

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЫ

Н.Н. Палеева

ИСТОКИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ВЕРСИИ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. Статья посвящена возникновению и развитию экзистенциальной версии культуры. Философия культуры как особый блок философского знания возник в минувшем столетии. Разумеется, появлению данной дисциплины предшествовал длительный период постижения культуры как особого феномена. Новое направление осмысления культуры вызвало зарождение философии истории. Раскрыв различные возможности культурного бытия, историческое знание содействовало возникновению смежной области философской рефлексии. Введённое в обиход А. Мюллером понятие «Kulturphilosophie» окончательно сформировало новую дисциплину. В. Виндельбанд указывал, что академическая философия культуры противостояла, с одной стороны, позитивизму, а с другой – философии жизни. Однако это вовсе не перечёркивает достижения в области понимания культуры, сложившиеся в позитивизме и в философии жизни. В результате сформировалось два разных подхода к осмыслению культуры. Неокантианцы, обнаружив разнообразие культур, обратили свои усилия на поиск универсальных основ культуры. Что касается философии жизни и экзистенциализма, то представители этих направлений исходили из того, что постижение культуры невозможно без погружения в экзистенциальный опыт, в пучины внутреннего мира человека как творца этого феномена.

Автор использует принцип историзма для сопоставления различных подходов к культуре. Это даёт возможность видеть не только универсалии культуры, но необычные варианты культурного творчества.

Многие исследователи считают, что ни философия жизни, ни экзистенциализм не проявили интереса к культуре. Экзистенциализм направил свои усилия на постижение экзистенции, неповторимости и индивидуальности человеческого существования. Такая позиция, по мнению автора, является односторонней. Экзистенциалисты действительно не стремились сделать культуру объектом самостоятельного изучения. Однако они показали, что без раскрытия экзистенциальной практики невозможно анализировать специфику культуры и закономерности историко-культурного процесса. Эти идеи содержатся в философском наследии С. Кьёркегора, в статье в основном речь идёт о его взглядах. Неслучайно известный религиозный экзистенциалист Пауль Тиллих уделяет много внимания разбору идей Кьёркегора в своей работе «Теология культуры».

Ключевые слова: философия, культура, экзистенция, выбор, бытие, универсалии, история, человек, экзистенциализм, трансцендентальный идеализм.

Abstract. This article is dedicated to the emergence and development of the existential version of culture. The philosophy of culture as a specific sector of philosophical knowledge occurred in the past millennium. Certainly a long period of the comprehension of culture as a peculiar phenomenon has preceded the emergence of the aforementioned discipline. The new direction of the understanding of culture originated the appearance of the philosophy of history. Having revealed the various opportunities of the cultural being, the historical knowledge contributed into the conception of adjacent area of philosophical reflection. The introduced into the discourse by Müller notion “Kulturphilosophie” has conclusively formed a new discipline. W. Windelband indicated that the academic philosophy of culture stood against positivism on one hand, and philosophy of life on the other. Nevertheless, it does not undermine the achievements in the area of understanding of culture that have established in positivism, as well as philosophy of life. As a result, the two different approaches towards comprehension of culture have formed. Neo-Kantians, having detected the multiplicity of cultures, turned the efforts towards the search of the universal foundations of culture. As far as the philosophy of culture and existentialism, the representatives of these directions based themselves upon the fact that the understanding of culture is impossible

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФНФ (проект № 14-03-00350а «Культура как кризис – неудача или возможность?»).

without submerging into the existential experience, as well as the roots of the inner world of a human as a creator of this phenomenon. The author uses the principle of historicism for comparison of the various approaches towards culture. This allows observing not only the universalities of culture, but also the unusual versions of the cultural creativity. Many researchers believe that neither philosophy of life nor existentialism did not show interest towards culture. However, it is demonstrated that without revelation of the existential practice it is not possible to analyze the specificity of culture alongside the regularities of the historical-cultural process. These ideas are contained in the philosophical heritage of Søren Kierkegaard, whose views are being examined in this article.

Key words: Transcendental idealism, Existentialism, Human, History, Universalities, Being, Choice, Existence, Culture, Philosophy.

От романтизма к экзистенциализму

О рационалистических версиях культуры написано немало. Об экзистенциальном варианте культуры по существу ничего нет. Причина лежит в том, что существуют принципиально различные толкования культуры как феномена. Такие философы, как И. Кант, В. Виндельбанд, Р. Гвардини, подразумевают под культурой выдающиеся произведения философии, науки, религии. Культура для них – это свод глубочайших мыслей и озарений. Такую версию философии культуры можно назвать рационалистической.

Однако радиус культуры гораздо более обширен. Она вбирает в себя не только производные разума, рациональной активности человека. К культуре относятся также продукты коллективного бессознательного – мифы, произведения устного народного творчества, архетипы, верования и пр. Именно на этом этаже культуры складываются такие неотъемлемые её феномены, как праздники, карнавализация и т.д. Об этом ярусе культуры писали тоже многие авторы, в том числе М.М. Бахтин, М.О. Гершензон, К.Г. Юнг и др. Вот что говорил по этому поводу Ж. Батай: «В основе человеческой жизни – мир труда и разума, но труд не может поглотить нас целиком, и мы не можем бесконечно подчиняться велениям разума. Благодаря человеческой деятельности был создан рациональный мир, но в его глубинах всегда остаётся место для ярости. Природа яростна сама по себе, и сколь бы благоразумными мы ни становились, ярость может снова овладеть нами – и тогда она уже будет не природной яростью, а яростью разумного человека, который пытался подчиниться, но поддался движению в себе самом, не сводимому к рациональности» [1, с. 514-515].

