



Гатчина
2022

С.С. Русаков СУБЪЕКТ И СУБЪЕКТИВАЦИЯ В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА



ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ ЭКОНОМИКИ, ФИНАНСОВ, ПРАВА И ТЕХНОЛОГИЙ

С.С. Русаков

СУБЪЕКТ И СУБЪЕКТИВАЦИЯ В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА



Гатчина
2022

**Государственный институт экономики, финансов,
права и технологий**

С.С. Русаков

**СУБЪЕКТ И СУБЪЕКТИВАЦИЯ
В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА**

Монография



Гатчина
2022

УДК 1 (091)
ББК 87.3(4/8)
Р 88

Автор:

Русаков Сергей Сергеевич, доцент кафедры гуманитарных и социальных дисциплин, Государственный институт экономики, финансов, права и технологий, кандидат политических наук.

Рецензенты:

Боровков Михаил Иванович, профессор кафедры военно-политической работы Военно-медицинской академии им. С.М. Кирова, доктор философских наук, профессор.

Иошкин Владимир Кузьмич, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин АНО ВО «Университет при МПА ЕврАзЭс», доктор философских наук, доцент,

Русаков С.С.

Р 88 **Субъект и субъективация в философии экзистенциализма: монография.** – Гатчина: Изд-во ГИЭФПТ, 2022. – 225 с.

ISBN 978-5-94895-179-9

Монография посвящена исследованию проблемы соотношения основных концептов экзистенциальной философии с концептами субъекта и субъективации. На основе использования широкого спектра существующих источников в работе проводится детальный исторический анализ философии существования от предшественников до последних ярких представителей. В книге предлагается рассматривать экзистенциализм в рамках трех основных направлений – немецкой, французской и русской школы, излагаются основные понятия и идеи представителей этих школ. В ходе анализа автор нацелен на выявление того, как каждый из представленных мыслителей видит проблему становления субъекта, какие предлагает пути конструирования субъективности и, в итоге, какие модели субъективации характеризуют данное философское направление.

Книга рассчитана для студентов, аспирантов, преподавателей и исследователей в области гуманитарных наук, интересующихся проблемами культурологии и философии.

УДК 1 (091)
ББК 87.3(4/8)

ISBN 978-5-94895-179-9

© С.С. Русаков, 2022
© ГИЭФПТ, 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Экзистенциализм: субъект и субъективация	4
Предшественники экзистенциализма	21
Серен Кьеркегор	22
Федор Достоевский	38
Франц Кафка	53
Фридрих Ницше	67
Немецкое направление экзистенциализма	79
Мартин Хайдеггер	81
Ойген Финк	96
Мартин Бубер	112
Эрих Фромм	122
Французское направление экзистенциализма	133
Габриэль Марсель	135
Жан-Поль Сартр	146
Симона де Бовуар	154
Альбер Камю	163
Экзистенциализм в России	174
Лев Шестов	176
Николай Бердяев	185
Александр Кожев	192
Мераб Мамардашвили	205
Заключительное слово	215
Литература	220

*Эта книга посвящается моей маме и моему папе
Русаковой Ирине Ивановне и Русакову Сергею Анатольевичу*

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ: СУБЪЕКТ И СУБЪЕКТИВАЦИЯ

Экзистенциализм, или философия существования как философское течение в полной мере раскрыло себя после Первой мировой войны. Это направление можно рассматривать как последнюю стадию переживающего кризис иррационального движения, выражающего с начала XIX в. утрату веры в разумность как основной принцип мироздания и бытия¹. Несмотря на творчество таких значимых предшественников, как С. Кьеркегор, Ф. Ницше, А. Шопенгауэр, именно две мировые войны и межвоенное время стимулировали развитие данного направления. Проблемы свободы, смерти, конечности, историчности, ценности или абсурда человеческой жизни и выбора особенно обострились в этот период и ставились гуманитарными науками и философией во главу угла.

Субъективация как философская категория стала особенно важной в рамках размышлений французского философа XX века Мишеля Фуко. Концепция субъективации не противопоставляется декартовской концепции субъекта, но дополняет ее, настаивая, что субъективность не статический атрибут человеческого существа, дающий ему доступ к истине, но динамическое свойство человека, предполагающее, что с изменением его сознательных свойств меняется степень открытости и доступа к истине. Таким образом, субъективация, с точки зрения Мишеля Фуко, это процесс конструирования автономного самосознания с целью приобретения независимости от внешних аффектов и получения истинных знаний о мире и своем месте в нем.

Проблема исследования экзистенциализма в ключе концепции субъекта и субъективации особенно остро стоит потому, что сам экзистенциализм в попытках преодолеть тупиковость методологизма и гносеологизма стремится возродить онтологическую тра-

¹ Больнов О.Ф. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение / пер. А.Р. Абдуллина // Философская мысль. 2001. № 2. С. 137–145.

дицию в западноевропейской философии. Такая направленность делает терминологию философии существования метафизической, что не позволяет в достаточной степени понимать ее социокультурные аспекты субъективации, на которые опирался М. Фуко. К примеру, Н. Аббаньяно в работе «Введение в экзистенциализм» дает основные признаки этой философской школы – поиск, конечность, трансценденция, коэкзистенция, судьба и историчность². Видно, что такая терминология не способствует сочетанию фукодианского и экзистенциального прочтения проблемы субъективации человека.

Экзистенциалисты в XX в. имели значительное влияние в философской и гуманитарной мысли. Для экзистенциализма проблемы философии касаются бытия человека – неповторимого индивида, находящегося в конкретной жизненной ситуации, который должен взять за себя ответственность. Однако в отличие от других философских направлений экзистенциализм не считает человека изолированной сущностью, а делает большую ставку на его отношение с бытием. Человек для представителей этого течения – экзистирующее существо, т.е. существо, стремящееся выйти за свои первоначальные рамки. Три фундаментальных категории экзистенциализма – ничто, экзистенция и трансценденция – по-разному обыгрываются философами этого направления, что приводит к необходимости их классификации.

В некоторой степени важной проблемой понимания экзистенциализма является классификация представленных в них авторов. По словам О.Ф. Больнова, экзистенциализм целесообразно понимать как последовательные фазы (сам он ссылается на Ганса Липпса)³, где к первой фазе относится немецкое крыло (К. Ясперс и М. Хайдеггер), а ко второй фазе – французское крыло (Ж.-П. Сартр, А. Камю и др.).

С другой стороны, по мнению Ж.-П. Сартра, в своем развитии экзистенциализм разбился на две противостоящие позиции: представители христианского экзистенциализма (К. Ясперс, Г. Марсель), как правило, считали, что вера в высшее трансцендентное существо, постоянное соотнесение себя с ним позволяет человеку надеяться на спасение, придает смысл его жизни, обеспечивает возможность его коммуникации с другими; представители атеи-

² Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. СПб.: Алетейя, 1998. С. 289–302.

³ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С.14.

стического крыла (сам Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар, А. Мальро, А. Камю, М. Мерло-Понти и М. Хайдеггер) были настроены весьма пессимистично относительно возможностей человека реализовать себя в мире абсурда и хаоса, обрести взаимопонимание с себе подобными⁴.

Дополняя обоих вышеупомянутых авторов, надо понимать и то, что в некотором смысле экзистенциальная философия родилась в недрах русской души и получила свое литературное оформление или философско-теоретическое обоснование в работах Ф.М. Достоевского, Л.И. Шестова и Н.А. Бердяева. Нельзя забывать и о том, какое ответвление получал экзистенциализм в Австро-Венгрии в лице диалогической теологии М. Бубера и экзистенциальной терапии В. Франкла. Еще одним направлением можно считать позитивный экзистенциализм, чье авторство закрепилось за Николо Аббаньяно, который провозгласил отход от сосредоточения на кризисных состояниях человека и концентрацию на возможностях раскрытия истинной природы человека для его дальнейшей реализации в сообществе других людей.

Несмотря на то, что есть и другие классификации авторов философии существования, целесообразным является выбор представителей разных философских традиций. Так, к примеру, русский персонализм Ф.М. Достоевского и Н.А. Бердяева и теологический экзистенциализм Л.И. Шестова и В.С. Соловьева полностью пропитаны религиозной мыслью и в большей степени связаны с кьеркегоровскими истоками. Немецкий экзистенциализм, представленный К. Ясперсом и М. Хайдеггером, которые лишь отчасти находились под влиянием религиозного воспитания, был отягощен гуссерлевской феноменологией и стремлением исследовать онтологические вопросы человеческого существования. Французский экзистенциализм, раскрытый в работах Г. Марселя, Ж.-П. Сартра, А. Камю, действительно носит атеистический характер и связан с художественным и образным мышлением своих авторов-писателей. Итальянскому экзистенциализму, разрабатываемому Э. Пачи, Л. Парейсон, Н. Аббаньяно и др., свойственны проблемы неоромантизма – природы и ценности⁵. Следовательно, раскрывая диалогичность субъекта и субъективации, необходимо проанализировать представителей нескольких разных направле-

⁴ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. СПб.: Алетейя, 1998. С. 7.

⁵ Там же. С. 65.

ний и выявить общую магистраль, по которой разрабатывалась данная проблема.

Следует выделить несколько наиболее важных концептов и тем, которые бы выражали фундаментальные проблемы экзистенциализма и установили общий фарватер для дальнейшего анализа работ представителей данного течения.

Первостепенной важностью является необходимость разграничить понятия *эссенция* (лат. *essentia*) и *экзистенция* (лат. *existentia*) сущего. Эссенция выражает то, что есть нечто, т.е. содержательное определение сущего, что в немецком языке будет обозначать понятие так – бытие (нем. *Sein*). Экзистенция, в свою очередь, выражает то, что нечто есть, действительно имеется, и, в противоположность полноте содержательных определений, обозначается понятием вот-бытие (нем. *Dasein*).

Понятие экзистенции, или существования решительным образом перечеканивается в рамках экзистенциальной философии и сокращается в своем объеме до применения к человеку. Важным событием для понятия экзистенции стало кьеркегоровское понятие «существующего (или субъективного) мыслителя», развитое в «Заключительном ненаучном послесловии к философским крохам» 1846 г. Это понятие было противопоставлено систематическому или абстрактному мыслителю, воплощение которого Кьеркегор видит в Гегеле⁶.

Гегелевский мыслитель постигает внешний мир, в своем мышлении придерживается чисто теоретических позиций и нацелен на беспристрастное постижение так-бытия. Такой вид философствования достижим лишь абстрактным мышлением, перемажнувшим через все препятствия действительной жизни, но постоянно терпящим крушение перед силой сопротивления реальной действительности. Субъективный мыслитель, напротив, рассматривается как некто заинтересованный, направляющий свое мышление на постижение своего действительного бытия, используя мышление лишь как один из способов разрешения проблем своей реальной жизни, но не универсальный. Этот вид философствования укоренен в особенных нуждах собственного бытия, соответствующих подлинной человеческой жизни, где мышление

⁶ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С. 30.

не получает абсолютной континуальности и доходит до того, что становится парадоксальным.

Большая часть экзистенциалистов не может отойти от понятий «*трансценденция*» и «*трансцендирование*». Устремление за пределы своего собственного существования необходимым образом укореняется в экзистенциально-философском дискурсе, поскольку различие истоков подлинного и неподлинного существования подразумевает некий водораздел. Поскольку в самом себе может покоиться лишь содержательно определенное бытие, замкнутое в самом себе, то именно трансцендирование способно вывести личное бытие за пределы своей замкнутости, достичь разомкнутости своего бытия и устремиться за пределы своего «содержательного что» к своему «подлинному как».

Соответственно, поскольку человек всегда направлен к некому подлинному экзистенциальному существованию, то необходимо использовать некое равнозначное понятие, обозначающее человека, чье бытие в потенциале может достичь экзистенциального состояния. Для этого лучше всего подходит понятие «*личное бытие*», которое в русском языке может иметь и множество синонимичных понятий, таких как *вот-бытие*, или *присутствие*, или *дазайн*.

Решающей фундаментальной характеристикой любого экзистенциального философствования является крайний *дуализм подлинности и неподлинности*. Это два реальных способа, какими может существовать человек, или два модуса его существования, связывающих его конкретные действия или дела с той степенью реализации своего потенциального экзистенциального духа. Неподлинность не всегда носит негативную окраску, ведь даже в своем неподлинном существовании личное бытие раскрывает в максимальной конкретности – в деловитости, увлеченности или способности наслаждаться и т.д. (однако это может происходить в измерении совместного бытия, о котором будет сказано ниже).

Важной составляющей этого диалектического противостояния является принципиальное неприятие всему экзистенциалистами постепенного перехода из одного состояния в другое. Еще из кьеркегоровского наследия сохранилась идея, что, только совершив качественный прыжок, поворот или принципиальный отказ от неподлинности, можно перейти к подлинному существованию. При этом неподлинность может сохраняться как длительное или

бесконечно долгое состояние, в то время как подлинность есть кратковременный и приходяще-уходящий процесс.

