием свободы человека. "Негодяи" из "Тошноты" предпочли быть таковыми, лишь от них зависело быть проницательными и честными, и отвергнуть ложь, за которой они прячутся. Самое идея такой ответственности пугает читателя. Такой требовательной морали он предпочитает пессимизм, может быть безнадежный, но не предъявляющий к нему никаких требований.

L'Existentialisme et la sagesse des nations, 1946

4. ЛИЧНОСТНЫЙ ГУМАНИЗМ

На уровне фундаментальных философских концепций очевидно, что такие мыслители, как Карл Ясперс и Габриэль Марсель, — экзистенциалисты: и у того, и у другого можно найти убедительные формулировки нового направления мысли. "Философия, — пишет Ясперс, — не обладает объективной ценностью познания, она — сознание бытия в мире". Понятие "ситуации", — то есть чувство того, что всякий вопрос ставится исходя из определенной экзистенциальной ситуации, так что познание перестает быть созерцанием и становится завербованностью, ведущим понятием экзистенциализма — этого никто не осветил лучше их. У Ясперса теория "предельной ситуации", то есть неоспоримых данностей существования, уводит философию от равномерного освещения классических схем и придает ей небывалую до сих пор патетичность. Смерть, Страдание, Борьба, Ошибка — таковы новые "принципы философии".

С другой стороны, философия Ясперса не возражает христианским доктринальным догмам, и Габриэль Марсель упрекает его в том, что он занимается "неподобающей профанацией религиозных понятий". Но то, что мы называем "гуманизмом личности", не сливаются с христианским гуманизмом. В то же время полезно отличать от хайдеггеровской и сартровской линии тенденцию (она может быть откровенно экзистенциалистской, но точно также может быть безразличной, и даже враждебной экзистенциализму), которая обладает определен-

ным религиозным звучанием, в том смысле, что в ней понятие Свободы опирается на трансцендентность, и что в этом учении человек помнит о христианской душе.

Этическая линия у Карла Ясперса значительно четче, чем у Хайдеггера. Человеку как объекту познания и опыта, подчиненного естественным и социальным силам, Ясперс противопоставляет человека как сознание, экзистенция, свобода. "Человек – больше того, что он может познать, изучая себя". Такое утверждение предполагает возможность гуманизма. Истинный человек не может допустить обращения с собой как с предметом: он должен осуществить свою свободу, свое бытие. Эти требования никогда не были более актуальны, чем сейчас, в мире, где человек утратил свои корни, свою связь с трансцендентным, где он рискует быть сведенным к своей внешней оболочке. Спасение – в стремлении к самобытности, в самоутверждении личности. В "Духовной ситуации нашего времени" (1931) Ясперс пишет:

ДУХОВНАЯ СИТУАЦИЯ НАШЕГО ВРЕМЕНИ

Метод, которым реализуют человечество в себе, предопределяет и все остальное. Можно самым изобретательным способом наладить механизм; если люди как таковые не приняты в расчет – еще ничего не сделано. Чтобы не дать человеку погибнуть в бытовом одинообразии его повседневного прозябания, необходимо ставить его сознание перед небытием: ему нужно напоминать о его происхождении. Если в начале истории его физическому существованию угрожали силы природы,

то теперь самое сути его угрожает созданный им самим мир. И хотя вопрос ставится на ином уровне, нежели в начале, достаточно темном, его развитии, — снова, как тогда, речь идет о его бытии в целом.

Спасение не может быть обретено ни в мгновенных радостях жизни, ни в безнадежности, с которой приемлют небытие. Оба решения годятся как временные убежища, но их недостаточно.

Человеку, чтобы быть самим собой, нужен мир, наполненный реальностью. Если у человека нет такой поддержки, и идеи оказываются лишенными живого содержания, то он оказывается так долго спрятанным от самого себя, пока в собственном творении не обретет идеи, идущей в этом мире ему навстречу.

Но именно в самобытности индивида зарождается то, что позднее реализуется как целый мир. Нынешний мир представляется лишенным надежды и приобретает формы бездушной структуры, но человек все же сохраняет в себе внутреннюю силу, в наши дни сведенную до уровня простой вероятности. Тому, кто безнадежно спрашивает, что же осталось в современном мире, можно дать только один ответ: "То, что ты есть — в той мере, в какой ты хочешь". Духовная ситуация обязывает сегодня каждого сознательно принять сражение за свою собственную сущность. Он победит — или будет побежден — в зависимости от того, с какой ясностью он сознает свою сущность и ее место в этом мире.

Наше время предъявляет нам самое трудное, почти невозможное требование. Лишенный своего мира, человек должен воссоздать его из своей собственной природы, исходя из того, что однажды это было уже проделано. Самые широкие возможности свободы раскрываются перед ним; он может ухватиться за них — пусть даже это кажется невозможным — или погибнуть. Если он не стремится к утверждению своей личности, он увязает в повседневности, вовлекается в машину, сопротивляясь которой не может. Ему нужно овладеть этой машиной, основываясь на своей собственной независимости — или, самому превратившись в машину,

стать ее жертвой. Он должен установить утраченные связи с другими людьми и осознать, что все решается здесь, в верности самому себе — или принять свою собственную деградацию, свое низведение до уровня бездуховного орудия. Он должен подойти к краю бездны, чтобы осознать свою трансцендентность — или остаться пленником иллюзий, сообразно которым окружающий его мир — абсолютная и неизменная данность. В предъявленных человеку требованиях есть что-то титаническое; он должен их принять, уяснив себе, как полно он может реализовать свою личность; если он этого не сделает, его существование будет таково, что его не назовешь ни человеческим, ни даже животным.

К независимости человеческой личности Ясперс подходит неабстрактно: он вводит понятие ситуации. Жизнь — постоянное напряжение между условиями существования и свободой. Отказываясь и от одиночества, и от мятежа, личность должна принять свою взаимосвязь с миром: с обществом, с историей, с политикой, с техникой. "Отстраненность от мира дает человеку свободу, взаимосвязь с ним — существование". Касаясь проблем техники, важнейшего фактора нашего времени, Ясперс пишет:

Повседневная сложность мира, завоеванного техникой, обязывает нас подчинить ее себе в доступном нам окружении (*Umwelt*). Связь с вещами изменилась: они отдаляются от нас и становятся безразличны, принимая форму взаимозаменимых функций. Техника *отделила* человека от *непосредственного настоящего*. И перед ним всталась новая задача: обрести с помощью техники настоящее своего бытия по отношению ко всем вещам, образующим его мир. Новые условия, созданные

развитием техники, должны были быть поставлены на службу человеку. Рационализация существования, доведенная до организации времени и строгой экономии сил должна была бы позволить каждому индивиду обрести возможность полного присутствия в мире: в размышлениях, во внутреннем созревании, в подлинной близости к вещам, составляющим его окружение. Предоставленные нам новые возможности — это не только внешнее усовершенствование обращения с вещами, не только удовлетворение материальных нужд, но и обретение — с помощью этой самой техники — свободы, пре-восходящей всякую материальную предопределенность.