Вот почему в данном случае нет возможности полностью охарактеризовать экзистенциальную версию культуры. Речь в статье идёт об истоках, о переломе, когда философ начинает мыслить о культуре в духе романтизма, ставя на первое место внутренний опыт человека, его религиозную веру. Для реализации этой цели выбраны лишь два

имени – С. Кьёркегор и П. Тиллих. Основная тема, сближающая этих двух экзистенциалистов, – это постижение религиозного идеала. Иначе говоря, продвижение к культуре через веру, через внутренний духовный опыт. В этом смысле особое значение имеет полемика С. Кьёркегора с Г.В.Ф. Гегелем как приверженцем рационалистической версии культуры. Согласно Гегелю, именно абсолютная идея в процессе своего развития раскрывает этапы, особенности и специфику культуры. У Кьёркегора – иное движение мысли. Культура рождается не разумом, а верой. Динамика культуры определяется не абсолютной идеей, а выбором человека, который постоянно находится в ситуации неопределённости. У Гегеля отсутствует человеческое измерение культуры. С. Кьёркегор, напротив, убеждён в том, что культурные разломы определяются не отвлечённой идеей, которая развёртывает своё богатство без участия человека, а именно выбором как центральной установкой экзистенциализма. В любой ситуации, индивидуальной или общей, всё зависит от того, какой выбор примет личность.

Ни у Кьёркегора, ни у других экзистенциалистов нет концентрации на самом понятии культуры. Оно используется в основном в тех случаях, когда речь идёт о кризисе господствующей культуры. Однако это вовсе не означает, что С. Кьёркегор вообще не размышляет о культуре как таковой. Датский философ расширяет понятийный арсенал культуры, вводя в такие термины, как выбор, проекция, экзистенция.

Творчество С. Кьёркегора отмечено влиянием романтизма – пристрастием к романтической таинственности, к эпистолярному жанру, к типично романтическим характерам. Его герои почти всегда одинокие и трагические люди, но романтические образы выступают не просто как идеалы, а как люди, не сумевшие разрешить проблему существования личности. Так сквозь романтическую тайну проступает реалистический взгляд на вещи (это относится, например, ко второй части работы «Или-или»). То, что Кьёркегор старается подчеркнуть, не сводится к простому контрасту между романтизмом и идеализмом.

Таким образом, Кьёркегор усматривает динамизм культуры не в сопоставлении различных стилей мышления. Это не когнитивный конфликт. Таким образом, датский мыслитель не сводит выбор к банальной схеме, согласно которой тот или иной субъект счёл целесообразным присоединиться к уже готовому, устоявшемуся направлению. Выбор осуществляется без подсказки со стороны. Значимость тех или иных культурных феноменов определяется не массовидностью реакции, а личностным, сугубо уникальным выбором.

В этом контексте знаменательно также отношение Кьёркегору к идеализму, и в частности, к Платону и Гегелю. На первый взгляд кажется, что отношение к ним различно: к Платону он относится с величайшим пиететом, Гегеля же критикует ядовито. И всё же он видит, что в любой системе идеализма некорректно утверждается спекулятивность философских построений. Кьёркегор обозначает проблему, которую ни романтизм, ни идеализм не видели: определение действительного выбора индивидуума в процессе понимания романтической красоты или идеалистической истины.

Особенностью подхода к этой проблеме является то, что его анализ отвлечён от действительных конфликтов, ибо он ищет решение, лишь исходя из глубинных оснований. В каждый момент я делаю что-то. Если я в каждый момент буду фиксировать внимание на себе, то найду себя возрастающим в проекции. Именно эта проекция очерчивает мир вокруг меня. Вещи окрашены этой проекцией. Только в свете проекции я могу интерпретировать окружающий мир.

Диалектика взаимодействия между выбором и проекцией выражается в том способе, каким Кьёркегор трактует понятия вины, ответственности, свободы, совести и которые в обычной жизни сочетаются с выбором. Если рассматривать понятие вины, она выступает как проекция себя, причём личность не может избежать этой проекции, поскольку она может выразить своё существование единственно выбором самих проблем и выбором способа их решения на базе этой фундаментальной проекции. Личность есть существование и она виновна в том, что она есть, и тем самым в том, что она делает. Таким образом создаётся абсолютная тайна.

Итак, каждое решение в последней инстанции скрепляется индивидуальной проекцией себя. Что же является условием для этой проекции? Кьёркегор приходит к мысли, что никто не может избежать этого, но очень немногие знают об этом. Мнения, взгляды и действия людей зачастую полагают цель не из себя. Но на деле это означает, что инди-

вид приобщается к проекции, ему не принадлежащей. Он становится «другим», «средним». Он берёт на себя ответственность не брать на себя никакую ответственность. Он употребляет собственную свободу, чтобы отвергнуть собственную свободу. Индивид может обратиться к фантастической проекции. Он может страдать от иллюзии, что его свобода формулировать его проекцию сводится к свободе решать, каково её содержание.

Поэтому не нужно искать содержимое проекции, оно всегда под рукой, ибо это то, чем изначально является индивид. Но свою проекцию индивид преобразует из случайных обстоятельств, в которых ему довелось найти себя (интересы, талант, данные культуры, образования и опыта), в конкретную субъективную материю, к которой он стремился и желал достичь. Он ставит себя центром существования. Так, Кьёркегор приходит к термину «существование», наполняя его новым значением. «Существовать» это не значит «быть». Для животных, растений и вещей «быть» не значит «существовать», для них нет такой проблемы. Именно человек, единственный из тварей, «не бывает», а «существует». И то, что он существует, есть для самого человека фундаментальная проблема, от решения которой зависит решение других проблем, этических, политических, педагогических.