Экзистенциализм с самого начала против позиции идеализма, для которого сознание является единственной непосредственной данностью и для которого внешний мир предстает лишь неким утверждением. Для философии экзистенциализма очевидно иное – всякое признание существования может совершаться лишь при сопротивлении противостоящей ему действительности. Исходя из всего опыта существования, вытекает очевидный дуализм Я и мира, где одно выводится и фундируется в другом. Само соотношение с миром (нем. *Bezug*), принадлежащее сущности самого существования, например у Хайдеггера получило наименование *бытие-в-мире* (нем. *das In-der-Weltsein*), а у Ганса Липса – перекрестное бытие (нем. *Verschrankt-sein*). Под миром понимается не только пространственная содержательность окружающей действительности (внешний мир), но и все в человеке, что она застаёт в качестве независимой от ее воли реальности (внутренний мир). Мир – это все, что опредмечено и фактично для самого человека, или, говоря словами Ясперса, мир предстает нам как предзаданные условия субъективного бытия и объективной действительности.

Отношения мира и человека носят сложный характер, связанный в первую очередь с тем обстоятельством, что человек неспособен своим мышлением охватить всю широту и глубину мира и безнадежно приходит к непреодолимым противоречиям, обозначаемым Кьеркегором как *парадокс*. С другой стороны, экзистенциализм продолжает линию рассуждений наиболее пессимистичных представителей философии жизни, к примеру, Ф. Ницше, полагавшему, что существу мира свойственны страдание и противоречия. Общим знаменателем является тезис о некоторой *тревожности и чуждости мира*, возникающей в противовес гуманистическому, романтическому или идеалистическому представлению о месте, где живет человек.

Следовательно, внешний мир с самого начала понимается как враждебное, чужое и ограничивающее свободу человека пространство. Принципиальным моментом в их отношениях Я и мира является то, что Я всегда представлено как нечто конечное и существенно образом ограниченное, в то время как мир не известен и не определен, но превосходит человека в своей вневремен-

ности и конечности. Зброшенность – ключевой термин, обозначающий то обстоятельство, что то место, где оказался человек, не может быть выбрано, но только в нем человек себя может обнаружить, вне зависимости от его желаний или склонностей. Конечность и заброшенность – две главные характеристики, закрепляющие фундаментальное несовершенство человека в его соотношении с миром.

Мир является всеобщей сферой содержательно определимого и выразимого, которая способна принять в себя бесконечное множество единичных Я, лишив их экзистенциального содержания. *Совместное бытие* рассматривается как одно из самых важных звеньев экзистенциально-философского понимания отношения человека к миру, с которой он связан теснее всего. Подобно тому, как мир дан человеку в качестве факта и не требует никакого доказательства, окружающие люди являются такой же неоспоримой частью человеческого существования. Личное и единичное бытие развивается именно на фоне совместной жизни с другими людьми, способной как поспособствовать, так и воспрепятствовать его становлению.

Чаще всего совместное бытие несет за собой негативные последствия для личного существования, поскольку создает возможность появления одиночества, которое возможно лишь при наличии окружающего сообщества, и запускает модус отсутствия. Человеческое окружение является частью мира, но его гораздо проще обесценить, чем остальное содержательное наполнение мира. Следовательно, ключевая позиция экзистенциализма здесь усиливается – для прорыва к подлинному существованию необходим категорический разрыв как с естественным бытием, так и с совместным бытием.

Отношение с другими занимают важное место в философствовании К. Ясперса, поскольку «Я существую лишь в коммуникации с другими»⁷. Тем не менее, он достаточно четко указывает, что для пробуждения экзистенциального существования важно лишь кратковременное соприкосновение одной одинокой души с другой одинокой душой. «Безответственная масса», воплощающее некий модус массового бытия (нем. *Das Massendasein*) разрушает самосознание единичного человека и любые экзистенциальные связи, о чем говорится в его «Духовной ситуации време-

⁷ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 338.

ни».

Личное бытие возможно лишь в разрыве от роения (нем. *Das Betrieb*), где на человека наваливается тяжесть его прав и обязанностей, и он становится лишь одним из множества экземпляров некоего общественного бытия (нем. *Gesellschaftliches Dasein*) и должен равным образом обладать некоей работой и потреблением. В нем человек приобретает свое социальное Я и становится подобен всем, образуя в себе наивное личное бытие и идентификацию всех со всеми.

В рамках совместного бытия обнаруживается способ, помогающим множеству отдельных «я» сосуществовать и находить общий язык. *Коммуникация*, рассматриваемая в разрезе неподлинности или подлинного существования, занимает важное место в рассуждениях К. Ясперса, М. Бубера и М. Хайдеггера. Вопрос открытости и замкнутости личного бытия был заложен С. Кьеркегором и решался разными философами-экзистенциалистами по-разному. Важным аспектом коммуникации представляется возможность создания экзистенциального со-общества, где несколько единичностей будут вовлечены в прорыв к подлинному бытию, или способность отдельной единичности, в отрыве от других, разглядеть подлинное существование в одиночестве.

Отдельного внимания заслуживает понятие *ситуация*, которое проистекает из того обстоятельства, что как естественный мир, так и со-бытийный мир представляют собой не просто некий фон, но всегда конкретное, совершенно определенное стечение обстоятельств, а котором личное бытие себя обнаруживает и которое определенным образом требует от него ответа. По мнению О. Больнова, экзистенциально-философское понятие ситуации вполне соответствует жизнефилософскому понятию положения, но с некоторыми отличиями: философия жизни видит за сложившимися положениями некое содействие и преимущества для человека, а экзистенциализм подчеркивает препятствующую сторону любой ситуации⁸. Экзистенциальная философия утверждает, что ситуация обладает неким стесняющим характером, но стимулирует человека к преодолению трудностей, повышает его духовную активность.

Важной чертой философии существования является то, что ситуация не временное и случайное явление, но постоянная пе-

⁸ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С. 82.

ременная, в которой человек оказывается против своей воли. При этом, безусловно, ситуация предполагает не только внешние обстоятельства, но и телесное и душевное состояние индивида. Обладая собственным эмоциональным фоном, настроением или расположением, личное бытие всегда обнаруживает себя помещенным в ситуацию и оказывает на нее обратное воздействие.

Понятие *граница* (нем. Die Grenze) также свойственно философии Карла Ясперса, хоть не отрицается и другими мыслителями экзистенциального направления. Само понятие «граница» обозначает не расположение внешних ограничений для человеческой бытийственности, но внутренние элементы духовной организации человеческого существа. Страдания, борьба, случайность, вина – все это неупразднимые свойства, встроенные в существо человека. Только в пограничных ситуациях человек под напором их реальности достигает осознания сомнительности любого основания знания или действия. Такие ситуации ставят человека перед лицом глубокой тревожности своего бытия, потрясая привычный ход его повседневной жизни до самого основания.

В итоге, пограничные ситуации подводят человека к границам своего существования. Будучи погруженным в одно из этих состояний из-под ног человека выбиваются всякие основания, распадается гармоничное и осмысленное целое, но выступают противоречия, которые нельзя разрешить посредством мышления, т.е. достигается то, что С. Кьеркегор обозначал понятием парадокса. Только достигнув такого состояния, человек убеждается в невозможности подлинности своего существования в мире и в твердых границах несовершенства своего личного бытия. Под несовершенством следует понимать не только тревожность, потерянность, заброшенность в мир, но и принципиальную невозможность достигнуть экзистенциального состояния собственными внутренними силами и побуждением. Иными словами, несовершенство собственного личного бытия заключается в том, что без внешнего принуждения к погружению в ситуацию, требующую полного напряжения, оно не способно прорваться к подлинному существованию.

К отдельным разновидностям ситуаций относятся радикальные моменты ограниченности нашего бытия, противостоящие человеку в качестве непреодолимых преград. К таким ситуациям

относятся не положения мира общего порядка, явленные в разных формах, но конкретные явленные формы, принадлежащие единичному личному бытию. К этому ряду можно причислить: 1) саму принципиальную заточенность в ситуации; 2) принципиальное принятие факта того, что человек должен умереть; 3) неминуемое принятие вины, что само Я предоставлено случайности и нуждается в постоянной борьбе и избегании страданий.

Страх является одним из самых фундаментальных концептов как в кьеркегоровской, так и в экзистенциальной философии в целом. Своим началом проблема страха (нем. Angst) обязана работе С. Кьеркегора 1844 г., именуемой «Понятие страха». Понятие страха проясняет не столько теоретический, сколько эмоциональный характер экзистенциализма и представляет собой более развитое концептуальное осмысление человеческого существования и переживания, нежели понятия «ситуация» или даже «пограничная ситуация». Отличительной особенностью экзистенциальной интерпретации страха является то, что он воздействует на человека не извне, являясь внешним и эпизодическим эмоциональным мучением, но напротив, внутренним и стержнеобразующим условием подлинного существования (и \ или становлением).

Следует отличать боязнь и страх, разница между которыми концептуальна в философии экзистенциализма. Боязнь всегда связывается с чем-то реальным, определенным, рационально обоснованным и имеет преходящий характер. Она всегда настигает человека в конкретной ситуации, в столкновении с чем-то, что реально способно нанести вред, но с чем можно бороться.

Страх, напротив, всегда беспочвенен, предметно не определен, иррационален и постоянен. Он не приходит, но находится внутри нас, требуя того, чтобы его постигли, но преодолеть его не представляет возможным, даже если прилагаются значительные усилия. Поскольку страх имеет тягостный, всеобъемлющий и беспредметный характер, то против него нельзя повернуться, от него нельзя укрыться, он обволакивает все человеческое существование, пролегая между человеком и духовным миром. Совместное бытие дает человеку временную, но несущественную защиту, облекая человеческую жизнь в пеструю и красочную социальную жизнь, наполняя ее сконструированными ценностями и идеалами. Однако в страхе блекнет любая социальность, и тень

тревожности и отчаяния заставляет каждого задуматься, что нет ничего, за что человек мог бы держаться, чтобы не остаться в состоянии одиночества и покинутости.

Сам страх основывается на важной предпосылке экзистенциальной философии и на учении Кьеркегора об отсутствии понимаемого нечто в основании бытия. Ничто – единственное возможное основание, а страх – его непосредственное отражение, или модус, доступный человеческой природе⁹. Страх становится не только негативной переменной человеческой экзистенции, приводя человека в отчаяние и напоминая ему о его заброшенности, но и позитивной и будоражащей силой, потрясая человека до основания и выбивая его из колеи повседневного и бездумного проживания (нем. *Das Dahinleben*). Страх, как наместник Ничто, способен вырвать человека из отданности миру и открыть ему подлинные задачи и цели.

Следовательно, страх рассматривается в экзистенциальной философии (или как минимум в ее немецком ответвлении) и как негативный, и как позитивный феномен. Серен Кьеркегор прямо говорит о том, что страх есть выражение совершенства человеческой природы¹⁰. Только будучи настигнутый страхом, человек открывается для подлинного существования. Дальнейшие интерпретации влияния страха на человеческую экзистенцию у Рильке, Кафки, Хайдеггера или Сартра раскрываются по-разному¹¹.

Вместе с тем, важной составляющей любого экзистенциального учения от Кьеркегора и до Хайдеггера выступает совокупность разных *настроений, модусов существования* или *экзистенциалов*. В первую очередь к ним относятся *скука, тоска и отчаяние*. В некоторой степени они являются проводниками страха и в соответствующей форме выкликают человека из повседневности его бытия.

Скука – безобидное настроение, имеющее несколько форм. Поверхностно, человеку может наскучить книга или общение с другим человеком – такое настроение легко отбросить вместе с его источником. Подлинная же скука проявляется как овладевающее человеком состояние некой пустоты, когда никакое из

⁹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. С. 138.

¹⁰ Кьеркегор С. Понятие страха. М.: Академический проект, 2020. С. 185.

¹¹ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С. 96.

его действий или решений не имеют никакой важности¹². Действие скуки схоже со страхом – если она нагнала человека, то от нее нельзя спастись бегством, она вынуждает человека к такому решению, в котором он отречется от неподлинного бытия.

Однако слабое чувство скуки не обладает способностью обратить человека к подлинному существованию, и он постоянно соскальзывает в повседневность. Скука может обернуться *тоской*, которое можно охарактеризовать как более сильное эмоциональное состояние, ведущее не просто к отсутствию интереса к некоторым решениям в своей жизни, но связывается с ничтожностью происходящего вокруг вообще. Тоскливость также отягощена некой усталостью, когда бегство от простой скуки не дает никаких плодов и, по сути своей, является тщетным. Простые удовольствия совместного бытия более не способны отвлечь человека, и он чувствует себя исключенным из общества, впадая в безрадостное бытие.

Отчаяние появляется тогда, когда страх прорывает всяческие сомнения человека в подлинности своей жизни. Это настроение потрясает личность до самых его глубин, являясь логичным продолжением двух предыдущих стадий. Тем не менее, отчаяние уже нельзя назвать лишь некоторым подозрением, что окружающий видимый и социальный мир – лишь пелена подлинного бытия. Человек отчаивается по собственному достижению, на основании собственной предрасположенности к миру и, преодолевая скуку и тоску, совершает скачок или прорыв к подлинному существованию. Опять же, концепт скачка, в первую очередь, раскрыт у Серена Кьеркегора, в то время как другие авторы по-разному воспроизводят логику, связанную с переживанием настроений или экзистенциалов.

Завершающим среди главных концептов экзистенциализма является концепт *смерти*. Конечность человеческого бытия неминуемо отсылает к смерти, как особому феномену, выступающему как окончательная и предельная граница человеческого бытия. Смерть должна занимать центральное место человеческой экзистенции, поскольку является исключительным обстоятельством, которое обуславливает наивысшее напряжение личного бытия.

¹² Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИ Д Амфора, 2011. С. 299.