Die geistige Situation der Zeit, 1931

Эта свобода "в ситуации" открывает перед человеком будущее, которое невозможно представить себе заранее. Для Ясперса, как и для Хайдеггера, человек всегда осуществляется в будущем. Но в этой незавершенности звучит голос надежды, у нее есть будущее.

БУДУЩЕЕ ЧЕЛОВЕКА

Отсюда и смысл нашего будущего. Человеческие возможности очевидны всем. Человек всегда может больше, и иное, чем то, что кто бы то ни было мог от него ожидать. Человек незавершен и незавершаем, и всегда открыт для будущего. Абсолютного человека нет и никогда не будет. Поэтому существуют две точки зрения на будущее человека. Я могу его рассматривать как естественный процесс, аналогичный тому, который протекает в мире вещей, и устанавливать вероятности. Или же я могу представить себе ситуации, которые будут развиваться, не зная, как человек будет реагировать на них, и как он, интуитивно в них разобравшись,

найдет собственное решение. В первом случае я ожидаю закономерного развития, которое я в принципе способен познать, даже если я «о не знаю. Во втором случае будущее – отнюдь не развертывание причинно-следственных взаимосвязей, заданных реальностью, оно зависит от того, что будет прожито и осуществлено Свободой. Бесчисленные мелкие действия отдельных людей, каждое из их собственных свободных решений, каждая ими созданная ситуация – все это безгранично и непредсказуемо. В первом случае я подчиняюсь необходимости, сопротивление которой бесполезно. Во втором – ищу источник изначальной силы, скрытой в глубине человеческой свободы. Я призываю волю.

Мы двигаемся к неизвестному, непредопределенному и непредсказуемому будущему. Его картина, создаваемая нашим воображением, постоянно меняется под воздействием опыта. Человеческое существо в своей всеобщности ускользает от нашего знания. Сведения об окружающем мире не перестают возрастать. Наше сознание все время в пути. Сознанию, которое предпочло бы считать себя окончательным, противостоит реальность постоянно меняющегося человеческого существа, каждый раз нового по отношению к постоянно возникающим неожиданностям, она вынуждает постоянно меняться и само сознание. Предвидение того, кем станет человек – это уже его реализация. В этом смысле предвидеть значит создать.

Если нам удается познать то, чем являются человеческие условия в определенных перспективах безграничных возможностей, мы никогда не разочаруемся в человеке окончательно. Символически это может быть выражено так: человек был создан Богом по своему образу и подобию, и, как бы человек ни был потерян, это подобие не может исчезнуть окончательно.

Как представить себе будущее? Если невозможно его обрисовать, то перед лицом современного кризиса можно указать его направление.

Оно должно быть наследием западного гуманизма. Но это наследие – не самоцель, "греко-латинское наследие лишь создает то духовное пространство, в котором каждый может и должен бороться за свою независимость". Свобода важнее наследия, человек важнее гуманизма. Иначе говоря, гуманизм не может замыкаться в достигнутом, он должен быть раскрыт для своего источника – для трансцендентности, одушевляющей его: "Свобода может осуществляться лишь в осознании, предоставленности самой себе, во взаимосвязи с трансцендентным". Вот самое существование: питает и окрывает человеческую свободу трансцендентное. Ибо:

Несомненно, во-первых, что мы *не сами себя создали*, и что живем мы в этом мире благодаря чему-то, что не является нами самими. В этом мы убеждаемся хотя бы тогда, когда понимаем, что нас могло бы и не быть.

Несомненно, во-вторых, что мы свободны не сами по себе, а благодаря тому, что в недрах нашей свободы подарит нам нас самих. Мы ощущаем это, когда нам не хватает самих себя; сколько бы мы ни жаждали тогда свободы, этого мало, чтобы сделать нас таковыми. Когда свобода осуществлена, мы отдаем себе отчет в том, что для самих себя мы – некий дар: свободой мы живы, но добыть ее силой мы не можем.

Это "нечто", которое мы не можем завоевать ни "прометеевским мятежом", ни изоляцией своего "я" до такой степени, что оно становится центром бытия, ни вытаскивая себя за волосы из болота, как Мюнхаузен – это "нечто", откуда оно должно прийти? Откуда придет спасение?

Оно – не происходящий в мире процесс, оно не во вне. Ибо мы чувствуем, как в глубинах самих себя мы встречаем себя, когда становимся самими собой.

Трансцендентное нигде не объявляет себя прямо, оно не перед нами, оно неуловимо. Бог говорит лишь нашей свободой. Главное решение — это то, от которого зависит наша возможность осознать наши человеческие условия. Мы вечно жаждем самих себя, нам себя не хватает, мы — не конец. Мы связаны с трансцендентным. Оно и ведет нас вперед, оно же и показывает нам, сколь мы ничтожны.

Rencontres internationales de Genève, 1948

Габриэль Марсель — первый французский философ, которого, по-видимому, можно назвать экзистенциалистом. Он подчеркивает драматический характер условий человеческого существования, но отказывается признать их абсурдность. По его мнению, их нельзя сводить к "топтанию в тумане, которое заканчивается смертью, к общему угасанию, поглощающему бессмысленную пустоту" ("Быть и иметь"). Свобода, с помощью которой человек сам себя создает, ценна лишь тогда, когда она не только своя, но и более, чем своя, когда она своей универсальностью утверждает свое трансцендентное происхождение. Ценность познается в прозрачной ясности; это отблеск некоего повеления, которое выше нас.

ПРОЗРАЧНОСТЬ ЦЕННОСТИ

Вот что самое существенное у творящего индивидуума, "создателя": предоставление себя в распоряжение некоего объекта, которому создатель безусловно нужен для своего существования, но который в то же время нечто, что создатель извлечь не может из себя непосредственно, по своему собственному желанию.

Это явно относится к художнику, к таинственному рождению замысла, благодаря которому возникает произведение искусства. Но это менее очевидно, хотя и не менее реально, когда созидательный процесс осуществляется в каком бы то ни было личностном развитии. В этом случае предстоит создать не нечто внешнее, способное к независимому существованию, а самое личность. Личность неотрывна от творческого акта, которым она творит самое себя, но в то же время творение зависит от повеления, исходящего не от личности, а свыше. Человеку кажется, что это повеление, этот приказ он то изобретает, то открывает; впрочем, размышления приводят нас к тому, что, хотя между "изобрести" и "открыть" есть некоторая разница, граница между ними не такая уж четкая, как утверждает здравый смысл.

Если это так, то нужно признать, что ни в коем случае личность не может быть отождествлена с объектом, о котором мы можем сказать: он таков, он перед нами, как он есть, как некая часть принципиально неисчислимого множества; тем более нельзя приравнять личность к статистической единице, которой оперирует социолог наподобие инженера. Впрочем, если посмотреть на личность не снаружи, а изнутри, с точки зрения самой личности, то все равно невозможно представить себе ее утверждающей: "я есмь". Она осознает себя не столько как нечто сущее, сколько как волю, как стремление превзойти и то, что она есть, и то, что она "не есть"; превзойти окружающую ее сиюминутность, от которой она неотрывна, но которая ее не удовлетворяет: эта сиюминутность меньше того вдохновения, которое личность в себе ощущает. Ее девиз – не "существую" (*sum*), а "сверхсуществую" (*sursum*)...