Исследовательские усилия С. Кьёркегора направлены на постижение религиозного идеала. Однако движение в этом направлении, по его мнению, не должно начинаться с конкретной теологии. Главная задача состоит в том, чтобы каждый человек постарался понять себя в условиях существования. Можно, разумеется, призвать на помощь немецкий идеализм или философию Гегеля. Но отвлечённость мышления предшественников Кьёркегора не устраивает его. У него крепнет убеждение, что многие мыслители вообще боятся даже собственного существования, избегают конкретной постановки вопроса о конкретном бытии. Можно успешно рассуждать о развёртывании абсолютной идеи в процессе своего становления. Но как это относится к конкретному человеку, которому приходится испытывать страх и трепет едва ли не в каждой жизненной ситуации.

В рационалистической концепции культуры человек выступает как носитель умственных идеалов, созидательной активности. В экзистенциальной версии культуры человек выступает как существо эмоциональное, чувствующее, переживающее. Но можно ли зафиксировать эти разные состояния в конкретной культуре? У Кьёркегора это не вызывает сомнений. Проблему страдания С. Кьёркегор рассматривает через призму метафи-

зического страха. Впервые страх открылся великому датскому мыслителю Кьёркегору в 1844 г. О своём прозрении он написал небольшую книжку, которую так и назвал «О понятии страха». Автор писал о том, что именно свобода выбора, а отнюдь не покоящийся на атеизме мир вызывает страх и тревогу. Когда я вижу свои возможности, писал Кьёркегор, я испытываю тот страх, который есть головокружение от свободы. И свой выбор я делаю, будучи охвачен страхом и трепетом [2].

Каждый человек ежечасно находится в ситуации выбора. Но любое решение, принятое в тех случаях, когда приходится брать ответственность на себя, рождает страх. Кьёркегор едва ли не впервые в истории философии показал роль страха как источника страданий. При этом он различал два вида страха. Первый вид он называл безотчётным страхом, который сопряжён с тоской, ужасом, жутью (дат. Angst). Его можно обозначить и как трепет. Этот вид страха не имеет видимой причины. Но он захватывает всё человеческое существо, погружает в глубокую экзистенциальную тревогу. Однако страх зачастую имеет конкретную причину (дат. Furst).

Чем больше у человека выборов, тем сильнее чувство тревоги. Но, может быть, можно вообще избежать страха, преодолеть его, мобилизуя все внутренние ресурсы. Это, оказывается, весьма трудно, поскольку страх есть выражение человеческой природы. Этот вид страдания неизбежен, носит постоянный характер. Человек в отличие от зверей и ангелов не может отделаться от тревоги и ужаса. Экзистенциальный выбор в этом случае заключается в том, чтобы взять на себя полную ответственность, заранее приготовиться к встрече со смертью.

Итак, согласно С. Кьёркегору, одухотворённому сознанию предшествует страх. Именно страх как индивидуальная форма страдания отделяет невинность от вины, природу от свободы. Речь идёт вовсе не о психологическом состоянии боязни, нерешительности, испуга. Глубинный страх служит источником мучительного страдания. В понимании страдания С. Кьёркегору удалось совместить теософские, философские и психологические подходы к этому феномену. Философ подчёркивал, как важно каждому человеку быть бытийно-причастным к «ничто». Это позволяет понять «ничто» как особую реальность. Но как этого достичь? Единственное средство – страх. Только через страдание «ничто» открывается человеку как бы изнутри.

Что представляет собой страх? Страх двусмысленен по своей природе. «Сладкий страх» или «сладкий ужас» обнаруживает его двойственность.

Такой страх проявляется у детей. Он обнаруживается в тяге к приключениям, к ужасному. Тот факт, что у некоторых его нет, ни о чём не говорит, ведь и у животных его нет. Это связано с самосознанием. Этот страх составляет существенную принадлежность человека. «Ничто», как объект страха, рождает у человека двойственное к себе отношение. С одной стороны, оно его *страшит*, а с другой – *манит*, «притягивает». Сам человек, рассуждает Кьёркегор, тайно (бессознательно) любил то «ничто», из которого Бог создал его.

Первоначальный страх беспредметен; это страх перед «ничто». Затем он принимает форму страха нарушить запрет, табу. По этой причине, Адам, находившийся сначала в состоянии невинности, не зная, что такое добро и зло, не мог понять божьего запрета. Знание различия добра и зла могло быть лишь следствием нарушения божественной заповеди. Запрет означает, что Адам почувствовал страх, безотчётный и бессознательный (так как ещё не имел самосознания). Его страх был страхом нарушить запрет и в то же время влечением его нарушить. Страх рождает запрет, осознаваемый как *соблазн запрета*. В то же время, запрет страшит его, ибо пробуждает возможность свободы.

То, что в состоянии невинности выступает как «ничто» страха, отныне вошло в него самого и снова есть некоторое ничто, а именно пугающая возможность мочь. У него нет представления, что именно он может, иначе уже существовало бы различие добра и зла.

Страх, таким образом, есть возможность свободы. В страхе свобода уже присутствует, но, как говорит Кьёркегор, находится «в связанном состоянии». При этом она связана самой собой. Амбивалентность страха и есть выражение связанности свободы. Свобода выступает как влечение к ничто, симпатия к нему, а связанность предстаёт как отталкивание от него, как антипатия. Оба эти момента связаны воедино в феномене страха, что и является выражением связанности свободы самой собой. Кьёркегор, а вслед за ним и экзистенциалисты называли страх «головокружением свободы». Оно возникает, «когда дух стремится полагать синтез, а свобода заглядывает вниз, в свою собственную возможность, хватаясь за конечное, чтобы удержаться на краю. В этом головокружении свобода рушится» [2, с. 160].