Глубинным основанием этой темы вновь будет разработка датского мыслителя, который вводит понятие «существующий мыслитель», где главной проблемой является не теоретическое знание о смерти вообще, а отношение отдельного человека к своей собственной смерти. В посткьеркегоровском экзистенциализме вопрос смерти занимает центральное место в экзистенциализме (особенно в немецком), благодаря особой роли вопроса о том, каким образом можно осуществить восприятие опыта смерти, путем переживания ее как одной из возможности личного бытия.

Безусловно, речь идет не о простой реакции на факт будущей смерти и не о процессе умирания, растянутого в процессе жизни личного бытия, но, скорее, о том значении, которым данное событие обладает здесь и сейчас, т.е. как о преобразующей силе, которое знание смерти направляет на жизнь в текущий момент жизни. Смерть пытаются анализировать не как нечто чуждое и внешнее человека, но как конституирующую составляющую его духовной организации.

В надеждах и опасениях, в планах и ожиданиях уже кроется проблема выхода человеческой жизни за пределы настоящего мгновения. Все настоящее получается свое воплощение лишь из связи с будущим, а значит, смерть всегда включается в текущую жизнь в качестве предельного момента будущего. Логика экзистенциального анализа человеческого существования, следовательно, утверждает, что отношение к смерти является необходимым условием подлинного существования, являясь окончательной и безусловной пограничной ситуацией.

Как указывает Отто Больнов, чтобы постичь в экзистенциально-философское понимание смерти в полном его значении, необходимо ее рассмотреть в трех ступенях: *morscerta*, *horaincerta* и *metumortis*¹³.

Morscerta – это несомненность смерти, то есть понимание человеком того, что его жизнь конечна. Даже несмотря на то, что человек способен уклоняться от этого понимания с помощью совместного бытия и постоянного погружения себя в неподлинное бытие красочной жизни, в определенном возрасте он вынужден считаться с временной ограниченностью собственного существования. Осознание конечности мотивирует человека на деятельность и напряжение в попытках добиться каких-либо достижений

¹³ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С. 130.

за ограниченный срок. Угроза смерти вынуждает его отделять существенное от несущественного, сменять одну деятельность другой, или совершенствовать свою способность осознавать себя, возвышаясь от низкой к высокой степени развития.

Horaincerta – это неизвестность часа смерти, т.е. отсутствие у человека понимания того, когда настанет момент его смерти. Каждый человек исполняет свой жизненный план, надеясь, что завтра его жизнь продолжится, однако в действительности нет никакой уверенности в завтрашнем дне. В представлении экзистенциализма факт подобной неизвестности непосредственно влияет на деятельность человека: жизнь нужно организовывать таким образом, чтобы она не становилась бессмысленной из-за внезапно вторгающейся смерти. Следовательно, цель своей жизни нельзя переносить в будущее, делая его зависимым от времени, но необходимо укоренить ее смысл в настоящем.

Metumortis – это страх смерти, т.е. духовное состояние человека, при котором страх, вызванный Ничто, заставляет содрогаться его от мысли о надвигающемся больше-не-бытии (нем. Nichtmehrsein). Эта третья составляющая понимания смерти носит уже негативный и неплодотворный для человека характер, хотя в работах Ясперса этот страх обозначается как экзистенциальный (нем. Existenzangst), связанный с осознанием ценности пропадающего личного бытия и являющийся свойством подлинной экзистенции. Благодаря этому страху смерть вынуждает человека чувствовать каждое мгновение так, чтобы не ощущать более угрозы, обусловленной возможностью смерти. Только благодаря этому элементу осознания страха человек способен понять, что самое ценное в его жизни не может быть связано с наращиванием достижений или успеха, поскольку всегда будет находиться под угрозой уничтожения преждевременной смертью. Весь смысл человеческого бытия заключается в реализации своего безусловного существования здесь и сейчас, в своей достигнутой позиции.

Обсуждение вопроса о смерти показывает еще одну значимую, по крайней мере, для немецкого, более онтологичного, ответвления экзистенциализма, тему *временности*. В вопросе о времени речь, в первую очередь, идет о человеческом к нему отношении, точнее, о тех формах, в каких время дано человеку в переживании. Следовательно, в экзистенциальной традиции вре-

мя вынужденно распадается на субъективное, или переживаемое и объективное, или физическое. Вопрос о том, почему человеческое чувство времени является отклонением от объективного его хода, становится глубинным ядром вопроса о том, как человек соотносится со временем вообще.

Любой момент времени всегда соотносится с прошлым как с некой несущей основной настоящего, так и с будущим, как основного формирующего условия деятельности в настоящем. Подобную структуру любого мгновения вскрыл Августин, выделяя три соседствующих отношения ко времени: настоящее применительно к настоящему, настоящее применительно к прошлому и настоящее применительно к будущему, что выступает представлением, воспоминанием и ожиданием соответственно. Структура времени для существования и личного бытия, таким образом, оказывается более сложным, нежели наше представление об объективном времени.

М. Хайдеггер более других философов данного направления уделял внимание проблеме времени. Высочайший вид временной концентрации он обозначил понятием «решимость» (нем. *Entschlossenheit*), сводя ее к форме подлинной временности, где мгновение обретает окончательную и безусловную ценность. Это такой склад человеческого бытия, где деятельность получается свой смысл не в требующей достижения цели, но непоколебимо несет смысл в самом себе. Однако хайдеггеровский анализ времени необходимо рассмотреть в соответствующем разделе.

Возвращаясь к проблеме необходимости концентрации человеческого личного бытия на мгновении, можно прийти к формуле, согласно которой каждый должен заниматься безответственным гедонизмом – наслаждайся мгновением. Однако так мы будем понимать мгновение как нечто ускользающее, момент наслаждения, зависимый от потока бурного времени. Экзистенциальное понимание момента времени предполагает выход из бурлящего потока времени, отказ от опоры на прошлое или планирование удовольствия в будущем и выход к чему-то надвременному. Кьеркегор, опираясь на христианское соотношение времени и бесконечности, называет мгновение мигмом (нем. *Augenblick*), который должен позволить достигнуть полноты времени.

Историчность – более сложная структурная форма человеческого бытия и временности. Философское внимание экзистен-

циализма было направлено на отношение человека к истории, или точнее – к приданию высочайшего статуса человеку на исторически образующего субъекта. Безусловно, необходимо сразу отметить, что соотношение история – историчность, повторяет соотношения объективного и субъективного времени.

Историчность развивает идею решимости, но если последняя не имеет никакого четкого цели и содержания, то первая исходит из того, что подлинная цель и содержание могут прийти только извне, т.е. из мира, в который человек заброшен. Человек всегда находится в личной ситуации, где предопределен своим собственным выбором, сделанным в прошлом, но он также находится и в исторической ситуации, которое сформировано конкретным сообществом, в котором человек рождается. В работах М. Хайдеггера решимость черпает свой содержательный материал из наследия (нем. *das Erbe*). Человек оказывается брошенным в мир, но у него всегда под ногами есть некий фундамент, заложенный прошлыми действиями совместного бытия, а значит, цели и содержание личного бытия не могут произвольно разворачиваться из собственного существования и всегда находятся во взаимодействии с этим самым наследием. В некотором роде, это важное феноменологическое влияние концепции интерсубъективности Э. Гуссерля, оказанное им сначала на своих немецких коллег, а затем и на французскую ветвь экзистенциализма.

Задачей отдельного человека является перенятие или усвоение (нем. *Aneignen*) данного ему наследия в виде некоего духовного содержания истории. При этом личное бытие человека может перенимать лишь некоторый, повседневный опыт, отличающийся из поколения в поколение, но ничему подлинно человеческому научиться таким образом не получится. Какой-либо прогресс, в экзистенциальном понимании, возможен лишь в неподлинности, а в разрезе подлинного содержания каждое поколение людей сталкивается с тем, что называется повторением или возобновлением (нем. *Wiederherstellung*). Повторение – это форма взаимодействия личного бытия и историчности, в которой наличествовавшая ранее возможность экзистенциального существования осуществляется в душе каждого отдельного человека вновь.

Повторение следует несколько отличать от «вечного возвращения» Ф. Ницше (нем. *ewige Wiederkunft*). В ницшеанском варианте речь идет о круговороте всех событий, при котором объ-

ективная реальность со всеми ее отдельными обстоятельствами наступает вновь, проходя через определенные промежутки и временные циклы. Напротив, в чисто экзистенциальном, даже в кьеркегоровском понимании, повторение это результат, производимый самим человеком, когда его существование постоянно возвращается к своим изначальным возможностям. В своем одноименном сочинении «Повторение» датский философ настаивает, что как раз таким образом внешняя жизнь постоянно развивается и меняется, но внутреннее личное бытие постоянно повторяется: содержательная, но неподлинная жизнь всегда меняется, а бессодержательное, но подлинное существование повторяется, а в некотором смысле – постоянно пробуждается.

ПРЕДШЕСТВЕННИКИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Общеизвестно, что отцом экзистенциализма является датский теолог и философ Серен Кьеркегор. Образованное им понятие экзистенциального существования заложило основу для дальнейшей философской и художественной работы всей европейской мысли над пониманием человеческого опыта переживания.

Как указывает Отто Больнов, первоначально экзистенциализм понимался как радикализация некоторых идей философии жизни, как она была воплощена в работах Ф. Ницше и В. Дильтея. Поставленная философией жизни цель – исследовать жизнь без внешних установок – создала новое ответвление в дискурсе европейской философии, характеризующееся отказом от систематики, панлогизма и всякой метафизической спекуляции¹⁴.

Отдельного внимания среди мыслителей, предшествовавших экзистенциализму, достойна фигура Ф. Ницше. Его философско-афористический и эссеистский характер размышлений привлекал внимание множества авторов и писателей в XIX и XX вв.

С другой стороны, наряду с чисто философскими направлениями и именами нельзя игнорировать тех писателей, чьи работы пропитаны множеством философских концептов и активно привлекались интеллектуалами самых разных стран. К таким авторам необходимо отнести Ф. Достоевского, Н. Гоголя, М. Пруста, Ф. Кафку, Р. Музиля, Д. Джойса, Р.-М. Рильке и др. В данной работе мы возьмем двух примечательных авторов – одного из отцов французского экзистенциализма – Ф. Достоевского, и одного из самых примечательных мастеров прозы и адепта С. Кьеркегора – Ф. Кафку.

¹⁴ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С. 17.

СЕРЕН КЬЕРКЕГОР

Серен Кьеркегор (1813–1855) за свою непродолжительную жизнь создал множество философских произведений, повлиявших на развитие европейской философской мысли в целом и на теорию субъекта в частности. Продолжавшееся почти две сотни лет господство обращения к Внешнему, начавшееся с Декарта и достигшее своего апогея в системе Гегеля, не устраивало С. Кьеркегора, и своим работам он придает характер философии, ищущей ответы на вопросы о внутренней реальности человека (нем. *Inderlighed*). Он выступал как против гегелевского становления, являвшегося спекулятивным¹⁵, так и против марксистской эмансипации человека, освобождавшей последнего от Бога христианского мира¹⁶. Реакцией датского философа на гегелевский рационализм, с одной стороны, и развитие немецкого романтизма – с другой, стали идеи возвращения к чистоте христианства (нем. *Christentum*) возможные только путем иррационального понимания полноты человеческого существования. Таким образом, Кьеркегора можно считать первым серьезным критиком строгой рациональной и гносеологически направленной теории субъекта, который наносит удар по западноевропейской философии с помощью иррационализма.

В некоторой степени Кьеркегор возрождает теологическую традицию «фидеизма», согласно которой религиозная вера ослабляется, а не усиливается, когда сводится к простому человеческому разуму. Августин, Майстер Экхарт, Паскаль и Лютер считали, что вера превосходит человеческий рассудок, который является ограниченной способностью несовершенного человеческого существа. Как пишет Д. Уэст, ключевой момент стратегии Кьеркегора состоит в отвержении рационалистической концепции объективного знания и введении различных способов не прямой коммуникации человека с истиной как единственного инструмента познания человеческого существования, т.е. экзистенции¹⁷.

Проблема экзистирующего человека в современной европейской философии была заявлена именно Кьеркегором. Для него

¹⁵ Лёвит К. От Гегеля к Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 236.

¹⁶ Там же. С. 505.

¹⁷ Уэст Д. Континентальная философия. М.: Дело, РАНХИГС, 2015. С.214.

экзистенция – это особый модус существования человека, в рамках которого существование индивида сохраняет сосредоточенность на собственной внутренней реальности¹⁸. Существование человека представляет собой возможность вполне конкретного выбора в самых разных ситуациях, с которыми постоянно сталкивает нас жизнь. Страх, отчаяние и парадокс – представляют собой конкретные ситуации, с которыми человеку придется устанавливать связь. Вступая в отношения с этими ситуациями, человек однозначно будет устанавливать страстные, эмоциональные и иррациональные связи, и рациональный поиск истины будет для человеческого существования играть не первостепенное значение¹⁹.

Амбивалентность понятий «свобода» и «страх» – фундамент кьеркегоровской дуалистической метафизики. От самого главного выбора – собственной свободы – большинство людей уклоняется, виной чему является массовое общество XIX в., позволяющее достигать среднего, но посредственного образа жизни путем кратковременного развлечения.