... В этом нелепом мире, где абсурдное в конце концов торжествует, где все, что есть лучшего и светлого, оказывается во власти слепых сил, где "стало вовек невозможно общение с такими людьми, как Пеги или Ален-Фунье, из-за того, что кусочек свинца пронзил им голову" (Жак Ривьер, "По следам Бога") – нет уже, может быть, ни одной ценности, которая не показалась бы нам трухой. И поэтому задаешься вопросом:

суть ценности, — независимо от того, сколько сил мы потратили на ее познание, — не заключается ли она в прозрачной ясности? Может быть, ценность — зеркало, в котором нам дано различать, пусть даже смутно, сквозь искажающую контуры мглу, подлинные очертания нашей судьбы, того "более истинного, чем мы сами", которое достигнет расцвета в мире ином, — может быть, наш земной опыт только готовит нас к нему, только приоткрывает в него дверь, или, в особых случаях, препятствует нашему проникновению в него.

Homo viator, 1945

Эмманюэль Мунье, не углубив философского смысла этих понятий, придал им форму руководства к действию, морального императива, достаточно конкретного, чтобы быть применимым, в частности, в социальной практике, и в то же время достаточно общего и простого, чтобы объединить вокруг себя множество прежде разъединенных сознаний. Благодаря его усилиям персонализм стал школой, общественным движением. Журнал "Эспри", который он создал и которым руководил вплоть до своей смерти, был важным фактором тогдашней идеологической атмосферы. В нижеследующих отрывках содержатся некоторые элементы, позволяющие определить персонализм.

ЧТО ТАКОЕ ПЕРСОНАЛИЗМ?

Персонализм — отнюдь не спиритуализм. Он рассматривает любую человеческую проблему во всей

полноте конкретности, начиная с мизерного аспекта материальных условий и кончая высотами человеческого духа. Крестовые походы были одновременно проявлением религиозных чувств и экономическим движением заката феодализма. Несомненно, что объяснения и инстинктами (Фрейд), и экономикой (Маркс) приближают нас к решению самых сложных человеческих проблем. Но в то же время ни одна из них, даже самая простая, не может быть понята без учета ценностей, структур и изменений внутри персонального мира, являющегося конечной целью и человеческого духа, и творящей природы. Спиритуализм и морализм бессильны, поскольку они пренебрегают биологической и экономической несвободой человека. Но бессилен и материализм, по противоположным причинам. Как говорил и сам Маркс, "абстрактный материализм" и "абстрактный спиритуализм" сходятся и выбирать нужно не первый или второй, а ту истину, которая объединяет их за пределами их разделения. Все чаще наука и философия рисуют картину мира, который не может обойтись без человека, и человека, который не может обойтись без мира...

...Человек не удовлетворяется ни приспособлением к природе, которая его породила, ни бунтом против нее. Он стремится ее преобразовать и постепенно подчиняет ее себе, своему персональному миру.

На первых порах персональное сознание самоутверждается, осваивая естественную среду. Приятие реальности – первый шаг творческой жизни. Отказывающийся от этого блуждает в темноте, его действия теряют смысл.

Но это приятие – лишь первый шаг. Слишком приспособиться – значит оказаться во власти вещей. Человек, привыкший к комфорту, превращается в дополнение к вещам, этот комфорт создающим; он сводится к той или иной из производственных или социальных функций, становится колесиком механизма. Освоение природы не сводится к наложению на

систему одной несвободы – экономической – системы другой – условных рефлексов, оно должно раскрывать все больше созидательных возможностей все большего числа людей. Только персональное самоутверждение устраняет препятствия и прокладывает путь. Во имя этого личность должна отрицать природу как данность и утверждать ее как объект творчества, персонального творчества, и как источник всяческого персонализма. Тогда *принадлежность* природе становится *господством* над природой, мир соединяется с плотью человека и его судьбой...

... Итак, отношение человека к природе – не внешняя, а диалектическая взаимосвязь, взаимообман и восхождение. Человек опирается на природу, чтобы превзойти ее, как самолет использует силу тяжести, чтобы преодолеть ее. С первого же мига своего существования человек, посланный на землю, "чтобы возделывать ее и хранить ее" (Книга Бытия) и наречь всему имени, он уничтожает чистую природу, и рождается природа очеловеченная. В так называемую природу всюду вплетены наши изобретения. Первые века мы лишь грубо обрабатывали мир, теперь же проникаем в его секреты, в сущность материи, в сущность жизни, в сущность духовного начала. Это весьма существенное изменение. Как триумфально объявлено в "Тезисах о Фейербахе", отныне мы будем не только познавать мир, но и преобразовывать его. Мудрость проникает в производство. Производство будет творить неожиданные безумства, но едва ли оно превзойдет в этом мысль.

Производить – необходимая форма человеческой деятельности, при том условии, что она откроет ту перспективу, при которой решению самой скромной задачи будет придано Божественное дыхание, возвышающее человека. Первоначально призванная удовлетворять лишь насущные потребности человечества, потом замкнувшаяся в паразитических интересах или опьяненная своими успехами, производственная

деятельность должна стать освободительной, приспособленной ко всем потребностям человеческой личности. При соблюдении этого условия, там, где господствует экономика, там уже господствует человеческое начало. Но производство ценно лишь своей конечной и высшей целью: утверждением мира личностей. Оно не достигает этой цели ни техническим прогрессом, ни накоплением продукции, ни завоеванием всеобщего благосостояния...

... Предвидя величественную судьбу, открывающуюся перед персонификацией человечества, не следует забывать, что это будущее не наступит само по себе. Оно каждый раз ставится под сомнение личным выбором каждого из нас, его подрывает каждая из наших капитуляций. Материя мятежна, а не только пассивна; она переходит в наступление, а не только инертно сопротивляется. По выражению аббата Мориса Недонселя, персонализм — не философия выходного дня. Везде, где личность несет свой свет, плоская материальная природа затемняет его — формулу ученого, ясность разума, прозрачность любви. Всюду, где свобода расправляет крылья, она связывает их тысячью пут. Всюду, где возникает общение душ, она упрощает, обобщает, опошляет. Чувственно ощущимые свойства — это измельчание эмоциональности, как отдельные биологические виды — это вырождение жизни, привычки — остановка творческой изобретательности, правила — охлаждение любви.

Природа, завоеванная персональным миром, постоянно грозит завладеть им. Ничто в отношениях личности и мира не соответствует представлению Лейбница о гармонии. Постоянные заботы и неуверенность — таков наш удел. Ничто не предвещает нам скорого и успешного окончания нашей борьбы, победа в объективных предпосылках не заложена. Совершенствование персонального мира — не установление какого-либо порядка, как того хотят все философские (и политические) системы, считающие, что человек может

обобщить мир; оно в совершенствовании сражающейся свободы, и сражение это идет врукопашную. Она, свобода, реализуется и в ошибках. Между нетерпеливым оптимизмом либеральной или революционной иллюзии и нетерпеливым пессимизмом фашистов, подлинно человеческий путь — трагический оптимизм, в котором человек находит соразмерное ему величие в борьбе.