Акт свободы, акт перехода от бессознательного к сознанию, от невинности к вине, согласно Кьёркегору, непознаваем. Здесь точка зрения Кьёркегора не отличается по существу от точки зрения позднего Фихте и позднего Шеллинга. Но состоя-

ние страха, которое является промежуточным звеном между свободой и несвободой, указывает на двойственность свободы. Рождённая из этой двойственности, свобода несёт её в себе как первородный грех. «В то же самое мгновение всё внезапно меняется, и, когда свобода поднимается снова, она видит, что виновна. Между двумя этими моментами лежит прыжок, который не объяснила и не может объяснить ни одна наука» [2, с. 160].

У Шеллинга, как и у Кьёркегора, свобода понимается как вина. Такой подход возник в полемике с просвещенческой философией, которая воспринимает свободу как естественное право человека. Свобода потому есть высшее благо, а всё, что ей противостоит, что сковывает её, есть зло. Трансформация этой точки зрения происходит и у Канта, а затем у Фихте. Фихте раскрывает свободу как первичный элемент, из которого он выводит и саму природу. В результате свобода оказывается внутренне противоречивой. Принятие на себя вины, и именно вины метафизической, есть, по Кьёркегору, средство преодоления страха, очищения от него, ибо страх в самых разных формах продолжает жить в человеке и после того, как «грехопадение свободы» состоялось.

Таким образом, одухотворённое страдание человека проявляется как метафизический страх или «пугающая возможность мочь», страх перед «могущим-быть» (категория Шеллинга, которую, видимо, Кьёркегор заимствовал из Берлинского курса лекций по «Философии откровения», прочитанного в зимний семестр 1841-42 гг.).

Входя в мир тончайших человеческих переживаний, философы осмысливают такие экзистенциалы, как страх, отчаяние, страдание, одиночество, ощущение брэнности. Современная философская антропология стала возможной во многом благодаря анализу человеческого существования, принятому С. Кьёркегором.

Кьёркегор описывает ряд человеческих состояний: вера, отчаяние, страх. Уникальное свойство веры – быть свойственной в её подлинном выражении исключительно религиозному уровню экзистенции. Кьёркегор определяет веру как страсть к Абсолюту, как такой интерес к подлинному существованию, который может помочь концентрации экзистенции, т.е. обретению цельности личности и осуществлению настоящего предназначения человека. Акт веры – это акт мужества, возможный только в крайней точке напряжения экзистенции. Это парадокс, который соединяет в человеке конечное и бесконечное, время и вечность.

Отчаяние – смертельная болезнь духа. Христианин должен познать себя – познать всю глубину

своего отчаяния, чтобы встретиться с Богом лицом к лицу. Лишь осознание повреждённости своей природы, признание своей греховности, собственной ничтожности может стать толчком на пути к подлинной личности, ибо подлинность существования обретается только перед Богом, полагает Кьёркегор.

Отчаяние тотально, оно распространяется на весь человеческий род и каждого человека в отдельности. Одна из причин, почему человек боится остаться наедине с собой, состоит в том, что в этом уединении и молчании он неизбежно встретит Бога и ощутит несоизмеримость своего Я и божественной Личности, познает своё недостойство и греховность.

Датский философ утверждает, что отчаяние универсально и распространяется на весь человеческий род. На нулевом уровне состояния «естественного человека» отчаяние не осознаётся обывателем. Осознание отчаяния – путь к подлинному существованию, который начинается на эстетическом уровне экзистенции. Однако на этом этапе отношения к действительности обнаруживается слабость духа, когда не желают быть собою, стремятся быть другими, носить «маски».

На этическом уровне осознания отчаяния, наоборот, желают быть собой до такой степени, что обманываются относительно своего подлинного предназначения. Этическому уровню причастности к отчаянию присущи такие пороки, как гордость и тщеславие. В своей крайней форме этическое отчаяние-вызов оборачивается отчаянием демоническим, т.е. желанием навязать собственное понимание своего места в бытии Творцу. Религиозное отчаяние обладает целительной силой: оно помогает «утратить себя, чтобы заново обрести». Здесь происходит духовное преобразование человека: отчаяние достигает наивысшей точки напряжённости – и как бы снимается парадоксом веры, перевоплощаясь в раскаяние. Экзистенциальный смысл категории отчаяния состоит в том, что осознание человеком глубины своего отпадения от Бога, своей «ничтожности» может помочь ему обрести подлинное бытие.

Само собой разумеется, что страх существовал и до того момента, когда о нём поведал Кьёркегор, и действительно, мы видим, что уже в сочинениях писателей древности встречаются описания состояний, вызванных страхом, тревогой. В произведениях Гиппократов перед нами предстают по меньшей мере два типа фобической личности. Первого из них охватывал ужас, когда он слышал звук флейты; второй же мужчина никак не мог пройти вдоль «даже самой мелкой канавы», хотя

ему и не составляло труда «прогуляться» непосредственно по ней самой.

И всё-таки именно Кьёркегору приписывается первое описание страха как состояния неопределённого, расплывчатого беспокойства, отличного от обычного понимания страха тем, что хотя никакой очевидной опасности, казалось бы, и не существует, тем не менее она распространена повсюду и не даёт спастись «ни в развлечениях, ни в повседневной суете, ни в работе, ни в игре, ни днём, ни ночью».

Понятие «страх» – это такое бытие, которое противопоставлено свободе, начальная характеристика бытия, существования. Страх выражает сущность личности, его свободу перед лицом смерти. Он – интимнейшее переживание и является истинным существованием человека, в противоположность неистинному. Истинное существование человек не может передать никому другому, а неистинное может разделить с другими.