Иоханнесс де Силентио, за именем которого укрылся Серен Кьеркегор, публикует работу «Страх и трепет» (1843), где раскрывается вопрос рождения религиозной веры. Раскрывая в своем анализе фигуру Авраама как «рыцаря веры» (дат. Troens Ridder), датский философ подчеркивает его отличительную особенность – полную уверенность во взаимной связи с Богом, бесконечное отношение к Богу, и бесконечную заботу от Бога к нему.

На вершине многочисленных диалектических отношений покоится самый темный и абсурдный парадокс веры – связь между Богом и человеком является глубоким внутренним и субъективным отношением. Вера настоящего верующего человека всегда нуждается именно в субъективном инструменте парадокса, противостоящего (в стиле Лютера) общепринятым нравам и церковным канонам, но столь необходимого человеку при соприкосновении вечного Бытия с временным существованием человека.

В этой работе Кьеркегору важно было показать принципиальное отличие сущности религиозного героя Авраама от других ти-

¹⁸ Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 327.

¹⁹ Ле Блан Ш. Кьеркегор. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. 88.

пов героизма: демонического, романтического или трагического. Уже в этом произведении видны аналогии с более поздними этапами становления субъекта – эстетической, этической и религиозной стадией. Демонический герой (Глостер из Шекспира) интеллектуален, но не стремится к подлинному существованию²⁰. Романтический герой (Фауст) любит все налично существующее, хоть и подвергает его сомнению, но, обрушив на себя лавину разрушающегося мира, он не готов признаться в своем сомнении и от своих желаний отрекается²¹. Трагический герой (Сократ) всегда слишком интеллектуален (т.е. далек от абсурда и веры) и слишком открыт в своей жертве ради общего²². Религиозный герой, в представлении С. Кьеркегора, не способен интеллектуально объяснить свои поступки, поскольку он сам отрекается от своего сознания и от своих доводов, парадоксально уповая на веру в Бога ради желаемого (например, спасения).

Молчание Авраама связано с неспособностью объяснить человеческим, обыденным рациональным языком другим то, что доступно только божественному замыслу и верой в него. Кьеркегор, написав в том же году работу «Повторение» (1843), вводит концепт повторения (дат. Gjentakelse), как способность субъекта «сотворить сущее заново», путем предельного и безумного усилия длить значимость одного события. Так и Авраам верит, что именно его воспоминание о сыне будет реализовано не только в памяти, но и в будущем и что Господь сохранит сына живым.

Рыцарь веры (дат. Troens Ridder) как концепт приобретает в описаниях С. Кьеркегора несколько основных свойств. Во-первых, само существование такого субъекта заключается в философском движении души, включающем преодоление своей слабости и трусости и направленном на отказ от временного ради обретения вечного. Во-вторых, в ходе своего бесконечного движения самоотречения, рыцарь веры приходит к самоотречению от всего земного, как материального, так социального. Он достигает веры в Бога силой абсурда, поскольку он, в своем бесконечном самоотречении, убежден в невозможности осуществить свои желания своими силами и в рамках, конечно, мира. Сознание у него присутствует, но он понимает, что спасение лежит только в

²⁰ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Академический проект, 2020. С. 122.

²¹ Там же. С. 126.

²² Там же. С. 130.

абсурде – за пределами самого разума, но в пределах веры. Вера же, таким образом, становится для него парадоксом наличного существования, с каким сталкивается и Авраам, уповая на лишь возможное, парадоксальное воплощение наличного существования²³. Авраам, становясь рыцарем веры, телеологически упраздняет в себе все эстетическое и этическое.

В книге «Понятие страха» (1844) Кьеркегор, под псевдонимом Вигилий Хауфниенсий, подробнейшим образом разрабатывает проблему первородного греха, лежащего в основе важнейшего экзистенциального понятия страха. Датский теолог первым в западной философии различает страх (дат. Angest) как некое сосущее человека изнутри иррациональное чувство потерянности и боязнь (дат. Frygt), как предметное и конкретное, рациональное чувство угрозы, исходящей извне.

Истинный страх (дат. Angest) как результат первородного греха, описанный в представляет собой мучительную тревогу и мучительное беспокойство, не находящего себе повода или объекта во внешнем мире и в конечном итоге является порождением отчаяния²⁴. Отчаяние – это преимущество человеческого существа перед животными, свидетельство его духовности, но это также и несчастье, «смертельная болезнь» и «наша гибель»²⁵. Страх, переживаемый без веры и рефлексии самосознания, – это «отчаяние-слабость» (эстетическая стадия). Страх осознаваемый и желание быть самим собой приводит к «мужественному отчаянию» (этическая стадия). Избавиться от отчаяния, точнее, постичь ее истинную природу, можно лишь на религиозной стадии.

Таким образом, С. Кьеркегор приходит к разработке трех стадий существования человека – эстетической, этической и религиозной. Между этими тремя стадиями или сферами расположены две переходные зоны – ирония и юмор. Эти стадии составляют центральное место в проекте Кьеркегора, который покоится на учении об отчаянии как ядре греховной природы человека.

Предполагалось, что переход между стадиями не осуществляется поэтапно, как восхождение в гегелевской философии, а с помощью прыжков (или разрывов) между разными способами существования, границы между которыми могли быть проведены

²³ Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Академический проект, 2020. С. 59.

²⁴ Кьеркегор С. Понятие страха. М.: Академический проект, 2020. С. 72.

²⁵ Кьеркегор С. Болезнь к Смерти. М.: Академический проект, 2019. С. 31.

только значимыми и драматическими событиями в жизни человека. Н. Исаева указывает, что эти три стадии приблизительно соответствуют знакомой христианской триаде «тело» – «душа» – «дух». «Телесность, взятая в кавычки, скорее, понимаемая как «чувственность» вообще, взятая целокупно вместе с творческим порывом; душа – та же эмоционально-чувственная материя, но представленная уже как мед, разлитый в соты жесткой конструкции, как пламя страсти, структурированное выбором; ну и, наконец, «дух», или возвращение к страсти силой абсурда, то есть попытка выйти за пределы обычных мирских отношений в эсхатологический зев (и зов) вечности»²⁶.

Три этапа, частично или полностью, описываются в целом ряде сочинений: «О понятии иронии», «Афоризмы эстетика», «Несчастнейший», «Дневник соблазнителя», «Эстетическая значимость брака» и «Равновесие между эстетическим и этическим в развитии личности», которые вошли в одну общую работу, именуемую «Или–Или» (1843), а также в работе «Стадии жизненного пути» (1845).

Эстетика характеризуется противоречивыми отношениями человека с окружающим миром и относится к миру с позиции идеализма и, не желая воспринимать мир в его истинном виде, оказывается в отчаянии возможного. Человек-эстет подменяет действительное Я, пытаюсь избавиться от себя и стать кем-то другим – кем-то более богатым, более умным, более успешным и т.д. Верховным и конституирующим принципом эстетического существования является наслаждение. Он отказывается выстраивать свою самость, пытаюсь с помощью кратковременных эмоций и впечатлений заполнить свою пустоту и тоску. Образ жизни характеризуется не только лихорадочной активностью, связанной с желанием получать новые ощущения, но и безвольной пассивностью, защищающей эстета от опасностей принятия каких-либо решений²⁷. Погоня за своим другим Я и новыми ощущениями становится единственным смыслом существования, но неизбежно приводит к разрушению самости.

В конечном итоге его жизнь лишена единства, последователь-

²⁶ Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора, ТИД Амфора, 2011. С. 24.

²⁷ Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 265.

ности и определенности и приводит к тому, что вся она погружается в пучину тревоги и страха. Чтобы покончить с жизнью эстетика и радикальным образом изменить свою форму существования, С. Кьеркегор не предлагает эволюционное изменение и постепенный переход на новый этап, он предлагает единственный способ – резкий диалектический прыжок, который сопровождается какими-либо событиями. Этот самый прыжок (или «онтологическое размыкание», по словам С. Хоружего) совершается путем выбора, который человек совершает во время какого-либо трагического события (к примеру, в жизни самого Кьеркегора это была смерть отца).

С тем, как вводится концепт выбора, датский мыслитель разрабатывает переход к следующему этапу. Выбор – это то, что отличает этика от эстетика. Перед тем как сделать этот самый выбор, который ознаменует онтологическое размыкание, человек должен пройти промежуточное состояние иронии. Ирония позволяет индивиду относиться к миру с безразличием, т.е. понимать, что ценности, на которые он ориентируется, являются лишь мимолетным увлечением, поддерживающим его на минимальном уровне экзистенции. Она представляет собой не только средство самоутверждения через утехы, но и неожиданное средство познать свою внутреннюю сущность. Имеющая своим основанием эстетическую стадию, ирония заключает в себе потенциальную возможность экзистенциальных перемен – переход в этическую стадию.

Новый этап кьеркегоровской субъективации – этический этап – начинается с главного выбора, а именно с «абсолютного выбора самого себя»²⁸ в вечном измерении. Помимо сочинения «Равновесие между эстетическим и этическим в развитии личности» этот этап подробно описывается в эссе «Плодопеременное хозяйство», ряде глав «Болезни к Смерти» эстетик живет одним мгновением, а то время как этик пребывает во времени. Эстетик похож на сартровское бытие-в-себе, т.е. живет так, будто уже воплотил свое окончательное бытие и никуда более не стремится. Этик становится тем, кем он смог стать в силу того, что познает такие понятия, как долг, преданность, честь и т.д. Он создает себе строгие правила и принципы (в том числе моральные), ориента-

²⁸ Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора, ТИД Амфора, 2011. С. 660.

ция на которые позволяет ему расти над собой и погружаться в собственное существование. Экзистенциально важно чертой здесь является то, что этическая стадия предполагает выбор, усилие воли над собой в пользу какого-либо порядка.

С другой стороны, социально важной чертой фигуры этика является его направленность на сосуществование с Другим. При этом, делая выбор в пользу той или иной установки, этик, с одной стороны, обогащает своими принципами моральную жизнь в обществе, с другой стороны, пытается примирить ее со своей внутренней сущностью²⁹. В конечном итоге, этик включается в самые разные социальные отношения – брак, дружба, работа, гражданство – не потому, что подчиняется общественным нормам, а потому, что это становится выражением его индивидуальности³⁰. Следовательно, некоторый конформизм, наблюдаемый за эстетом, является выражением неординарности его личности, т.к. через разные социальные обязательства этик выражает свою внутреннюю свободу. Это субъективация через осуществление своего собственного выбора моральных ограничений.

Тем не менее, образ жизни этика тоже имеет свои изъяны. Величайшим открытием этика является то, что он понимает субъективность своих оценок различных моральных принципов, среди которых он осуществляет свой выбор. Это приводит к тому, что этик осознает свой главный недостаток – отсутствие убежденности в своем выборе и потенциальная возможность греховности своего образа жизни. Ему недостает некоего верификатора, который бы дал гарантию того, что выбор, осуществляемый им, является верным. В конце концов, этик приходит к переходному состоянию, который Кьеркегор обозначает понятием «юмор».

Юмор представляет собой признание своей ограниченности, а также противоречия, возникающего, когда человек встает на религиозный путь и осознает свою вечность. В работах датского мыслителя особо подчеркивается значение комического в становлении человека, т.к. комическое появляется там, где присутствует противоречивое, а на любой стадии жизни человек сталкивается с противоречиями³¹. Этик, находясь в ситуации понимания

²⁹ Ле Блан Ш. Кьеркегор. М.: РИПОЛ Классик, 2018. С. 107.

³⁰ Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора, ТИД Амфора, 2011. С. 306.

³¹ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. С. 550.

бесконечности и необъятного единства реальности, осознает тщетность попыток поиска истинного пути в своей жизни и ощущает всю несоизмеримость себя и мира. В такой ситуации ему остается только прийти к юмору как к механизму высмеивания своей ограниченности. В конце этого пути этик приходит к осознанию ущербности своего единственно верного инструмента – разума – и делает очередной выбор, но на этот раз в пользу веры.

Переход к вере знаменует собой третий тип субъективации по Кьеркегору – религиозный этап. В этом этапе главным контрольным механизмом в жизни индивида является не разум, способный создавать некоторые моральные установки, но некий Абсолют – трансцендентный и имманентный Бог. В отличие от фигуры этика, который ориентировался на общность правил поведения, нарушение которых каралось обществом или государством, верующий христианин ориентируется на исключительность своей связи Абсолютом. Такой тип личности избавляется от своей конкретности в пользу абстрактности, выражающей общечеловеческое. На этом этапе формируется очень сильный стимул для работы над собой, ведь теперь за каждый грех, совершаемый человеком, ответственен только он сам, и исправлять его должно не государство и закон, а человеческая внутренняя сущность. Кьеркегор настаивает, что чистая или всеохватывающая (нем. *Ubergreifende*) субъективность возможна только путем исследования вечного и индивидуального в себе, а это, в свою очередь, возможно только благодаря вере³².

Таким образом, вера становится главным субъектообразующим фактором человека, оставляя государство, общество и церковь за рамками истинного образа жизни. Он становится истинно экзистенциальным человеком – совершенным индивидом, лишенным себе подобных, но в то же время всеобщим человеком³³. Кьеркегор настаивает, что подлинное существование возможно только в качестве «единичного», т.е. только в собственном экзистенциальном существовании человек настолько отброшен к самому себе, что отношения с другими кажутся несущественными.

Главной причиной неправильной или отсутствующей субъективации, понимаемой Кьеркегором как процесс нахождения сво-

³² Кьеркегор С. Понятие страха. М.: Академический проект, 2014. С. 180.