Le personnalisme, 1950

5. МАРКСИСТСКИЙ ГУМАНИЗМ

Марксизм возник в XIX столетии и относится кциальному той эпохе оптимистическому рационализму, который многие считают устаревшим. Но политические события XX века сообщили ему влияние прежде всего материальное. Некоторые крупные мыслители обеспечивают ему также влияние духовное. Эрнст Блох отвергает как "свободу грабежа", взятую на вооружение прагматизмом в его борьбе с истиной, так и социализм, отказывающийся от критического мышления, то есть от разума.

МАРКСИСТСКИЙ ЛОЗУНГ-ТЕЗИС №11

Здесь выдвигается следующее положение: будущее – это то, что и ближе всего и важнее. Но не по Фейербаху, который даже не приблизился к нему, удовлетворившись размышлениями, оставляющими мир неизменным. Хуже того, он уверовал в то, что он его изменяет, но это лишь в книгах, и мир не заметил этого. Не заметил только потому, что Фейербах позволил себе манипулировать правдоподобными конструкциями так успешно, что Реальность вовсе не оказалась представлена в его книге. Любое обращение к ней было бы разрушительно для самой книги, замкнутой в самой себе: оно поколебало бы стройность умозрительной конструкции. Но случается, что и книги, исследования, внимательные к фактам и явлениям, тоже увлекаются специфическим удовлетворением, доставляемым замкнутости внутри внутренних отношений, словно речь идет о кустарном произведении, приобретшем единственную раз навсегда возможную форму. После чего они даже страшатся ими же вызванного изменения

представленного ими мира — ведь после этого их произведение (даже если оно провозглашает своей целью Будущее, как у Фейербаха) не могло бы, раскинув крылья, летать над веками. Если к этому добавляют, как у Фейербаха, осознанное или невольное политическое безразличие, то человек превращается в зрителя, чья активность не пробуждается. Точка зрения могла быть новой, и все же она была одной из тех, что дают обзор, но не требуют вмешательства.

Всему этому противопоставлен знаменитый 11-й тезис Маркса, который содержит краткую антитезу: "До сих пор философы объясняли мир. Теперь предстоит его изменить". Так оказалась намечена цель *всякого* движения мысли, вплоть до наших дней. Краткие фразы порой кажутся понятнее, нежели они есть на самом деле. А фразы знаменитые отличаются порою тем, что они уже не побуждают к размышлению, вступая таким образом в противоречие со своей сутью, или что их глотают сырыми.

Так что же дано нам в 11-ом тезисе, как должно понимать его в свете присущей Марксу философской точности? Ни в коем случае не следует смешивать его с прагматизмом, порождением враждебного марксизму духа, не поднимающегося до его высот. Несмотря на это всегда находится *busy bodies*, как справедливо говорят в Америке, — если угодно, путники, которые цепляются за марковы фразы, как если бы это был культурно-американский варваризм. Американский прагматизм основывается на том представлении, что истина есть прикладное или коммерческое использование идеи, и ничего более. Проверка истиной — достижение с ее помощью практических результатов.

У Вильяма Джеймса ("Прагматизм", 1907) деловой человек обладает еще какими-то привлекательными человеческими чертами, ему присущ определенный деятельный оптимизм. И не только из-за розовой оболочки американского образа жизни, еще действенной в ту пору, а из-за того, что всякое классовое общество стремится представить свои интересы как

общечеловеческие. Прагматизм выступает как защитник системы, позволяющей деловому человеку добиваться результатов – для всех.

Но гуманный деловой человек еще реже встречается в реальности, нежели марксист-гуляка. И прагматизм – в Америке и в среде мировой буржуазии – после Джеймса предстал очень скоро в своем подлинном обличье: последнего агностицизма буржуазного общества, которое отнюдь не стремится к истине. Первая мировая война – в особенности, и вторая – частично, продемонстрировали, что прагматизм – вполне законченная идеология спекулянтов. Розовая оболочка общечеловеческих достижений оказалась в руках сатаны, и с этого момента цена на идеи колеблется, как курс акций на бирже, в зависимости от хода войны или бизнеса, покуда не появился, наконец, постыдный прагматизм нацистов: истинно то, что служит германской нации, справедливо то, что позволяет извлекать для нее прибыль...

... Конечно, сторонников социализма не спутаешь с прагматиками: их намерения чисты, их воля революционна, их цели гуманны. Но и тут, переходя от прекрасной теории, наследующей и теоретически перерабатывающей все духовные богатства мира, "методом проб и ошибок", приходят к той же фальсификации 11-го тезиса, методологически сходной с Прагматизмом. Люди Праксиса, как бы не прославляли они теорию, в средоточие света марксизма помещают темное пятно своего собственного невежества... Схематизация безбрежного океана мысли представляет собой своего рода антифилософию. Следует неустанно повторять: по Марксу мысль верна не потому, что полезна; потому что верна. Ленин сказал то же самое: "Учение марксизма всесильно, потому что оно верно". И добавил: "Оно наследует лучшее из того, что дали человечеству немецкая философия, английская политэкономия и французский социализм". И еще, несколько выше: "Гениальность Маркса в том, что он дал ответ на все вопросы, поставленные развитием всей человеческой мысли."

Иными словами, подлинный практик шагу не ступит, не посоветовавшись с передовой экономической и философской теорией. Как только развитие социалистический теории замедляется, появляется угроза утраты контакта с реальностью, контакта, который не следует рассматривать обобщенно или упрощенно. (...)

Антипрагматизм крупнейших мыслителей Праксиса, самых верных свидетелей истины, открывает те двери, которые постоянно рискуют быть закрытыми ложной или злоумышленной интерпретацией 11-го тезиса: будто бы 11-й тезис, вершина философии, есть отрицание философии, своего рода антибуржуазный прагматизм... *Пошлость – тоже контрреволюция, направленная против марксизма*, марксизма как свершения (а не как американизация) прогрессивной мысли человечества.

Das Prinzip der Hoffnung, 1959.

С тех же позиций Георг Лукач выступает против более новых идеологий:

МАРКСИЗМ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Феноменология экзистенциализма не выходит за рамки современной буржуазной философии. Правда, историчность "бытия" содержит – в устной интерпретации – основы онтологии Хайдеггера. Но, отбрасывая как пережиток социальную и экономическую историю, то есть единственную подлинную и конкретную, беря за отправную точку изолированного индивида и его личный опыт, Хайдеггер пользуется той же теоретической моделью, что и другие буржуазные мыслители. Суть "человеческого бытия" (то есть человека), равно как онтологические звенья изменяющихся обстоятельств, для Хайдеггера, так же как и для

его французских последователей, абстрактна и внеисторична. Это со всей очевидностью подтверждает Симона де Бовуар: "Никакой социальный переворот, никакое изменение моральных принципов не может уничтожить пустоты в его сердце (то есть в сердце человека)". (*"Temps modernes"*, т. XVII, стр. 848).