«Страх бездуховности» присущ нулевому уровню экзистенции. В состоянии бездуховности страх в глубочайшем смысле ещё как бы не присутствует, он скрыт и пока не проявляет себя, нет в бездуховности и понятия вины и греха. На эстетическом уровне, уровне непосредственности, примером служит страх гения. Гений эстетического уровня помещён за пределы всеобщего, он судит себя сам, поэтому и виновным себя не считает. Страх гения больше всего проявляется в мгновение победы (победитель обладает всем, но он внезапно может всё и потерять). На этическом уровне страх определяется как вина. Вина – это Ничто этического страха. Именно вина полагает человека в качестве «единичного» страха. Примером этического страха служит, как считал Кьёркегор, иудаизм. В нём страх перед виной выражается в институте жертвоприношения. Вина здесь только возможность. Религиозный же человек, в отличие от этика, должен полагать себя виновным изначально. Страх религиозного уровня обретает конкретные очертания – это «страх греха». Страх перед грехом Кьёркегор обозначает как отчаяние. Истинный страх и подлинная вера тождественны.

Развивая далее концепцию страха как источника страдания, М. Хайдеггер отмечает, что Angst – это такое состояние, когда «Dasein» не знает, чего приходится (или надо) страшиться. Страх ни перед чем здесь передаётся и воплощается. Всем нам знакомы такие состояния страха, когда нас охватывает тревога, беспокойство. Не отдаём себе отчёта, отчего, почему возникает это состояние. Между тем оно подчас рождает патологические чувства. (*Обстоятельный анализ*

этой проблемы находим в книге Н.В. Мотрошиловой «Мартин Хайдеггер и Ханна Арентс: бытие, время, любовь» [3, с. 92-95].)

Экзистенция и ценность

Именно пренебрежение к экзистенции и является причиной многих современных бедствий. А главное это рождает уныние и меланхолию. Кьёркегор предлагает безрадостную диагностику общего состояния умов: «Вместо радости – вечное брюзжание и недовольство, вместо страдания – упрямая, вязкая, твердолобая терпеливость, вместо воодушевления – речистая многоопытная смыслённость» [4, с. 182]. Такое радикальное умонастроение возникло из внутренних напряжений, которые были характерны для интеллектуальной ситуации в Германии в начале XIX столетия. Новые философские направления, в том числе философия жизни, феноменология, экзистенциализм представили философской общественности новую специфически онтологическую интерпретацию субъекта по сравнению с преимущественно гносеологической трактовкой в классической философии. Причина такой радикальной переориентации – иное отношение к социально-культурной, созидательной деятельности человека, а заодно и к обществу, которое принимает на себя эту «полезную активность».

Философы жизни начали свою интеллектуальную деятельность, когда в общественном сознании уже произошла переоценка многих социальных идеалов и ценностных установок. Проблему субъекта Ницше ставит в ситуации радикальной переоценки всех ценностей. Для Ницше вопрос о выборе человеком своей жизненной позиции обусловлен ответом на актуальный вызов: насколько значимо для такого выбора все наличное знание человека о себе и об обществе. Критикуется при этом не отдельная область гуманитарного сознания – наука, философия или религия, а весь корпус знаний и подходов к жизни. Ницше повёл решительную борьбу с возвеличиванием человеческого разума и сознания, с фундаментальным представлением о самом человеке как существе по преимуществу разумном, самосознательном, направляющем собственную жизнь по лекалам истины, разума и рационалистической философии. Понятие субъекта в таком понимании есть, для Ницше, «нечто приспособительное, подставленное, одна из тех фикций, которая кажется абсолютно приемлемой, но на деле она едва ли не губительна. Человек, по экспертизе Ницше, сначала логицировал и рационализировал мир, а затем приписал эти рацио-

нально-логические схемы миру, наделив его безоговорочной разумностью.

Новая «экзистенциальная» мысль» получила от философии жизни сильный импульс. Разумеется, эти два направления не тождественны. Экзистенциализм ввёл строгое различие двух понятий – «сущность» и «существование». Им провозглашается неспособность разума объяснить существование как таковое. Рациональность имеет дело с отвлечённостями. Она не улавливает нечто конкретное, единичное, неповторимое. Именно поэтому философы культуры столкнулись с тем, что неевропейские культуры не позволяют культурфилософам проникнуть в ядро их жизни, их бытийного существования. Естественным выводом из этой несостоятельности рационалистической мысли оказывается убеждение, будто эти культуры неполноценны, не имеют тех особенностей социального творчества, которые есть на Западе.

Кьёркегор отмечал, что «абстрактное мышление может постигать реальность, лишь разрушая её, и это разрушение реальности состоит в том, что мышление трансформирует её в простую возможность» [5, р. 279]. Этот тезис абсолютно верен по отношению к культурной практике. Познание конкретной культуры сводится по существу к той возможности её существования, которая оказывается простой. Допустить любую инаковость в культурном бытии абстрактное мышление не способно. Поэтому нужная доля воображения включается, по мысли Кьёркегора, в эстетической сфере.

По мнению Кьёркегора, существование дано лишь во внутреннем личном опыте. Невозможно запознать, позаимствовать чужое существование. Для индивидуального бытия требуется собственные, а не заёмные переживания. Такой опыт сопряжён с вечностью. Кьёркегор подчёркивает: «Способ объективной рефлексии придаёт субъекту акцидентальный характер и тем самым превращает его существование в нечто безличное: истина тоже становится безличной; и этот безличный характер составляет её объективную действительность, ибо всякий интерес, как и всякое решение, коренятся в личном опыте» [5, р. 173].