³³ Лёвит К. От Гегеля к Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 506.

его истинного Я в этом мире, является грех. На любом из вышеуказанных этапов человек сталкивается с грехом, сущностью которого является отчаяние (или болезнь к смерти)³⁴. Единственным надежным средством от отчаяния является вера, с которой человек устанавливает связь только в религиозном типе субъективации.

Такая позиция вступает в прямое противоречие с классической моралью, которая строилась на убеждении, что человек понимает, что такое зло и что такое добро, и должен выбирать добро. В таком случае не объясняется ситуация, когда человек понимает, что такое добро, и одобряет его, но поступает все равно зло. Здесь Кьеркегор находит важную особенность веры, связанную с тем, что он не требует понимания, она требует воли, т.е. способности совершить усилие над собой и поступать не согласно разуму, а согласно вере. Это яркое противостояние картезианского и кьеркегоровского субъекта можно выразить иначе: Декарт отталкивается от сомнения и приходит к существованию с помощью разума, в то время как Кьеркегор отталкивается от отчаяния и приходит к существованию с помощью веры.

В более позднем «Заключительном ненаучном послесловии к Философским крохам» (1846) Йоханнес Климакус (псевдоним) знакомит нас с множеством понятий, легших в основу немецкой ветви экзистенциальной философии: «экзистирующий субъект», «экзистенция», «экзистенциальный», «экзистировать», «рефлексия-в-себе», «рефлексия-в-другом». Этот трактат становится точкой схождения всех предыдущих работ и нацелен на разрешение сложнейшей проблемы, возникающей внутри личности каждого человека – конфликт между эстетическим, этическим и религиозным основанием существования.

Подходя к проблеме экзистирующего субъекта, С. Кьеркегор разводит понятие абстрактного индивида (к примеру, гегельянца) и экзистирующего индивида (к примеру, пифагорейца), подчеркивая, что только второму свойственно понимание мира как постоянного становления, в котором невозможно мыслить непрерывно, в то время как абстрактное мышление подразумевает, что бытие и мышление суть одно³⁵. Любой грек в своем атараксии

³⁴ Кьеркегор С. Понятие страха. М.: Академический проект, 2020. С. 72.

³⁵ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». М.: Академический проект, 2012. С. 302.

стремится обратиться к своей собственной экзистенции, объединяя страсть и мышление, в то время как философ Нового времени захочет снять экзистенцию как проблему.

Экзистенция (конкретное мышление) понимается датским мыслителем как движение мыслителя в определенном мечте, в постоянно меняющемся мире, между полным существованием и несуществованием. Абстрактное мышление лишено мыслителя и пренебрегает всем, кроме самого мышления, строя логические, но иллюзорные конструкции навсегда запечатленного окружающего мира.

Экзистирование – это процесс складывания вокруг субъекта среды, где объединяются научное (абстрактное) мышление, упорядочивающее интеллигибельные элементы субъективности, и экзистенциальное (конкретное) мышление, отвечающее за воображаемую составляющую нашего мира³⁶. Человек не экзистирующий находится в плену видимости полноты мира и развивается односторонне, как, например, односторонне верующий не желает принимать мышление, или наоборот, в то время как экзистирующий человек развивается многосторонне, хотя только при таком развитии не будет находиться в плену иллюзий и будет осознавать неполноту бытия.

Экзистирующий субъект или субъективный мыслитель, по мнению датского философа, это диалектик, обращенный к экзистенциальному. При этом он достаточно эстетичен, чтобы придавать своей жизни эстетическую наполненность, достаточно этичен, чтобы ее регулировать и достаточно диалектичен, чтобы пронизывать ее мышлением³⁷. Таким образом, С. Кьеркегор, обновляя свои предыдущие сочинения, приходит к выводу о необходимости объединения всех трех стадий становления субъектом и рассмотрения их как трех аспектов экзистирующего субъекта.

Далее, как и в своей наиболее ранней работе «Страх и трепет», где истинное существование в своем стремлении к парадоксальной вере находится между временным и вечным, Йоханнес Климакус указывает, что экзистенция состоит из бесконечного и конечного³⁸. Если бесконечное – это бытие, а конечное – становле-

³⁶ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». М.: Академический проект, 2012. С. 339.

³⁷ Там же. С. 343.

³⁸ Там же. С. 383.

ние, то человек вынужденно оказывается на стыке двух сосуществующих измерений. Абстрактное мышление через опосредование рассматривает мир просто, выражая, к примеру, мысль о том, что человек имеет предрасположенность к добру и злу. Конкретное мышление рассматривает мир как становление, но человек не может одновременно становиться добрым или злым.

Если вынуть человека из мира бытия и поместить его внутрь существования, то его эстетические толкования о мире не смогут указать путь к подлинному становлению. К познанию самого себя С. Кьеркегор выдвигает строгий экзистенциальный принцип «*unumquodque, omnes*» – «познав одно, познаешь все». Если вся диалектика находится вне человека, то мы имеем дело с эстетическим толкованием абстрактного мыслителя. Если диалектика направлена на утверждение самого себя, то мы имеем дело с этическим толкованием абстрактного мыслителя.

С другой стороны, напротив этого есть два способа экзистенциально-конкретного мышления. Во-первых, это случай, когда диалектическое мышление обращено внутрь себя самого в самоуничужении перед Богом, тогда мы имеем дело с религиозностью. Во-вторых, ситуация, когда диалектическое мышление доводит человека до края экзистенции, обрывая вообще все связи с временным, тогда это парадоксально-религиозное мышление, являющееся абсолютно величайше возможным для человека³⁹.

В целом, С. Кьеркегор в этой работе выравнивает некоторые постулаты «Философских крох» и «Стадий жизненного пути», возвращаясь к истокам своего мышления времен «Страха и трепета». Недаром в одной из глав этого труда есть надпись «Исследование уходит скорее назад, чем вперед». Несмотря на подробнейшие описание диалектических проблем становления субъектов, в действительности книга нацелена на решения вопроса о том, как стать подлинным христианином. Религиозное мышление единственно верно в вопросах преодоления отчаяния путем парадоксального принятия бытия Бога.

Анти-Климакус (другой псевдоним) стал автором следующей крупной работы С. Кьеркегора – «Болезнь к смерти» (1849). Это религиозный трактат как нельзя лучше описывает всю глубину диалектики отчаяния и обзорекает разновидности греха. Религи-

³⁹ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». М.: Академический проект, 2012. С. 552.

озной основой работы стала Евангельская притча о воскрешении Лазаря. Различение смерти и болезни к смерти, т.е. состояния недуга, предельного отчаяния души и страха перед грядущей смертью, становится ключевым в вопросе, касающемся смысла воскрешения Лазаря Христом. Только христианин может обладать храбростью, достаточной для того, чтобы решительно бороться со страхом смертельной болезни.

Если отталкиваться от степеней отчаяния, то трехуровневая логика Кьеркегора (эстетик, этик и верующий) вновь сохраняется – он вводит три аналогичные фигуры: 1) отчаявшийся, не сознающий своего Я; 2) отчаявшийся, не желающий быть собою и 3) отчаявшийся, который желает быть таковым. Разница между ними тоже понятна: три стадии в предыдущих работах – эстетик, этик и верующий – имели своим критерием свободный выбор человека, но три стадии в этой работе имеют иной критерий – устойчивость человеческого духа перед страхом, который получает выражение в понятии смертельная болезнь. Как и было сказано в начале – амбивалентность понятий свобода и страх является фундаментом кьеркегоровской дуалистической метафизики.

Смертельная болезнь означает неспособность умереть, когда жизнь не приносит никакого счастья и не дает последней надежды на избавление от этого недуга, т.е. не дает надежды умереть⁴⁰. В таком случае, отчаявшийся субъект, не сознающий своего Я, – это самая низовая точка понимания себя и, следовательно, осознания страха. Я – это отношение себя к самому себе, но на этом уровне осознания Я еще не знает самого себя и, следовательно, не способно прийти к равновесию в отношениях с самим собой и к покою. Это отчаяние от абсолютного незнания и страха перед неведомым и Ничто.

Отчаявшийся, не желающий быть собою является субъектом, который сумел осознать наличие своего Я и смог, в отличие от животного, построить отношения с самим собой. Однако и он не может избавиться от отчаяния и, поверив не более чем на мгновение в свое спасение от страха, он уже не желает снова становиться собой. К примеру, человек решил, что, став Цезарем, он сможет стать тем, кто не знает отчаяния. Однако, не сумев стать таковым, он уже не может отступить – теперь он уже не свое истинное Я, которое захвачено отчаянием, и не Цезарь, который

⁴⁰ Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М.: Академический проект, 2019. С. 34.

смог бы спасти его от отчаяния. Это и есть разновидность отчаяния, болезнь к смерти – состояние предельного нежелания быть самим собой или состояние желания отказаться от себя, но само по себе это состояние к смерти не ведет. Тем не менее, этот субъект еще не постиг настоящего отчаяния в той же мере, в какой не достиг подлинного существования.

Фигура отчаявшегося, который желает быть таковым, напоминает нам религиозную стадию и описывает субъекта, который находит полную гармонию своего Я в отношениях с самим собой и способен преодолеть страх и отчаяние. При этом преодоление страха или отчаяния не означает победу над ним. Напротив, принятие отчаяния как части вечного Ничто и стремление стать своим настоящим Я – единственный способ не стать по-настоящему отчаявшимся. В этом Кьеркегор усматривает парадокс и противоречие – отчаиваться, отчаявшись в желании быть самим собой. Человек, становясь субъектом, т.е. самим собой, вынужден смириться с тем, что сила Творца непреодолима, а значит, нельзя сделаться тем, кем хочет сам человек. Я вынуждено принять себя отчаявшимся и только в этом сможет преодолеть отчаяние по подлинному себе и тем самым справиться с болезнью к смерти, прийти к избавлению от страха⁴¹.

Завершающим жизнь фигуры Анти-Климакуса и последней работой С. Кьеркегора станет трактат «Упражнение в христианстве» (1850), где единственным рецептом исцеления от «смертельной болезни» станет умение и готовность принять Христа, несмотря на любые возмущения интеллекта или моральные принципы. В этой работе С. Кьеркегор совершает переход от ветхозаветной веры Авраама к христоцентричности и более концептуальному термину – современность Христу (со-пребывание с Христом). В остальном, мы видим в этой работе растущие антицерковные тенденции, отрицающие всякую межчеловеческую общность в вере и крайний индивидуализм в сакральности веры каждого человека как субъекта.

С философской точки зрения, понятие «современность Христу» является развитием концепта повторения, являющегося, как уже было отмечено, коренным понятием Кьеркегора еще с начала 1840-х гг. «Религиозное движение, совершаемое силой абсурда», противопоставленное античному анамнезису, предполагает два

⁴¹ Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М.: Академический проект, 2019. С. 36.

шага: становление самим собой и свободный выбор Христа и следование за ним. В такой современности Христу, – настаивает датский мыслитель, – необходимо упражняться, осознанно делая экзистенциальный выбор: приостанавливая эстетическое или этическое, выбирать религиозное. Важно отметить, что до этой работы у него не было элементов неких практик, с помощью которых возможно духовное преображение, однако и здесь нет никакого, похожего на труды И. де Лойолы, систематического трактата о духовных практиках.

Однако в теоретическом плане есть новшества. Вслед за понятиями «абсурд» и «парадокс» вводится понятие «соблазн», обладающее двумя формами. «Не-сущностный соблазн» касается ситуаций земной жизни, в то время как «сущностный соблазн» – Христа как Богочеловека. Соблазн заменяет собой и сомнение, и отчаяние. Теперь, говоря об истинно верующем субъекте, С. Кьеркегор задает только один диалектический вопрос – хочешь ли ты веровать или хочешь соблазниться? Соблазн понимается как негативное определение веры и представляет собой классический образец кьеркегоровской логики парадокса⁴². Вера не была бы возможна без соблазна верить, а значит, и о подлинно верующем субъекте не может вестись и речь вне проблемы его возможной ложности. Примечательно, что идея соблазна не будет раскрыта ни в немецкой, ни во французской ветвях экзистенциальной философии.

Резюмируя вышесказанное, можно выделить следующие основные идеи С. Кьеркегора о проблеме субъекта в его экзистенциальной аналитике. Во-первых, датский философ предлагает проект становления человека, который проходит несколько стадий с помощью «прыжков», что напоминает христианское учение о лестнице совершенства, несвойственное теории субъекта. Все его творчество пронизано движением эстетика–этика–религия, но в завершающей фазе творчестве он принимает подлинность субъекта только на религиозной ступени развития человека.

Во-вторых, критика Кьеркегора направлена на категорию субъекта в том виде, в котором он складывался в рамках Декарт–Кант–Гегель и, поскольку своей целью ставил возвращение к истинному христианству, в первую очередь предлагал новое соот-

⁴² Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 372.

ношение между человеком и моралью, основанное не на силе рационального разума, а на иррациональной вере. В этом вопросе он проходит путь двойного отрицания: сначала он отрицает рационализм в его спекулятивном, гегелевском варианте, а затем иррационализм в его богословском, католическом варианте. Более поздние толкования С. Кьеркегора ближе всего к строгому лютеранству и оформлены философскими концептами самого датского мыслителя.