Можно умозрительно изъять со всей методичностью все социальные, исторические и экономические элементы, все "производство и воспроизведение реальной жизни" (Энгельс) из человеческой "сущи", все социальные отношения человека и природы, выраженные в экономических структурах, характерных для того или иного исторического периода; к тому, что останется, можно применять какие-угодно пышные термины, вроде "в-мире-бытие" или "совместное бытие", — они будут неограничны и произвольны. Феноменологическая и онтологическая изоляция так подрывает основы наших представлений о человеке, что формальная констатация экономических фактов ничего не может исправить. Чтобы реализовать конкретное историческое и социальное понятие "человек", следует в первую очередь принять, что экономические категории и есть "формы существования" и "определения быта" (Маркс).

Existenzialismus oder Marxismus, 1948

Действительно, хотя экзистенциализм и персонализм и озабочены в первую очередь ситуацией в мире и исторической реализацией своих ценностей, для них главное — воплощение в Истории тех ценностей, которые присущи в первую очередь сознанию индивида. Взгляд марксиста, напротив, направлен не от человека к Истории, а от Истории к человеку. В традиционном (капиталистическом) обществе мораль не может не быть обманом. Только коммунистическое общество создает условия для

подлинного гуманизма и принесет с собой тотального человека".

Если марксизм и предстает перед нами в первую очередь как объяснение истории – экономической инфраструктурой или как политическая теория, его подлинная цель (Маркс и Энгельс это неоднократно провозглашали) – претворение в жизнь современного гуманизма. Сущность (по крайней мере марксистской философии) – не критический анализ капитализма, не футурологический план Государства Будущего; она в стремлении освободить человека от всякого социального и экономического принуждения. В сочинениях молодого Маркса можно прочесть: "Коммунизм – это обретение человеком самого себя как существа социального, на конец-то человечного, обретение полное, сознательное, со всем богатством предшествующего развития! "Коммунизм совпадает с гуманизмом".

Этими строками заканчивается приводимый ниже отрывок из доклада *Анри Лефевра* на Международной встрече в Женеве в 1949 году, – мы предпочли этот доклад его книге "Диалектический материализм", ибо он дает наиболее четкое изложение фундаментальности идей об отчуждении, присвоении и тотальном человеке, основополагающих для марксистской этики.

ТОТАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК

Центральное место в идеологии Маркса, в современной революционной идеологии занимает представление столь же глубокое, сколь и новое, столь же точное, сколь и конкретное – о тотальном человеке.

До Маркса представление о *тотальности* было метафизическим, спекулятивным, абстрактным; это была реальность космическая, а не человеческая.

Тотальный же человек как историческая реальность был редчайшим исключением, — например, Леонардо да Винчи или Гете, так что самое идея тотального человека оставалась идеалистической, абстрактной, утопической темой, какой-то мечтой, образцом недостижимости для реальных людей.

Тотальный человек — не философская абстракция, не смешение всех наших знаний о человеке, не идеал реализации всех человеческих возможностей, не внеисторичная концепция. Представления о нем реалистичны и конкретны, хотя и требуют серьезного анализа, осознания современных возможностей человека.

... В "Философских рукописях 1844 года" Маркс, прежде всего, вскрыл ошибку традиционной философии. Метафизика рассматривала человека и природу, считая, что они принадлежат к различным сферам: природа с ее законами с одной стороны, и человек с его свободой с другой. Маркс показал, что этот дуализм ложен. Человеческая свобода завоевывается в борьбе с природой и основывается на господстве человека над ней (над внешней и над его собственной). Человек и природа представляют собой диалектическое единство: человек борется с природой, будучи ее частью. Он преобразуется, преобразуя природу. Труженик и созидатель, человек в то же время и продукт собственной деятельности. И его свобода не есть бегство

от природы и реальности. Она завоевывается практическими, историческими и социально. Поднимаясь по ее ступеням, человек достигает того уровня, на котором техника позволит ему реализовать все свои возможности в коммунистическом обществе, в котором он найдет и самого себя.

... Далее, Маркс рассмотрел естественную историю развития человека и показал ее взаимосвязь с историей социальной: части человеческого тела и органы чувств

развивались одновременно с его социальным развитием. Таковы зрение, слух, осязание; *физиологические акты* поглощения пищи или воспроизведения вида обретают специфические человеческие черты. ... Это преобразование природы, в том числе человеческой природы, в ходе социального и исторического развития, Маркс назвал присвоением; однако с течением времени эта всеобщность, это единство присвоения оказалось разрушенным. Не только разделились различные виды человеческой деятельности, но и многие люди оказались исключенными из тех или иных сфер присвоения, утратили те возможности, которые они могли бы реализовать, или вовсе не ведают их. ... И здесь речь идет о конкретных фактах, а не об абстракциях, вообще говоря чуждых марксистской мысли, о тех фактах, которые знаменуют отчуждение человека. Человек лишен своих возможностей, обманут, отторгнут от самого себя. В своих первых работах, написанных более века назад и до сих пор не устаревших, Маркс вскрыл многочисленные формы отчуждения; вот некоторые из них: одиночество и чувство одиночества, поскольку человек — существо прежде всего социальное; но и жизнь в массе, ведущая к утрате индивидуальности без подлинной свободы, отчуждение с помощью денег... Короче, человек как всеобщность, тотальный человек в процессе своего развития разрывается в противоречиях и конфликтах, которые ему надлежит преодолеть.

... Какова основа отчуждения? Маркс вскрыл и ее. Это частная собственность. Точнее, собственность на средства производства со своими неизбежными последствиями, — в частности, разделением общества на классы. У присвоения природы человеком нет худшего врага, нежели частная собственность. Это главные антагонисты человеческой истории. Даже если отбросить экономику и политику, одной только частной собственности уже достаточно для отчуждения, для разрушения тотального человека. "Место всех чувств, физических и нравственных, заняло чувство собственности". Но, несмотря на свою разорванность, внутренние конфликты, отчуждение, тотальный человек

не может быть разрушен окончательно. Его становление, его формирование продолжаются. Почему? Потому что труд остается всеобщим процессом. Труд не как цель, не как назначение, не как время, потраченное для получения заработной платы. Маркс и марксисты подразумевают под этим словом труд социальный, рассмотренный в целом, как социальный процесс производства. Труд и трудящиеся отчуждены с того момента, когда сам трудящийся становится инструментом, когда его труд – средство получения прибыли для того, кто владеет средствами производства. Но несмотря на это и в капиталистическом обществе общественный труд в целом, природный естественный процесс (направленный на природу), техника, материальное производство, интеллектуальная работа инженеров – все вместе представляет и цельность, и тотальность. Отчуждение не может их разрушить. Поэтому только благодаря труду и трудящимся тотальный человек сохраняется и продолжает развиваться. Происходит это не от того, что у труда есть определенный моральный аспект, и не от того, что трудящийся сохраняет некоторую чистоту и близость к природе. Понятие труда в марксистской мысли и его взаимосвязь с понятием тотального человека невозможно понять, не рассмотрев труд с новой и объективной точки зрения – как социальную практику, как общественный труд и как коллективное воздействие на природу.