Социокультурная интерпретация Кьёркегора

Многие исследователи считают, что традиционно приписываемый ему субъективизм сильно преувеличен. В работе «Авторитет и откровение» Кьёркегор отстаивает откровение, Священное писание и божественный авторитет. Поэтому нет оснований говорить о слепоте Кьёркегора ко всему объективному в христианстве. Сама по

себе объективность не важна Кьёркегору, важно ли её освоение субъектом. Внешние события существенны для него постольку, поскольку субъект принимает их как объективные и значимые. Кьёркегор никогда не спрашивает, действительно ли имели место и значимы те события, которые становятся центром духовной жизни человека, но ему необходимо, чтобы сам человек признавал их таковыми. Подобный ход рассуждений, типичный для Кьёркегора, можно проследить и в «Авторитете и откровении», имеющем подзаголовок «Книга против Адлера или цикл этико-религиозный эссе». Современник и соотечественник Кьёркегора Адольф Питер Адлер возвестил миру, что получил новые божественные откровения. В противоположность церковной критике Адлера Кьёркегор не отрицает принципиальную возможность нового откровения. Он не подвергает сомнению, что Адлер мог получить откровение. Но его интересует другой вопрос: так ли ведёт себя Адлер, как это приличествует человеку, получившему откровение? В самом подходе к критике Адлера воспроизводится типичный для Кьёркегора субъективизм. То же относится и к его высказыванию о реальности христианской истории.

Христианство конституируется рядом фактов. Принятие христианства есть признание абсолютной достоверности этих фактов. Христианство невозможно, если реально не осуществились такие события человеческой истории и культуры, как воплощение и распятие. Но если бы оказалось, что сам Кьёркегор не верит в реальность воплощения и распятия, то согласно его собственным принципам это означало бы только, что сам он не христианин. В феномене христианства как таковом подобная возможность ничего не изменяет. Парадокс христианства состоит в том, что человек, принимающий христианство, оказывается в невозможной ситуации: вынужденный признать реальность воплощения и распятия, он обязан признать достоверность абсурда.

Принятие христианства не вытекает из какого-либо рода проверки. Христианство истинно не вследствие своего содержания. Оно истинно, ибо имели место определённые исторические события. Отношение к этим событиям может быть принятием (на собственный риск) или отрицанием (на собственный риск). Но принятие, поддержанное разумом, по мнению Кьёркегора, равносильно полному непониманию христианства – это сознательный выбор абсурдной ситуации в качестве жизненной позиции. Выбирая самого себя, индивид не может апеллировать ни к моральным нормам, ни к разуму. Человек всё за себя должен решать сам.

В противопоставлении индивида любого рода универсалиям и заключается действительный смысл субъективизма Кьёркегора.

Кьёркегор был религиозным мыслителем, но в отличие от немецкого идеализма, где субъективность «Я» становится фундаментальным принципом бытия, у Кьёркегора принцип личности раскрывается полностью, только оказавшись перед лицом Бога. Философское отношение трёх крупнейших представителей экзистенциализма к учению Кьёркегора определяется формулой «умеренный иррационализм», которая раскрывается следующим образом: уменьшение экзистенциального напряжения субъективности и усиление иррациональности бытия, дополняющие друг друга. При этом экзистенциальный пафос, возникающий на почве усиления одиночества субъекта, создаёт непримиримое противоречие между разумом и абсурдностью религиозного абсолюта. Для Кьёркегора единственным источником содержания бытия является божественная воля, открывающаяся верующему через отказ от собственной воли, и обретение смысла в действии, вдохновляемом призыванием. Попытка экзистенциализма найти содержание бытия вне Бога – в традиции, в собственном выборе и т.п. – приводит к утрате смысла, к недетерминированности и, следовательно, к абсолютному иррационализму.

Нет оснований принять на себя ни абсолютный иррационализм экзистенциалистов, ни примкнуть к Кьёркегору, так как основная посылка его позиции – парадокс бого-человека представляется философски нереализуемой. Вместе с тем в работах Кьёркегора содержится другой, не менее глубокий, этический или экзистенциальный парадокс, который может стать предметом философского рассмотрения, хотя его не заметил ни один из современных экзистенциалистов: «реализация Я может быть осуществлена только путём отказа от собственного Я.

Нельзя рассматривать религиозную направленность работ Кьёркегора, не принимая во внимание истолкование позиции человека в этом мире, развитое в «Послании апостола Павла к ефесянам». Понятие реальности человеческого существования неприменимо к характеристике Ясперса и Хайдеггера. Для Хайдеггера реальность человеческого существования является только предлогом для постановки более общей проблемы. Сартровское понимание абсурда как «ничто» не соотносится с представлением Кьёркегора о божественном абсурде и скорее связано с традицией Гуссерля. Можно выразить сомнение в правомерности анализа именно этих трёх философов, поскольку современ-

ная традиция экзистенциализма знает иных мыслителей, которых следовало бы в данном случае рассмотреть.

Каково же отношение к Гегелю Фейербаха, Кьёркегора и Маркса, сходных в своём неприятии в целом его учения? Мысль о независимости философии от религии является наиболее ценным итогом всего развития философии. Маркс и Фейербах, анализируя человеческую сущность уже не с помощью логических абстракций, а путём конкретно-исторического и психологического анализа, преодолел учение Гегеля позитивно. Кьёркегор, напротив, даёт чисто негативную критику, принимая отчуждение за основную характеристику сущности человека, апеллируя не к мировому духу, а не к экзистенции, отделяющей человека от мира и от бога. Кьёркегор, отвергая Гегеля, фактически возвращается к философии Августина.