В-третьих, становится ясным, что вера и сопутствующая ей воля – единственные факторы становления человека субъектом. Независимо от того, рассматривает С. Кьеркегор «религиозную стадию» или «отчаявшегося, который желает быть таковым», или «истинно верующего современному Христу», он всегда говорит о необходимости принять веру как абсурд, парадокс или соблазн. Последнее, впрочем, может рассматриваться и как вариант диалектики «Соблазн–Вера», заменяющую собой противопоставление «Сомнение–Вера», встречающуюся в ранних работах. Воля нужна человеку для того, чтобы преодолевать заостренность какой-либо стадии своего духовного развития, поскольку датский философ не верит в эволюционное достижение подлинного существования. Воля необходима человеку для того, чтобы смочь совершить экзистенциальный выбор (прыжок) и порвать со всем, что его связывало с прошлой жизнью (например, в стадии эстетика или этика).

Таким образом, идеи датского мыслителя отчасти вписываются в философский и теоретический срез концепции субъективации М. Фуко, и только отдаленно совпадают с идеями новоевропейской концепции субъективности. Однако обнаружить какие-либо конкретные упражнения в стиле фукодианской «культуры себя», как у Эразма Роттердамского или И. де Лойолы, не представляется возможным. Последовательных практик, способствующих переходу человека на новые стадии субъективности, и не могло быть, поскольку в центре кьеркегоровских рассуждений был помещен, помимо прочего, концепт прыжка как качественного и резкого слома формы существования человека, не позволявшего принять идею постепенного преобразования субъекта.

Иррационализм, этикоцентризм (получивший предельное выражение в вере), антисоциальность и антиклерикальность – отличительные черты его взглядов. С одной стороны, Кьеркегор, как и

Ницше, знаменует собой конец эпохи романтизма, ведь эстетическая возможность романтиков становится для него главной экзистенциальной проблемой⁴³. С другой стороны, несмотря на то, что последний явно выстраивает модель религиозной (или христианской) субъективности, религиозная основа его мышления заинтересует его интерпретаторов XX в. в гораздо меньшей степени, нежели его концепты, с помощью которых экзистенциалисты начнут исследовать человека как субъекта: экзистенция, экзистирование, рыцарь веры, повторение, страх и ужас, конечно и бесконечное в существовании, прыжок, парадокс, абсурд, отчаяние, соблазн.

⁴³ Арендт Х. Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание, тоталитаризм. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. С. 129.

ФЕДОР ДОСТОЕВСКИЙ

Биография Ф.М. Достоевского прямым образом повлияла на формирование экзистенциального характера его произведений. В первую очередь на нем отразилась смерть отца, из-за чего его всю жизнь преследовало чувство вины. Во-вторых, его собственное здоровье, отягощённое эпилепсией и неврастенией и ухудшающееся с годами, постоянно ставило его здоровье в пограничную ситуацию. В-третьих, перипетии судьбы, связанные с четырёхлетней каторгой, жизнью в Сибири, неудачным браком и страстью к азартным играм, сближали его с миром неудач, провалов, часто ярко демонстрируя ситуации, в которых человеческая природа проявляла себя самым неприглядным образом.

Безусловно, сам Достоевский не является философом в прямом смысле этого слова, но диалектика идей воплощается у него в столкновениях и встречах различных героев. На этом настаивает В.В. Зеньковский, но иным образом рассуждает Ж. Делез. Вообще, если мы обратимся к французскому мыслителю, который очень любил творчество Достоевского, то не сможем не согласиться, что русский писатель является философом не самого последнего порядка. Что, по мнению Делеза, представляет собой философия? Три элемента: префилософский план, профилософский персонаж и философские концепты⁴⁴. К первому у Достоевского относится план, заключающийся в построении ответа на критический вопрос – если Бог есть (в чем сам Федор Михайлович не сомневался), то что конкретно это значит для человека и зависит ли от этого жизнь человека вообще? Ко второму элементу философии, т.е. к философскому персонажу, у Достоевского относится множество ключевых персонажей его романов, о которых будет сказано далее. Третий элемент, наименее проработанный у русского писателя, заключается в последовательном развитии концепта «подпольного человека».

В своих лекциях по русской литературе Набоков проводит анализ психических заболеваний героев Достоевского, среди которых упоминает эпилепсию (князь Мышкин в «Идиоте», Смердяков в «Братьях Карамазовых», Кириллов в «Бесах» и Нелли в «Униженных и оскорблённых»), маразм (генерал Иволгин в «Идиоте»), истерия (Лиза Хохлакова в «Братьях Карамазовых»),

⁴⁴ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009. С. 88.

Лиза Тушина в «Бесах», Катерина Ивановна в «Преступлении и наказании»), психопатия (Ставрогин в «Бесах», Раскольников в «Преступлении и наказании», Иван Карамазов в «Братьях Карамазовых») ⁴⁵.

Набоков защищает очень важную мысль, касающуюся всех персонажей Достоевского – они не меняются. Действительно, подобно тому, как и Кафка через 50 лет, Достоевский – мастер погружения своих готовых концептуальных персонажей в некоторые ситуации, которые раскачивают их в процессе принятия решений о своем выборе и дальнейших поступках. В этом смысле, именно за концепцию выбора Сартр так будет восхвалять Достоевского и развивать ее в своих литературных философских трудах.

Если же говорить об эволюции творчества Ф.М. Достоевского, то следует согласиться с Л.И. Шестовым, который пишет, что литературная деятельность Достоевского может быть разделена на два периода, где первый начинается «Бедными людьми» и заканчивается «Записками из мертвого дома», а второй начинается «Записками из подполья» и заканчивается речью о Пушкине ⁴⁶. «Записки из подполья», написанные русским писателем после ссылки на каторгу, представляют собой произведение-водораздел, после которого он уже не вернется к классической идеалистической концепции человека.

«Записки из мертвого дома» (1862), наполненные пережитыми самим Достоевским тяготами и унижениями, во многом являются отправной точкой именно экзистенциальных порывов в его творчестве. Осужденным преступникам, с которыми ему приходилось иметь дело, было присуще не только чудовищное зверство, но и некоторые признаки человечности. Сочетание крайнего эгоизма и некоторой морали в душе каждого русского человека – первый шаг на пути концептуального развития диалектики добра и зла в его работах. Именно после Сибири начали созревать основные философские и экзистенциальные идеи Достоевского – спасение через грех и покаяние, страдание и смирение как высшие ценности, непротивление злу, отстаивание значения свободы воли.

⁴⁵ Набоков В. Лекции по русской литературе. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. С. 171.

⁴⁶ О «перерождении убеждений» у Достоевского // Шестов Л.И. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. М.: Академический проект; Культура, 2020. С. 202.

«Записки из подполья» (1864) показывают, что великий русский писатель переживает то, что называет перерождением убеждений. Идеалы, которым он отдал свою молодость, предали его доверие, и он стремится показать, насколько далеко он ушел от идеализма в сторону повседневщины: «Я скажу, чтобы свету провалиться, а чтоб мне чай всегда был». «Записки из подполья» вводят в философию Достоевского концепт «подпольного человека», или «подпольного субъекта», обозначающего циничного, аморального и безнародного (беспочвенного) человека, чье существование вынесено за пределы любой культуры и ценностей. Заявленный в этой повести концепт «подпольного человека», который в дальнейшем послужит передаточным механизмом от идей Ф. Ницше к идеям Л. Шестова, органично продолжается в романах «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы» и «Братья Карамазовы» и т.д.

В романе «Преступление и наказание» (1866) мы встречаем три важные фигуры: Раскольников, который по неизвестным причинам убивает старуху и ее сестру, что сближает его поступок с концепцией парадокса; следователь, представляющий собой образ справедливости и настигающий преступника, который в итоге вынужден сознаться в содеянном; и проститутка, своей любовью приводящая Раскольникова к некому духовному перерождению.

Безусловно, фигура субъекта здесь – Раскольников, которому Достоевский навязывает проблему выбора. Мы наблюдаем погружение главного героя в две экзистенциальные ситуации: бедность и нравственные законы, диктуемые обществом. Здесь же видна нищезанятая проблема толпы, подчиняющейся установленным нравственным законам, и аристократии, способной обрести свободу путем установления своих личных законов. Вспоминается и Ньютон, чья открытия достойны даже жертв среди толпы, и Наполеон, посмеявшийся взять власть в свои руки, но так или иначе, автор показывает нам то, как добродетельный человек превращается в тирана-властолюбца.

Следующая важная экзистенциальная проблема Раскольникова – и это частый прием данного писателя (будет повторяться у Рогожина в «Идиоте» и у Смердякова в «Братьях Карамазовых») – неизбежный душевный ад преступника, осознание вины и внутренние страдания, которые в одиночку к искуплению не ведут. Достоевский всегда вводит экзистенциальную тему совмест-

ного бытия – чувство вины должно быть вынесено на суд общества, страдания должны быть показаны на людях, а позор должен быть вынесен на глазах у любимых или ближних.

Проблема убийства чрезвычайно запутана благодаря любви Достоевского к детективным интригам. Автор хочет убедить нас, что Раскольников, будучи добродушным молодым человеком, способным к сопереживанию и самопожертвованию, убивает старуху-процентщицу, чтобы избавить свою семью от бедности, и в частности – помочь своей сестре.

Тема христианского Бога, близкая религиозному экзистенциализму, раскрывается в четвертой части романа, где под одной крышей сходятся убийца, блудница и книга Нового завета. Однако и здесь Раскольников не раскаивается, потому что не чувствует, что он виноват. Достоевский намеренно вменяет ему вину, чтобы показать, насколько он заброшен и одинок, насколько оторван от остальных людей. К кому может пойти оторванный от всех человек? Только к Соне Мармеладовой, такому же раздавленному и отверженному всеми существу. Увидев Евангелие (книгу, с которой Достоевский все четыре года каторги был близок), он просит прочесть про воскресение Лазаря, знаменующее собой всемогущество творящего чудеса. Чудеса выше законов морали – это основная идея этой сцены.

Таким образом, основная задача этого романа заключалась не в том, чтобы выявить связь между нарушением законов и неизбежно следующей за этим карой, а попыткой показать, что святое Писание, с вырванными оттуда этическими учениями и отвлеченными идеями, не поможет субъекту в становлении. Как Соня, так и Раскольников ищут своих надежд в чудесном воскрешении Лазаря потому, что известная «религия в пределах разума» не работает. Не рациональная и понятная мораль Писания дает инструменты для того, чтобы человек стал субъектом, а чудо, которое никто не понимает, но которое только отчаявшиеся могут разделить друг с другом.

«Игрок» (1867) развивает представление Достоевского о подпольном человеке и добавляет крайнюю антиномичность своих персонажей, доводя их практически до шизофрении. В каждом человеке утверждается сосуществование многих личностей, несводимых друг с другом. Главный герой этого романа является ярчайшим примером этого нового подхода Ф.М. Достоевского к

разработке своих концептуальных персонажей, которая получит свое окончательное оформление в «Братьях Карамазовых».

Главный герой Алексей признается в противоречивых чувствах к Полине, ведь, испытывая к ней чувство любви, он при этом хочет ее избить или изувечить, но все что ему остается – быть ее рабом, получая единственное доступную роль в отношениях с ней. Сама Полина, при этом, также испытывает к нему полярные чувства – наряду с ненавистью к Алексею она любит его и старается о нем заботиться. Более парадоксально выглядят ее отношения с французом Де-Грие, с которым у нее схожие противоречивые отношения, ведь она равнодушна к нему, даже когда понимает, что он ее обманывал и хотел заполучить наследство бабушки.

Отчаявшись в своем желании отомстить Де-Грие, она приходит к Алексею. Два человека с неосуществимыми мечтами объединяются: он – в своем желании заполучить любовь Полины и убрать Де-Грие, она – в своем желании отомстить французам. Однако оказавшись на коне и выиграв двести тысяч франков, меняется как сам Алексей, так и Полина. Он ощущает власть над окружающими людьми и над жизнью вообще и хочет продлить свое чувство господства. Она, отказавшись от его денег, начинает видеть в нем такого же подлеца, как и Де-Грие, и швыряет деньги в лицо Алексею. Он обретает власть над миром и теряет зависимость от Полины, а она, наоборот, теряет власть над миром и становится зависимой от Алексея. «Абсолютный произвол и абсолютное рабство оказываются для героев Достоевского двумя сторонами одной медали, они диалектически переходят друг в друга. Полина, пытаясь показать свое господство над Алексеем и свой произвол, в итоге демонстрирует свое рабство; Алексей, наоборот, подчиняясь Полине, показывая свое рабское подчинение ей, в итоге этой истории оказывается единственным по-настоящему свободным человеком среди всех героев романа, поскольку только он, не считаясь с последствиями и пренебрегая сословными и иными предрассудками, отстаивает свое человеческое достоинство и свое право говорить на равных с кем угодно»⁴⁷.

⁴⁷ Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 305.

В своем анализе этого романа И.И. Евлампиев пишет, что модель субъекта главного героя похожа на «человека без свойств» Р. Музиля. В некотором смысле это так и есть, ведь Алексей отвергает все традиционные ценности и нормы, но при этом его в равной степени сложно назвать моральным человеком или аморальным. Он не обладает ни четкой жизненной целью, ни наполняет свою жизнь каким-то осознанным смыслом. Избавившись от любви к Полине, он полностью раскрывает свою сущность во фразе «Что я теперь? Zego», но даже и теперь сложно сказать негативная эта оценка или нет. С одной стороны, подобная пустота субъекта может быть оценена как негативность, напоминающая французскую содержательную пустоту, о которой Алексей будет рассуждать далее, а с другой стороны, пустота Алексей выглядит как преимущество, позволяющее перестать быть марионеткой и обрести начало подлинного, чистого существования.