Насыщенное таким содержанием, марксистское представление о человеке не рискует раствориться во множестве метафизических и сентиментальных концепций абстрактного гуманизма, которые приходят порой к чисто политическим определениям человеческой сути.

... Тотальный человек реализуется исторически, через противоречия, конфликты и препятствия, которые нужно преодолеть, и не в мыслях, а в действиях, которые – не всегда, но часто – будут действиями революционными.

Новый человек, человек коммунистический, советский, находится в стадии становления. Я не говорю, что он и есть тотальный человек. Но он — важный этап на пути формирования этого человека.

... Новый, советский человек, постепенно преодолевает трагические противоречия, разрушавшие человечность.

В то же время Анри Лефевр отмечает, что

"Речь идет не об обществе, в котором каждый будет делать, что захочет. Его следует представить скорее как науку, где каждый ученый участвует в общей работе, и, чем более он индивидуален и уникален в своих исследованиях, тем более он укрепляет единство науки. В то же время речь идет не о тоталитаризме, и не о человеке, сформированном тоталитарной структурой, он — лишь карикатура тотального человека.

Я закончу цитатой из все того же юношеского произведения Маркса, — она подводит итог всему сказанному выше и кажется мне глубоко убедительной: "Коммунизм — это обретение человеком самого себя как существа социального, наконец-то человечного, обретение полное, сознательное, со всем богатством предшествующего развития. Коммунизм совпадает с гуманизмом".

Rencontres Internationales de Genève, 1948.

6. НАУЧНЫЙ ГУМАНИЗМ

Современный этап мирового развития знаменуется невиданным развитием науки и ее практическими возможностями. Но как соотносится наука с гуманизмом? Наука участвовала в разрушении традиционных ценностей. Может ли она их заменить? Люди в это верили, и наука представлялась им не разрушительной, а освободительной силой. В то же время кризис цивилизации, рост механизации, новые виды оружия, которыми наука вооружает человечество против него самого, подсказывают другой ответ. Говорят о "дегуманизации науки". Случайна ли зловещая роль науки — или именно это вскрывает ее подлинную сущность?

Естественно, что ученые протестуют против обвинений науки. Порой и философы с ними согласны. В частности, марксисты, наследники рационализма, приемля современное развитие мира, видят в науке средство освобождения человечества. В последних строках цитированного нами текста Анри Лефевр видит в научном труде и научной корпорации пример того, как будет организовано коммунистическое общество.

Гуманизм не может реализоваться вне науки и тем более в борьбе с ней, поскольку она, определяя нашу жизнь, по природе своей благотворна для человека, она — главный фактор цивилизации, она неотрывна от прогресса, идею которого возрождают сторонники научного гуманизма.

Фредерик Жолио в докладе, прочитанном в 1946 году, сказал об этом со всей ясностью: наука не повинна в приписываемом ей зле, за него ответственно лишь общество, которое недостаточно прониклось ее духом. Сама по себе наука благотворна, она дает нам умиротворяющее познание реальности, она объединяет человечество. Нужно, доверившись ее гению, освободить ее от каких-либо ограничений.

ПАРТИЯ ПРОМЕТЕЯ

Одно или два поколения назад редко кто всерьез ставил под сомнение, что наука является воплощением самых высоких достоинств человеческого духа и самым плодотворным источником материальных и духовных достижений. Конечно, популяризация научных знаний всегда встречала сопротивление приверженцев мистических учений или же тех, для кого боязливое невежество людей было основой доходов и привелегий. Несмотря на первые трудности, вызванные злоупотреблениями научным прогрессом, народное доверие к науке постоянно возрастало.

За последние пятьдесят лет это отношение ощутимо изменилось. С конца XIX столетия все чаще слышатся тревожные голоса по поводу некоторых зловещих последствий Науки. Некоторые даже ставят под сомнение ценность науки как фактора цивилизации. Последние события — появление атомной бомбы — еще более укрепили недоверие к науке, распространив его на самих ученых.

Несмотря на эти события и другие исторические примеры злонамеренного использования науки, я принадлежу к тем, по счастью еще многочисленным людям, которые считают, что Наука уже позволила достичь очень высокого уровня материальной свободы, необходимого условия нашего духовного освобождения...

Подводя итоги, скажу: чистое научное знание приносит в наши души мир, изгоняя предрассудки, освобождая от страха, давая нам наиболее точное представление о нашем месте в этом мире. Кроме того, наука – это одна из наибольших ее заслуг – основной элемент, связывающий воедино мысли людей, рассеянных в мире. Лучшего способа достигнуть согласия между людьми, по-моему, не существует. Научные наблюдения фиксируются одинаково на всех широтах. Наверное, они также фиксировались бы и другими обитателями вселенной, если бы таковые существовали, – как бы отлична от нашей ни была их форма жизни, – если только они обладали бы способностью мыслить. Такова универсальность науки.

Моральная и социальная ценность чистой Науки общепризнана, критике же подвергается использование науки. Наука рассматривается как моральная или аморальная в зависимости от того, во зло или во благо применялись достигнутые ею результаты. В действительности же эту критику следовало бы отнести не к науке, а к тем людям, которые ее используют. Как правило, это отнюдь не ученые. И двойственность может проявляться по-разному. Механизация и новые технологические процессы могут освободить человека от тягостного физического труда, – они же могут вызвать кризис и безработицу. В военной сфере использования новых сплавов позволяют создавать надежную броню для защиты, а также новые пушки и снаряды, способные эту броню разрушить. Не менее впечатляющи примеры из области биологии. Атомная бомба, разрушившая Хиросиму и Нагасаки – результат долгих исследований, которые должны одновременно привести к мирному использованию новых источников энергии и новой химии радиоактивных элементов.

Трудности нашей эпохи бесспорно связаны со злоупотреблением наукой, с тем, что я назвал бы наукой наизнанку. Экономические кризисы и безработица,

вызывающие войны, с их чудовищными бомбардировками, в том числе и атомными, должны вызвать в каждом из нас тревогу и побудить нас искать пути спасения.

Достаточно ли, как считают некоторые, закрыть лаборатории, ограничить возможности исследования для ученых (поскольку нельзя их всех повесить) и удовлетвориться уже достигнутым уровнем научных знаний?

Рано или поздно природа заставит нас поплатиться за такое отношение к науке, и, если развитие науки остановится, мы окажемся перед лицом еще более трагических трудностей.

Обращаясь к будущему, мы знаем, например, что известные источники энергии быстро исчерпываются. Пора подумать об открытии новых.

Какая-нибудь бактерия может завтра поразить человеческий род и поставить его существование под угрозу, — ведь исчезли же многие виды животных. Одна из разновидностей трав, *зостерия*, в последние два года почти полностью исчезла. То же может произойти и с человечеством.

Чтобы успешно противостоять возможным бедствиям, необходимо накопить большой запас научных знаний.

Было бы безумием пытаться вновь заковать Прометея. Напротив, нужно использовать все возможности науки, чтобы найти решение сложнейших проблем нашего века.

Conférences de L'UNESCO, 1947.