Действительно ли Маркс и Фейербах предложили единственно возможное «позитивное» решение проблем, поставленных Гегелем? На самом ли деле философия Кьёркегора является «негативной»? Не полезнее ли рассматривать позиции Кьёркегора с одной стороны, Маркса и Фейербаха – с другой, по отношению к гегелевскому учению более конкретно? Исследование преемственности учений в истории философии нужно вести, исходя из узловых категорий диалектики, которая является основной не только в философии Гегеля, но и в современной философии.

Обоснование диалектики, найденное Марксом в реальной жизни, Кьёркегором – во времени, Сартром – лишь в самой диалектике, является ключевой проблемой современной философии. Маркс позитивно преодолел Гегеля, так как он смог найти выход из трагической для человека ситуации, обозначаемой словом «отчуждение». Кьёркегор в своей философии такого выхода не находит. Кьёркегор не знает возможности преодоления отчуждения. И это позволяет назвать его философию «негативной». Термин «отчуждение» имеет смысл лишь в социально-политическом, но не в философском контексте. Нельзя требовать от философа решения задач, которые могут быть решены только действием, а не философствованием. Однако любой вопрос, относящийся к проблеме человеческой личности, является в то же время и философским.

Возможна интерпретация Кьёркегора, исходя из того, что концепции страха и иронии, будучи главными в его учении, оригинальны и позволяют по-новому рассматривать известные философские проблемы. Кьёркегоровская концепция диалектики включает методы, взятые из литературы, так что иногда Кьёркегор (например, в Америке) рас-

смачивается как основатель нового типа философствования, разрабатывающего философские проблемы литературы. Позитивным в философии Кьёркегора можно считать то, что у него эстетически обоснованная точка зрения на философию.

Существует ли преемственность в истории? Несомненно, что случаются повторения. Например, Кьёркегор, живший в одно время с Гегелем, тем не менее по взглядам ближе к Августину. Несомненно, философия истории и история философии – взаимосвязаны, но не следует применять в исследовании историко-философских проблем методы исторической науки. Отношения между Кьёркегором и Гегелем могут быть спроецированы на связи, существующие между рационализмом и романтизмом, постоянно сменяющими друг друга в истории философии. В этом смысле Гегель как представитель рационализма и Кьёркегор как романтик, несмотря на серьёзные расхождения, связаны друг с другом.

С. Кьёркегор в перспективе

Кьёркегор – представитель религиозного направления в экзистенциализме. П. Тиллих, рассматривая культурно-философскую концепцию датского мыслителя, сравнивает его с Марксом. Характеризуя эту особенность философии Маркса, он имеет в виду его борьбу против самоотчуждения, борьбу против любой теории, которая объясняет мир, но не обеспечивает практического изменения жизни. Как и Кьёркегор, Маркс не называл себя философом. Он даже был склонен предвещать конец всякой философии и превращение её в революционную теорию. По мнению Тиллиха, и Кьёркегора, и Ницше, и Маркса можно считать философами, имея в виду определённую часть их наследия. «Экзистенциальная философия, – отмечает он, – является собой драматическую картину: в экзистенциализме как движении даёт себя знать полярная противоположность экзистенциального подхода и его философского выражения. Даже у одних и тех же мыслителей доминирует то экзистенциальный элемент, то философский. И у всех преобладает критический интерес. Все они лишь демонстрируют в теории и практике свою реакцию на историческую судьбу, осуществлению которой они содействовали самой этой реакцией. Она – выражение великой революции, происходящей внутри западного индустриального общества и направлений против него, революции, которая была подготовлена в XIX столетии и осуществляется в XX» [6, с. 87].

Чтобы доказать своеобразие веры и знания, их несводимость друг другу можно сопоста-

вить понимание экзистенциальной веры философом К. Ясперсом и теологом П. Тиллихом. Это во многом родственные фигуры философов-экзистенциалистов, сферы интересов которых соприкасаются в необычайной степени: во-первых, философия Ясперса, подобно философии Тиллиха, в значительной степени ориентирована религиозно; во-вторых в деятельности Тиллиха наряду с теологическими импульсами очевидно влияние и философского эроса. Но хотя тот и другой пытались найти общее между верой и знанием, тем не менее их понимание «экзистенциальной веры» всё же различно.

Одной из центральных проблем для Ясперса была проблема философского синтеза знания и веры, которую он пытался решить в своей работе «Философская вера перед лицом откровения». С точки зрения Ясперса, мышление и вера предполагают друг друга, поэтому философия, не основывающаяся на вере, расценивается им как неподлинная философия. Философское мышление имеет свои границы в том, что доступно только вере. То, что проясняется в мышлении, не будучи одновременно мышлением, является верой. Вера – это риск радикальной искренности, благодаря которой устанавливается связь экзистенции с трансценденцией.

Синтез веры и знания возможен только в «философской вере». Однако это не догматическая вера откровения, но вера мыслящего человека. Истинность веры не доказывается, а «проясняется». «Философская вера» – конечный пункт, цель философствования. Несмотря на ту значительную роль, которую играет вера в философии Ясперса, его мышление в конечном счёте является чисто философским. Теолог Тиллих также исходит из экзистенциальных позиций, он стремится создать систему экзистенциальной теологии. Тем не менее его трактовка «экзистенциальной веры» противоположна ясперсовской.

Тиллих пытается по-новому интерпретировать сами понятия «религия» и «вера». Он связывает религию с культурой. Если культура выступает для Тиллиха формой выражения религии, а религия – содержанием культуры, то к вере он относит всё то, что характеризует «безусловное» духовных функций. Вера, безусловное проявляется в условном – в символе, и прежде всего в мифах. К безусловному мы имеем доступ лишь посредством акта веры. С точки зрения Тиллиха, общим для философии и религии является поиск безусловного. Само существование теологии, которая занимает промежуточное положение между философией и религией, – доказательство родственности их устремле-

ний. Экзистенциальная философия, как полагает Тиллих, счастливый случай для христианской теологии, так как она позволяет вновь вернуться к классической христианской характеристике человека как отчуждённого существа.