В романе «Идиот» (1869) мы наблюдаем самого положительного концептуального персонажа – князя Мышкина – сравнимого по своим добродетелям с Христом и обладающим глубочайшей духовной мудростью и сильнейшей эмпатией. Все, что происходит с этим персонажем на протяжении этой книги, – ярчайший пример экзистенциального столкновения, несколько своеобразного, наивного, но при этом не обозленного, субъекта с миром.

Весь роман пропитан двойственностью, страсть к которой обнаружилась Достоевским еще в «Игроке». Князь Мышкин, будучи, безусловно, главным действующим лицом, имеет двойника в виде Рогожина, и именно их диалектическое противостояние будет главным в романе. В целом же мы наблюдаем развитие Мышкина как персонажа-концепта по двум осям: отношения соперничества с Рогожиным, отношения сотрудничества с Настасьей Филипповной.

Первая линия отношений прослеживается с самого начала романа, где Мышкин и Рогожин сидят друг против друга в вагоне поезда. Главный герой амбивалентен, и двойственность его личности обозначена даже в имени и фамилии. Лев Мышкин – кошка и мышка, хищник и жертва. По схожей аналогии разработан и его двойник – Парфен Рогожин, что порфира является богатой мантией монарха, а рогожа – грубой тканью из мочала. Помимо этого автор романа дает нам и множество других противопоставленных черт этих двойников – финансовое положение, манера одеваться,

внешность и др.

Рогожин – ранний прототип Дмитрия, старшего брата Карамазова, в то время как Мышкин – смесь Ивана и Алеши. Отсюда вытекающие противоречия: первый рвется к некоторому своеволию, не смиренен и стремится к свободе, «мнителен и ревнив» (образ широкой русской души); второй – смиренный, чудаковатый, тихий и добрый (образ христианской добродетели). Этими противопоставленными чертами они будут обмениваться, как только обменяются крестами и станут духовными братьями, после чего первый становится более спокойным, а также перенимает бледность лица Мышкина, а второй – более эмоциональным, что будет ощущаться и в самом повествовании романа и также перенимает рогожинское «вскричал» или «воскликнул».

По ходу романа оба героя перевоплощаются и становятся ближе друг другу, они практически образуют одного субъекта в двух лицах. К моменту убийства только князь является средством к духовному перерождению Рогожина, а Рогожин для князя – брат, которого, согласно христианским идеалам, надо простить. Результатом развязки романа для Рогожина стало безразличие к жизни, а для Мышкина – сумасшествие. Рогожин становится субъектом, вновь напоминающим «человека без свойств» – потеряв любовь и братские узы, он становится опустошенным, в то время как князь Мышкин и вовсе не выдерживает своего становления субъектом, поскольку от столкновения с подлинным миром его не могла спасти даже христианская вера.

Вторая линия отношений, с Настасьей Филипповной, несколько парадоксальна, поскольку сам этот персонаж непомерно двусмысленный – порядочная женщина, обнаружившая себя в отношениях со старым развратником. Набоков пишет, что отношения князя Мышкина и Настасьи Филипповны обладает скрытой параллелью, напоминая нам отношения Христа и Марии Магдалины⁴⁸, где каждый из них старается спасти другого и привести к некому духовному спасению. В конечном итоге, мы видим, как Настасья Филипповна не может справиться со своими желаниями; разрывая отношения с Мышкиным, она уезжает с Рогожиным, и дальше ее падение продолжается. Все это приводит к убийству, совершенному Рогожиным, который, с точки зрения

⁴⁸ Набоков В. Лекции по русской литературе. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. С. 207.

психического здоровья, являлся самым нормальным персонажем с самого начала произведения.

В романтических отношениях князя Мышкина встречается также Аглая – не менее интересный персонаж, поскольку является своего рода ищущим субъектом, которая сама не может сформулировать чего она хочет, но однозначно знает, чего не хочет от окружающего мира. В хайдеггерианской интерпретации Аглая обладает личным бытием, преодолевшим молву и укрепившимся в своем любопытстве. Об этом говорит то, как она общается с Мышкиным, понимая, что окружающие люди «не стоят вашего мизинца, ни ума, ни сердца вашего». Это отнюдь не похвала, это признание личного бытия Другого и признание того, что мир, окружающих их обоих – это мир пересудов, обманов и интриг, ведущих ни к чему и являющихся неким прикрытием подлинного мира. В конечном итоге ни Настасья Филипповна, ни Аглая не становятся духовными проводниками Мышкина или его романтическим интересом, и они не влияют на его субъективацию.

В итоге князь Мышкин не выдерживает борьбы с Другими и с теми ситуациями, в которые его погружает жизнь. Швейцария, в которой он провел юность и где проходил лечение, напоминает подлинное бытие в одиночестве, где духовное состояние находится в порядке, а все события романа – попытку субъекта пробиться к Другому, т.е. к совместному бытию с другими субъектами, но сопротивление мира настолько велико, что это заканчивается трагедией личного бытия самого князя Мышкина, ведь его вновь волнует болезнь, символизирующая кьеркегоровскую болезнь к смерти.

«Бесы» (1872), как известно, описывают политические события, связанные с революционным движением, получившим развитие в конце 60-х гг. XIX в. В этом романе, пожалуй, более чем в других, Достоевский максимально расширяет свою излюбленную тему – унижение человеческого достоинства. Это видно на протяжении всего романа, с самого его начала, но своей кульминации эта тема достигает в сцене в гостях у Варвары Петровны, где собрались все персонажи. Скандалы и оскорбления, которые заканчиваются ничем, являются главными формами их взаимодействия.

Концепция события у Достоевского чрезвычайно интересна и проистекает она, скорее всего, из того обстоятельства, что сам

Достоевский не любит художественно продумывать физический мир, в котором оказываются все его персонажи: внешность последнего описывается единожды и более не уточняется, окружающий мир задается только в начале сцены и т.п. В отличие от Толстого или Чехова, Достоевский всегда погружает нас в духовные ситуации, в ходе которых ему хочется исследовать болезни человеческой души.

Это произведение немного выбивается из общей колеи других романов, поскольку в нем обнаруживается меньше диалектики и больше последовательного развития каждого персонажа, которые на протяжении всего романа воплощают некие идеи. Этот социально-политический первоначально роман не был нацелен на анализ эволюции человеческого существования через моральные противоречия, но стиль рассуждений Достоевского в нем все равно выдержан. Верховенский, Ставрогин, Кириллов, Шатов – гораздо менее интересные персонажи, с точки зрения анализа их субъективации, чем герои иных романов, но элементы их характеров будут запечатлены и в более поздних работах.

Петр Верховенский представляет собой образ злостного нигилиста, не верящего ни в какие возвышенные ценности. Он хладнокровно планирует убийство Шатова, бросает своих соратников, цинично использует намерение Кириллова застрелиться, чтобы замести следы. Даже по меркам миров Достоевского это скорее некий антисубъект, существующий для того, чтобы принизить Другого, уничтожить мир и сохранить только свое Я.

Николай Ставрогин повторяет уже классическую для русского писателя модель «человека без свойств». Его любят женщины, и им восхищаются мужчины, но сам по себе он пуст и бесцелен. Он – центр всего произведения, но только потому, что исполняет роль зеркала, отражая идеи своего ближайшего окружения: Верховенского, Шатова и Кириллова. Сам он этих идей не разделяет и не желает искать даже некий синтез. Ему просто не на чем строить свою собственную субъективность. В ходе повествования мы узнаем многие факты из жизни Ставрогина и их влияние на жизнь других людей, под весом собственной пустоты он совершает самоубийство.

Алексей Кириллов, вероятно, один из двух двойственных субъектов этого произведения, демонстрирующий неподлинное сочетание двух начал. В нем борются вера и безверие, что в итоге

приводит к парадоксальной идее – Бог мертв, а человек может доказать, что он свободен от веры в Бога, только совершив самоубийство. Он обрывает свою жизнь после убийства Шатова и берет вину за то на себя по требованию Верховенского, тем самым опровергая собственные убеждения о наличии своей свободы.

Иван Шатов также двойственен, но в нем Достоевский пытается показать еще один способ становления субъектом человека с внутренними противоречиями. Будучи когда-то убежденным социалистом, он перешел в ряды верующих, хоть до конца так и не разрешил в себе вопрос веры. Был участником кружка Верховенского, но под влиянием Ставрогина решил его покинуть. Узнав об опасности собственной жизни, заявляет, что ценность ее ему не важна.

Таким образом, перед нами предстает двойственный, но положительный субъект. Будучи грубым и косноязычным, в отличие от петербургских интеллектуалов, ему близки универсальные, но наивные ценности добра и справедливости. Однако его очень легко соблазнить яркими идеями, бороться с которыми он не способен. С каким рвением и страстью он принимает пламенные идеи, с такой же решительностью он от них и отказывается. В итоге мы видим практически очередного пустого (или, скорее, разочарованного) субъекта, но только до тех пор, пока в сюжете не появляется Мария, которую он безмерно любит. В подготовительных заметках к «Бесам» Достоевский называет Шатова «новым человеком», ведь любовь и наивная радость от рождения ребенка наполняет его жизнь смыслом, и за таким человеком русский писатель видит будущее России.

В этом произведении мы видим целый перечень разных героев, представляющих собой разные ценности и способы формирования субъективности. Если Верховенский представляет собой некий антисубъект, т.е. человека, чья суть существования заключается в уничтожении других, а Ставрогин – просто «пустого субъекта», чье становление он сам прерывает своим же самоубийством, то Кириллов и Шатов все-таки предлагают нам две модели субъективации. Кириллов – субъект с навязанными извне идеалами, можно даже назвать его политическим субъектом, действующим несамостоятельно, в то время как Шатов символизирует простого, немного наивного человека, чья субъективация может принадлежать любым политическим воззрениям и взра-

щивать на универсальных моральных ценностях, однако все это не имеет значения без любви к Другому. Отчасти Шатов и Мария напоминают нам идею слияния двух братьев-субъектов в «Идиоте» – Мышкина и Рогожина, где духовное единение двух людей

«Братья Карамазовы» (1870), по мнению Набокова, считаются самым сильным детективным романом в творчестве Достоевского, в котором читателя пытаются втянуть в распутывание тайны и поиск убийцы⁴⁹. Если же посмотреть на эту работу с позиции философско-экзистенциальной, то нельзя не согласиться с утверждением, что диалектический метод в конструировании героев достигает здесь своего апогея – в романе невозможно найти ни одного значимого героя, который был бы от начала и до конца нравственно положительным или отрицательным.

К примеру, Федор Павлович, обычно воспринимаемый как отрицательный и неприятный персонаж в этом романе, отмечен самим Достоевским через старца Зосиму как двойкий субъект: и «дух нечистый заключен», и «в Бога верую». С другой стороны, сам старец Зосима рассказал свою историю о том, каким пьяницей и хулиганом он был в молодости, что избил своего денщика и вызвал на дуэль едва умевшего стрелять противника. В Зосиме мы видим откровенного «подпольного человека», который через страдания и понимание своего ничтожества может прорваться к подлинному существованию.

Ф.М. Достоевский не любит описывать окружающую среду своих концептуальных персонажей, как это делает Кафка или Толстой, но в этом романе даже название города – Скотопригоньевск – напоминает кафкианскую атмосферу замка, где каждый персонаж выполняет строгую функцию в своей заброшенности, пытаясь отыграть свою роль субъекта. К ключевым субъектам (или лишь аспектам одного субъекта – самого Достоевского) относятся три брата Карамазовых: Алексей, Иван и Дмитрий.

Младший брат Алеша – наиболее положительный персонаж, почти святой, и любовь к этому персонажу со стороны Достоевского видна также, как и любовь к князю Мышкину. Тем не менее, Федор Михайлович неоднократно показывает присутствие двойственности в характере Алеши, например, в беседе Алеши и Лизы в предпоследней книге романа. Своими откровениями Лиза

⁴⁹ Набоков В. Лекции по русской литературе. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. С. 215.

постепенно заставляет Алешу все больше соглашаться с ней и признавать, что такие же точно импульсы присутствуют и в глубинах его души: он признает, что видит сон, который свидетельствует о том, что в нем живет и Бог, и дьявол.

При разговоре с Дмитрием эта деталь всплывает особенно ярко, ведь старший брат прямо ему говорит, что он земной ангел, но не ангел небесный, а значит он, как и все люди, подвержен влиянию дьявола, просто он еще не раскрыл в себе эту половину. Для окончательного становления субъектом, т.е. чтобы настоящему стать человеком, Алеша должен открыть в себе и своего дьявола. Собственно говоря, это и происходит в конце романа, в уже упомянутой выше беседе Алеши с Лизой Хохлаковой.

Средний брат Иван становится косвенным соучастником преступления, поскольку, уезжая из города, попустительствует убийству. В нем угадывает двойственность иного плана – диалектика веры и безверия⁵⁰. Вопрос веры постоянно поднимается при этом герое, и Достоевский постоянно ставит именно через этого персонажа вопрос о Боге. Ивана чаще всего представляют как атеиста, хотя в разговоре с Алешей или со старцем Зосимой он признается, что Бога принимает, как и порядок, им установленный. Он весьма четко декларирует, что «если есть и была до сих пор любовь на земле, то ... единственно потому, что люди верили в свое бессмертие». И только в качестве гипотезы утверждается: «... уничтожьте в человечестве веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила». Иван вовсе не передает свои собственные убеждения, а лишь пронизательно констатирует опасность, которая поджидает современного человека в силу иссякания прежней наивной веры и возникновения и возможности безверия⁵¹.