Рассматривая не практические результаты научной деятельности, а воздействие научных открытий на структуру мышления, Гастон Башлар выражает то же доверие к Науке. Современная наука смущает и удивляет нас, но она же и способствует необыкновенному расширению нашего духа.

ОТКРЫТЫЙ РАЦИОНАЛИЗМ

Рассматривая психологические последствия научных открытий, нельзя не отметить, что революционный темп развития современных знаний должен глубоко повлиять на самое структуру нашего мышления. Действительно, человеческая история с ее зигзагами, с ее страстями и предрассудками, может казаться постоянным возобновлением и повторением; но есть мысли, которые не повторяются: это те, которые были исправлены, расширены, дополнены; они не возвращаются к своим прежним ограниченным и неустойчивым формам. Дух Науки – это и есть прежде всего улучшение наших знаний, расширение границ познанного. Он судит свое историческое прошлое, отвергая его. Его структура – это осознание своих исторических ошибок. В научном смысле слова истинное может рассматриваться как историческое исправление длительной ошибки, опыт – как исправление изначального всеобщего заблуждения. Интеллектуальная жизнь науки диалектически обыгрывает эту двойственность познания – на границе неизвестного. Самое суть научного исследования в понимании того, что прежде мы не понимали. Небеконовская, неевклидова, некартезианская мысль – итог диалектического процесса исправления ошибки, усовершенствования системы, углубления мысли.

Сейчас уже достаточно самых незначительных изменений социальной жизни, чтобы Новое Исследовательское Познание (НИП) стало столь же продуктивным, как и Новая Экономическая Политика (НЭП). Для многих ученых, со страстью живущих бесстрастной жизнью, научная проблема приобретает первостепенно жизненное значение, поскольку в ней решается судьба разума. Рейхенбах пишет о конфликте поколений, по-разному оценивающих смысл науки: Томсон Старший, всю свою жизнь доказывавший вещественность электрона, с энтузиазмом рассматривал фотографии, сделанные его сыном и доказывавшие

волновую природу электрона. Нужно представить себе ту философскую революцию, то интеллектуальное мужество, которое требовалось от Томсона Старшего, чтобы отвергнуть представление об электроне как материальной частице: за два десятилетия он три или четыре раза вынужден был пересматривать свои взгляды и, в духовном смысле, начинать свою жизнь сначала.

Впрочем, достаточно представить себе состояние незавершенности современной науки, чтобы получить представление о том, что такое *открытый рационализм*. Это состояние действенного удивления перед указаниями теоретической мысли.

... Впрочем, каждый может вновь пережить это ощущение духовных мутаций, вспомнив свою реакцию на все новое в индивидуально-культурной сфере: оно требует таких усилий для восприятия, что отнюдь не представляется естественным и нормальным. Но "*natura naturans*" существует и на души: однажды утром мы замечаем, что поняли. По какому свету мы узнаем истинность этого неожиданного синтеза? По той невыразимой ясности, которая дает нашему сознанию спокойствие и счастье. Эта интеллектуальная радость – первый признак прогресса. Уместно вспомнить слова феноменолога Жана Геринга "Более развитая личность, благодаря широте своего горизонта, в состоянии понять тех, кто ниже его по развитию... противоположное невозможно".* У познания есть вектор, оно – духовный и жизненный порыв. Физика Эйнштейна дополняет механику Ньютона. Волновая теория Брольи углубляет механическое и чисто оптическое понимание явлений. Новая физика приходит к синтезу, развивающему и завершающему картезианскую эпистемологию. Если бы был известен способ дополнять культуру объективную культурой психологической, погружаясь

* J. Hering, *Phénoménologie et philosophie religieuse*, 1925.

в научные исследования всеми силами жизни, мы почувствовали бы ту живительную силу, которую дает душевозодательный синтез математической физики.

Le nouvel esprit scientifique, 1934

Но оптимизм, присущий научному разуму, не может не испытывать тревоги. В США, где прогресс науки наиболее очевиден — со всеми вытекающими отсюда надеждами и опасениями, — это беспокойство проявляется наиболее отчетливо. В "Обзоре современной американской литературы" Джон Браун, подчеркнув "возврат к идеалистическим позициям" многих американских философов и ученых, причем возврат, казалось бы, противоречащий научному гуманизму, создаваемому теми же учеными и философами, утверждает: "Одновременность рождения нового научного гуманизма и возрождения идеалистической мысли — удивительный феномен современной американской жизни. Впрочем, это совпадение не так противоречиво, как кажется. Может быть и то, и другое — разные проявления одной и той же общей заботы: "остаться человеку человеком." — как говорит Винер, — другими словами, сопротивление человека механизации личности, угрожающему наступлению бессознательной и безответственной науки, которое все усиливается.

И это сопротивление, и эта тревога, и в то же время осознание необходимости для современного человека создания новой "мудрости" в изменившихся под воздействием прогресса условиях ярко выражены Робертом Оппенгеймером,

американским ученым, который был виднейшим представителем ядерной физики в современном мире.

НОВЫЕ УСЛОВИЯ МУДРОСТИ

Единство наших знаний, природа человеческих сообществ, самое понятие общества и культуры так глубоко изменились за последние годы, что современный мир, со многих точек зрения — мир новый. Эти изменения произошли не только из-за появления новых элементов в нашей жизни, но и из-за качественных изменений всего того, что существовало прежде.

Новое — это и изменение скорости изменений; годы, которые при наших отцах приносили в жизнь лишь небольшие поправки, теперь приносят потрясения.

Новое — это то, что за одно поколение наши представления о природе впитали в себя, переосмыслили и превзошли все до сих пор накопленные знания.

Новое — это то, что технический прогресс позволил нам узнать жизнь самых отдаленных народов и обязал нас признать в них наших братьев.

Новое — это массовый характер, который приняли разложение и продажность как светской, так и духовной власти во всех обществах.

Мы живем во все более открытом, во все более электичном мире. Мы знаем о нем слишком много, для того, чтобы один человек мог знать о нем много; наши жизни слишком различны, чтобы мы могли испытывать чувство солидарности; наши традиции, науки, искусства, объединяя, разъединяют нас. Необходимость знаний запрещает нам возвращаться назад. Единожды познанное навсегда становится нашим достоянием. Мы уже не вправе игнорировать открытия, оставаться глухими к голосам других народов, отгораживаться от великих культур Востока двойной стеной, —

океаном и нашим отказом от понимания, — которая долго была непреодолимой.

Можно сказать, что проблема не нова, — непознанное всегда превосходило возможности одного человека. Но никогда сложность, богатство и разнообразие мира не угрожали так непосредственно традиционному порядку каждого общества. Никогда не был столь нестерпим контраст между уровнем повседневной жизни с одной стороны, и разнообразием культур, чуждостью других народов, огромностью мира — с другой.

В этом мире каждый из нас, осознав границы своих знаний, — опасность быть поверхностным и искушение поддаться усталости — должен цепляться за то, что его окружает, на что он может воздействовать, к своим друзьям, близким, возлюбленным; существует опасность раствориться во всеобщем хаосе, ничего не узнав, никого не полюбив.