В трактовке экзистенциальной веры обнаруживаются как общие моменты, так и существенные различия между Ясперсом и Тиллихом. Общим для них является само стремление найти выход из современного духовного кризиса, указать путь освобождения человека. Различия заключаются в следующем:

1. Ясперс считает невозможным точно определить понятие «экзистенциальная вера», так как вера для него есть прежде всего реальное состояние экзистенции, конечный пункт философствования. Тиллих же рассматривает веру как нечто первоначальное, как прарифеномен, который должен быть отправным пунктом экзистенциального мышления. В отличие от Тиллиха Ясперс, который тяготеет к формальному определению веры, интересуется сам акт веры. Формальность подхода позволяет Тиллиху отметить общее между философией и теологией, а именно поиски безусловного.
2. В отличие от Тиллиха Ясперс связывает безусловное не с функционированием культуры, а со свободным решением экзистенции. Для Тиллиха религиозная вера является одновременно и экзистенциальной, для Ясперса же философская вера не эквивалентна религиозной и не может заменить последнюю. В отличие от религиозной вера философская, будучи конституирующим моментом экзистенции, невозможна без разума.
3. Различно и их понимание экзистенции. В трактовке Тиллиха экзистенция – нечто произво-

дное от божественной сущности. У Ясперса апелляции к божественности в понимании экзистенции нет.

4. Решающее значение для Тиллиха имеет религиозная символика, которая в философии Ясперса не обладает никакими преимуществами по сравнению с другими видами шифров (метафизических, поэтических и др.).

Таким образом, однотипность экзистенциальной ориентации Ясперса и Тиллиха не уничтожает принципиальных различий между их философской и теологической концепциями, между философским и теологическим типами мышления.

Тиллих рассматривает Кьеркегора как религиозного писателя. Но он также указывает на его психологические работы. Тиллих имеет в виду диалектическое описание основополагающих элементов человеческого существования, таких, как «страх», «трепет», «отчаяние», «индивидуальность». Он даже убеждён в том, что никогда прежде конечность и греховность человека не была объектом столь взыскательного и разностороннего рассмотрения. «Третью группу, – отмечает Тиллих, – составляют этические работы Кьеркегора, в которых он проводит различие между эстетической и этической позициями, ставит нас перед “либо-либо” и ведёт через все стадии “жизненного пути” и “повторения” в ситуации этического и религиозного выбора. К этой группе относится ряд его самых замечательных работ. Они свидетельствуют о том, в какой мере Кьеркегор жил на границе между разными областями и стадиями человеческого существования. Две его философские книги – “Философские крохи” и “Заключительный ненаучный постскриптум” – два главных источника идеи “экзистенциального мышления”. Они лежат в основе современной “философии существования”» [6, с. 322].

Список литературы:

1. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология. М.: Ладомир. 2006. 742 с.
2. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 383 с.
3. Мотрошилова Н.В. Мартин Хайдеггер и Ханна Арендт: бытие, время, любовь. М.: Академический проект, 2013. 526 с.
4. Сёрен Кьеркегор. Сам о себе: в изложении Пастера П. Роде. Челябинск: Урал-ЛТД, 1988. 434 с.
5. Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript. Princeton, 1941. P. 173, 279.
6. Тиллих Пауль. Избранное. Теология культуры. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 352 с.
7. Великовский Самарий. Грани «несчастливого сознания». Театр, проза, философская эссеистика, эстетика Альбера Камю. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015, 208 с.
8. Гуревич П.С., Палеева Н.Н. Философия культуры. 2-е изд., доп. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 424 с.
9. Зотов А.Ф. Современная западная философия. Учебник, 3-е изд., перераб. и доп. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. 568 с.
10. Кузьмина Т.А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1979. 199 с.
11. Спирова Э.М. Отечественные традиции философского постижения культуры // Философия и культура. 2015. № 12(96). С. 1832-1840.

References (transliterated):

1. Batai Zh. Proklyataya chast'. Sakral'naya sotsiologiya. M.: Ladomir. 2006. 742 s.
2. K'erkegor S. Strakh i trepet. M.: Respublika, 1993. 383 s.
3. Motroshilova N.V. Martin Khaidegger i Khanna Arendt: bytie, vremya, lyubov'. M.: Akademicheskii proekt, 2013. 526 s.
4. Seren Kirkegor. Sam o sebe: v izlozhenii Pastera P. Rode. Chelyabinsk: Ural-LTD, 1988. 434 s.
5. Kierkegaard S. Concluding Unscientific Postscript. Princeton, 1941. P. 173, 279.
6. Tillikh Paul'. Izbrannoe. Teologiya kul'tury. M.; SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2015. 352 s.
7. Velikovskii Samarii. Grani «neschastnogo soznaniya». Teatr, proza, filosofskaya esseistika, estetika Al'bera Kamyu. M.; SPb.: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2015, 208 s.
8. Gurevich P.S., Paleeva N.N. Filosofiya kul'tury. 2-e izd., dop. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2014. 424 s.
9. Zotov A.F. Sovremennaya zapadnaya filosofiya. Uchebnik, 3-e izd., pererab. i dop. M.: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya, 2011. 568 s.
10. Kuz'mina T.A. Problema sub'ekta v sovremennoi burzhuaznoi filosofii: Kritika nekotorykh kontseptsii. M.: Nauka, 1979. 199 s.
11. Spirova E.M. Otechestvennye traditsii filosofskogo postizheniya kul'tury // Filosofiya i kul'tura. 2015. № 12(96). S. 1832-1840.