Но этот же мир уже не прощает невежества, бесчувствия, безразличия. Если кто-то излагает чуждую нам концепцию жизни, восторгается тем, что нас ужасает, мы — испытывая досаду или усталость — можем уйти. Но это проявление слабости и низости.

Поскольку мы вынуждены жить в мире с постоянным ощущением того, что он слишком велик и разнообразен для нас, и среди человечества, которое слишком разношерстно, то примем в качестве критерия добродетели — мудрость, которую мы обнаружили в выборе жизни, работы, красоты.

Неустойчивое равновесие между поверхностью и глубиной, которое мы призваны поддерживать — вот, видимо, то, что наиболее ново в положении человека XX века. Отрицать это бессмысленно. Напротив, мы должны принять это новое и научиться использовать все возможности, которые еще находятся в нашем распоряжении.

Эта проблема, стоящая передо всеми, более существенна и менее гибельна для ученого и художника. В самом деле, и тот и другой творят на границе таинственного. Их профессиональная задача — привести к гармонии вновь открытое с давно известным, найти

синтез революционного и традиционного, частично упорядочить хаос. Своим творчеством и своей жизнью они могут помочь самим себе и другим пропасть тропинки, соединяющие селения, создать подлинное человеческое единство.

Жизнь наша не будет легкой. Нужно научиться жить жизнью нашего селения, не забывая о жизни всего мира; нужно растить наше личное чувство прекрасного, сохраняя способность находить его в том, что нам чуждо; нужно защищать цветы наших садов от ветров, не знающих границ. Но таковы условия человеческой жизни.

Из выступления в Колумбийском Университете, январь 1955

Научный гуманизм немыслим без использования Науки для достижения цели, которую сама наука обозначить не может. Эту цель Герберт Маркузе сформулировал в выражениях, возвращающих нас к традиционному гуманизму: "искусство жить", "умиротворенное существование", "свободное развитие потребностей и способностей человека". Но мысль Маркузе -- вызванные ею события позволяют оценить ее значение -- в сути своей одна из наиболее разрушительных. В современном обществе потребления гуманизм -- лишь мистификация; опьянение всеобщей индустриализацией убедило всех и каждого в том, что, протестуя против существующего порядка, он теряет больше, чем приобретает; создается замкнутый круг, в котором терпимость каждого обеспечивает всеобщее угнетение, создается человек одного измерения, общество в котором даже отрицание служит утверждению. В то же время марксистские

проекты революционного преобразования общества неосуществимы, поскольку, с одной стороны, советское общество также является обществом потребления, а с другой -- в буржуазных странах пролетариат становится активным соучастником капиталистического развития, а профсоюз -- сообщником работодателя.

Развенчивая иррациональность современного общества и стремясь к новой рациональности, освобождение может быть осуществлено только действительно отверженными: национальными меньшинствами, ассоциальными элементами, люмпенпролетариатом, художниками, интеллектуалами, студентами... Последние страницы книги "Одномерный человек", обобщая критику идеологии развитого индустриального общества, намечают перспективы будущего:

ОДНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК И ЕГО ОСВОБОЖДЕНИЕ

На поздней стадии индустриальной цивилизации научный рационализм, ставший политической властью -- решающий фактор исторического развития. Тогда встает один существенный вопрос: сможет ли эта власть дойти до отрицания себя и провозгласить эру "искусства жить"? Последовательное применение научного рационализма в стабильных условиях позволит механизировать и автоматизировать все тяжелые и потому подавляющие личность работы (под социально необходимыми подразумеваются все поддающиеся автоматизации виды труда, даже если их результатом являются предметы роскоши). Но эта стадия одновременно и граница возможностей научного рационализма, его конец. Дальнейший прогресс будет означать разрыв со структурой научного рационализма, на смену количественным законам придут законы качества.

Человеческая жизнь коренным образом изменится, это будет существование в условиях свободного времени, когда насущные потребности удовлетворены. И сама наука устремится к цели, не имеющей прикладного значения, то есть к "искусству жить". Иными словами, необходимым условием преодоления технологической реальности является ее осуществление. Реализуясь, она создает ту рациональность, которая позволит ее преодолеть.

... Несмотря на то, что технологическая революция влечет за собой разрыв с технической рациональностью, индустриальная основа общества должна сохраниться. Она одна способна удовлетворить насущные потребности и избавить от тяжелого труда, поэтому она является фундаментом всех форм человеческой свободы...

Вместо того, чтобы отрывать идеи свободы, рассматривавшиеся как чисто метафизические, от науки и научных методов познания, что приводило к их субъективной и порой иррациональной трактовке, необходимо их слияние; эти идеи должны стать объектом научного исследования. В то же время это развитие обязывает науку стать *политикой*, приравнивает научное сознание к сознанию политическому, научный эксперимент – к политическому действию. Ибо преобразовать ценности в потребности, конечные цели в технические возможности – это представляет собой новую стадию в борьбе и победе над косными и непобежденными силами общества и природы. Это *освободительное действие...*

One-dimensional man, 1964

CHALIDZE PUBLICATIONS

505 Eighth Avenue
New York, N.Y. 10018

<i>И. Яхот.</i> Подавление философии в СССР (20-30 гг.).	\$15.00.
<i>Георгий Федотов.</i> Россия и свобода. Сборник статей.	\$15.00
<i>О.И.Мейендорф.</i> Православие в современном мире.	\$12.00
<i>Б.Рассел.</i> История западной философии.	\$ 30.00
<i>Фридрих Ницше.</i> Так говорил Заратустра.	\$15.00
<i>Серан Киркегор.</i> Наслаждение и долг.	\$15.00
<i>Серан Киркегор.</i> Страх и трепет (в печати).	\$ 6.00
Панорама современных идей. Перевод с французского под редакцией Е. Эткинда.	\$15.00
Панорама гуманитарных знаний. Перевод с французского под редакцией Е. Эткинда. (В печати.)	\$15.00
<i>З. Фрейд.</i> Толкование сновидений.	\$15.00
<i>Л. Копелев.</i> На крутых поворотах короткой дороги.	\$ 7.00
<i>Н. Новиков.</i> Эрнст Неизвестный: искусство и реальность.	10.00
<i>Юз Алешковский.</i> Синенький скромный платочек. Скорбная повесть.	\$ 7.00
<i>Р. Орлова.</i> Последний год жизни Герцена.	\$ 6.00
<i>В. Буковский.</i> Письма русского путешественника.	\$12.00
<i>В. Чалидзе.</i> Победитель коммунизма.	\$ 7.00
Законодательство о религиозных культурах в СССР.	\$ 9.00
<i>А. Зимин.</i> Социализм и неосталинизм.	\$ 9.00
Коран. Карманный формат.	\$20.00
Солженицын в Гарварде. Перевод с английского.	\$15.00
<i>Н. Хрущев.</i> Воспоминания. Книги 1 и 2; каждая—	\$12.00
СССР: Внутренние противоречия. Полугодовой журнал под редакцией В. Чалидзе.	Цена выпуска \$15.00

Оплата предварительная

Добавьте 50 с. за пересылку каждой книги