Двойственность души Ивана старец Зосима подтверждает словами: «Идея эта еще не решена в вашем сердце и мучает его» или «В вас этот вопрос не решен, и в этом ваше великое горе, ибо настоятельно требует разрешения...». Двойственность веры переносится и на отношение к отцу, ведь, с одной стороны, он его

⁵⁰ Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 506.

⁵¹ Кантор В.К. Судить Божью тварь. Пророческий пафос Достоевского. М., 2010. С. 173.

спасает от Дмитрия, с другой стороны, дает Смердякову повод понять, что убийство он одобряет. Тем не менее, на протяжении романа мы видим двойственной борьбу «светлого» и «темного Ивана». И только будучи в Москве и вскрикнув (в душе) «Я подлец!», в нем побеждает светлый Иван, и все дальнейшее раскаяние и мучения его совести, решимость взять вину за убийство на себя и, наконец, его безумие – результат непростительной слабости, где он на мгновение уступил темной стороне своей души.

Старший брат Дмитрий предстает перед судом. Именно его на протяжении долго времени Достоевский подготавливает для роли убийцы, пытаясь убедить в этом читателей. Его образ преподносится нам как исключительно негативный: любит разврат, жестокость, рассыпается в подлых желаниях и постоянно совершает безобразные поступки. Важнейшая философская идея, носителем которой он является, выражается не в форме рационального рассуждения, а в форме поэтического мифа. Во время исповеди перед Алешей он использует стихотворение Шиллера, после чего изобличает себя как первобытного троглодита: «Не думай, что я всего только хам в офицерском чине, который пьет коньяк и развратничает. Я, брат, почти только об этом и думаю, об этом униженном человеке, если только не вру. Дай Бог мне теперь не врать и себя не хвалить».

Дмитрий выражает третью двойственность – ума и сердца. Неоднократно упоминаемая им радость – понятие более высокого порядка, чем присущая Алеше борьба между дьяволом и Богом. Радость выставляется Достоевским здесь как ощущение полноты бытия и сущность самой жизни – так Дмитрий получает оправдание своему образу жизни и пониманию подлинного существования. «Достоевский вовсе не считает, что сердце (иррациональное начало человека) выше ума (рационального начала); лучше всего, когда они дополняют друг друга. Но сердце все-таки является первичным качеством; именно в нем живет радость, и поэтому оно дает основание бытию и жизни, в отделении от него ум теряет опору и запутывается в бесконечных противопоставлениях и неразрешимых вопросах»⁵².

Итак, концепт субъекта в «Братьях Карамазовых» строится на

⁵² Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 521.

трех диалогических структурах: добро и зло, вера и неверие, ум и сердце. Подлинное существование возможно тогда, когда человек не только понимает, но и принимает наличие в себе двух противоречий. Судя по всему, старшинство братьев определяет и важность этих переменных в ходе построения человека как субъекта и подлинности его существования. В таком случае идея радости Дмитрия (сердце должно быть выше ума), идея бессмертия Ивана (Христос из поэмы о Великом Инквизиторе) и идея Бога (Алеша должен осознать и принять обе половины своей души) в целокупности являются ключевыми аспектами достижения полноты бытия. Субъектом может стать человек в полной мере осознавший и принявший эти три идеи.

Подводя итоги краткому анализу наиболее значимых романов Ф.М. Достоевского, можно условно обозначить его модель субъективности образом «перерожденного нигилиста». Очевидно, что в повестях или других романах мы сможем обнаружить ряд аспектов концепции субъектов, не указанных в данном тексте, но общая направленность идей русского писателя, касающегося его модели субъекта как «перерожденного нигилиста», достаточно четко выделяется на протяжении всего творчества и в ней угадывает три основных признака.

Во-первых, основной отличительной особенностью очерченной концепции субъекта у Достоевского является двойственность, проявляющаяся как в отношениях к сверхсубъекту (христианскому Богу), к общественной морали или к универсальным ценностям (добро и зло). Становление человека субъектом возможно только при принятии им двух антагонистических начал в себе – добра и зла, веры и безверия, разума и чувств. Человек, замкнувшийся на одном из этих субъективирующих факторов, не сможет обрести свободу, следовательно, не сможет достигнуть подлинности существования.

Во-вторых, человек всегда стремится к возвышению над Другим и над обществом, в чем угадывается ницшеанская воля к власти. Такой направленной к самой жизни, волей обладал Алексей из «Игрока», Рогожин из «Идиота», брат Дмитрий из «Братьев Карамазовых» и другие персонажи. Важно отметить, что у Достоевского, который обозначает подобную волю к власти как радость, находящуюся над добром и злом, не повторяется ницшеанский нигилизм. Подлинный Субъект стремится к возвышению

над моралью, обществом и Другим и делает это без Бога, но не отрицает и не «убивает» его, но всегда кристаллизирует свою субъективность вокруг некой универсальной ценности, даже если она не принимается никем. Это единственный способ, судя по размышлениям Федора Михайловича Достоевского, преодолеть в себе своего внутреннего «подпольного человека» (или его развитие – «человека без свойств», «пустого субъекта»), который живет в каждом из нас.

В-третьих, в самом начале анализа мы упомянули о том, что указанная Набоковым особенность в виде склонности большинства героев Достоевского к психическим заболеваниям имеет важное значение для его концепции субъекта. Князь Мышкин, Иван Карамазов или Алексей Кириллов – их примеры демонстрируют нам одну важную мысль русского писателя, заключающуюся в том, что не каждому дано стать субъектом в своей собственной жизни, и не каждый может подчинить *Другого* или мир в целом себе и своей воле. У каждого человека есть определенный предел, вступить за который он не сможет, хотя это будет его единственная возможность утвердить свою субъективность. Сумасшествие, в которое некоторые из героев погружаются, связано с первым обозначенным нами выводом – двойственностью, что не каждая личность способна экзистенциально пережить и принять в самой себе. Учитывая пересечение с рядом идей С. Кьеркегора и Ф. Ницше, можно быть уверенным, что русский писатель убежден, что мир предоставлен нам всем, но далеко не все в этом мире смогут утвердить свою субъективность и получить доступ к миру подлинного существования.

ФРАНЦ КАФКА

В творчестве Франца Кафки можно найти множество философских и религиозных сюжетов. Его новеллы и романы отличаются многослойностью и способностью окунуть читателя как в потаенные углы душевных переживаний героя, как это делал Ф. Достоевский, так и во всепоглощающую и уничтожающую бездну социального бытия.

Практически все произведения Ф. Кафки пронизаны вопросами экзистенциальной философии и являются ярчайшим художественным описанием места индивидуума в мире абсурда, парадокса и душевных переживаний человека, застрявшего между подлинным и неподлинным существованием. Большинство его текстов были написаны до того, как свет увидел ключевые работы К. Ясперса и М. Хайдеггера, но общеизвестно, что в своих дневниках Ф. Кафка часто ссылаясь и цитировал С. Кьеркегора, видимо, считая его философски ориентированным выразителем своих личных переживаний.

Помимо работ самого Ф. Кафки, существуют тексты, связанные с философской интерпретацией его литературного ландшафта, его биографии и глубинных замыслов. К наиболее важным аналитическим работам по Ф. Кафке хотелось бы отметить работы М. Брода⁵³, В.А. Подороги⁵⁴, В. Беньямина⁵⁵, Т. Адорно⁵⁶, М. Бланшо⁵⁷ и Ж. Делеза⁵⁸, а также отдельные замечания М.К. Мамардашвили, В.В. Набокова, А. Камю и Х.Л. Борхеса и др.

Многие из перечисленных авторов предлагали разные кальки, при наложении которых весь жизненный и творческий путь божьего писателя выстраивается в ряд логически связанных концептов. Общеизвестно, что М. Брод, ближайший друг и душеприказчик Ф. Кафки, предлагает теологически-символическое прочтение его работ, в то время как В. Беньямин и Т. Адорно прибегает к диалектико-герменевтическому анализу. В.А. Подо-

⁵³Брод М. О Франце Кафке. СПб.: Гуманитарное Агентство «Академический Проект», 2000.

⁵⁴ Подорога В.А. Парабола. Франц Кафка и конструкция сновидения. М.: Институт философии РАН – Культурная революция, 2020.

⁵⁵ Беньямин В. Франц Кафка. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013.

⁵⁶Адорно Т. Заметки о Кафке // Звезда. 1996. № 12. С. 120–140.

⁵⁷Бланшо М. От Кафки к Кафке. М.: Логос, 1998.

⁵⁸ Делез Ж., Гваттари Ф. Кафка: За малую литературу. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015.

рога основывает свою интерпретацию кафкианской мистики на идеи преобразования нереализованных сновидений в реализованные литературные текста, а Ж. Делез объясняет совокупность всего кафкианского творчества как набор сборок, состоящих из машины (проблемы произведения), высказываемого (образы в произведении) и желания (эксперимент, заложенный в произведении), которые конструируются с помощью особого (малого) языка, свойственного немногим экстраординарным писателям и имеющего революционный или даже разрушительный потенциал.

По мнению В.А. Подороги, все творчество Кафки базируется на концепции «вынужденной жизни», берущей свое начало в личной биографии самого автора и протягивающейся на жизнь всех персонажей в большинстве его произведений. Вся вынужденная жизнь Кафки состоит из невозможности, а конкретно в его жизни – страдания от того, что он вынужден делать то, что ему чуждо, в ущерб любимому занятию – литературе. Сны, которые обретают свою полноценную жизнь в его новеллах и романах, являются выходом из положения, в котором оказывается австрийский писатель.

Ярким примером стягивания реальности и сна является Грегор Замза, герой повести «Превращение», который проснулся жуком, но продолжает свое вполне человеческое существование. Иным примером является утверждение того, что стена строится, но при этом вера в то, что построить ее невозможно – еще один объективированный пример парадокса в повести «Как строилась китайская стена».

Можно сказать, что произведения Кафки представляют собой притчи, но Беньямин определил бы ее, скорее, как параболу, опираясь не на жанровые, а на топологические позиции. Эллипс, далеко соотнесенные центры которого предопределены, с одной стороны – мистическим опытом, а с другой – опытом современного жителя больших городов. Сердцем любого кафкианского произведения является бесконечность, разворачивающаяся между двух несовместимых полюсов. В этой бесконечности скрывается особенность любой притчи от Кафки – мудрость, заключенная в ней, в своем разворачивании оказывается абсурдом, а читатель оказывается подвешенным над пропастью бесконечно перетекающих смыслов притчи.

С другой стороны, складывается и иная амбивалентность – не-

зависимо от того, идет ли авторское повествование или размышления кого-либо из героев, повествование любого романа строится из описания действительности и комментария, который пытается эту действительность расшатать. Отсюда складывается принципиальная неразрешимость ситуации, в которой оказываются герои Кафки и образует то, что кьеркегоровское прочтение обозначает как парадокс, а беньяминовская трактовка называет подобный эффект – искажением бытия.

В многочисленных новеллах и нескольких романах Ф. Кафка поднимает несколько значительных экзистенциальных тем. В основном его интересует три темы, тесно переплетающиеся между собой: тема отношений главного героя с женщинами; тема борьбы главного героя с бюрократией или, в языке самого Кафки, с канцелярией; и, наконец, тема постоянной зависимости главного героя от каких-либо внешних сил.

Тема отношений с женщинами, безусловно, вытекает непосредственно из романтического опыта самого писателя, полного разочарований, неуверенности в себе и идеализации своих избранниц. В своих произведениях он уделяет достаточно внимания любовным отношениям и описанием не столько внешних, сколько внутренних качеств молодых девушек, часто характеризуя своих героинь загадочными, но в то же время порочными. Например, в «Отказе» (1908) Кафка очень подробно описывает ситуацию невозможности союза с женщиной, которая нравится, поскольку есть множество социальных критериев отбора «принца»⁵⁹. Судя по всему, герои Франца Кафки (всегда мужчины, реже – представители животного мира) должны проходить исключительно тот же опыт общения с прекрасной половиной человечества, что и сам автор: без серьезных последствий, под знаком сомнения и никогда не приводящих к положительному результату. Так, создавая своих героев как противоположность героям Ремарка или Хемингуэя, в творчестве которых мы тоже наблюдаем экзистенциальные нотки, Кафка хочет убедить себя и читателя в том, что субъективность не строится в паре или в браке, она всегда формируется в глубине одинокой жизни.

Вторая тема, интересующая божемского писателя, это постоянное противостояние героя и бюрократического мира. Можно было бы сказать, что он хочет противопоставить индивида и об-

⁵⁹ Кафка Ф. Лабиринт. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. С. 69.

щество, проводя естественную для того времени и широко обсуждаемую в любых интеллектуальных трудах, проблему соотношения индивидуального и социального. Однако, социальный мир в целом выступает у Кафки всегда как уже поглощенный абсурдом мир противоречий. Он всегда уже не правильный и уже не исправимый. Канцелярский мир – пристанище кажущейся рациональности и порядка, но для главных героев он всегда выступает противником, поскольку хочет своей чиновничьей логикой или моралью сломать логику или мораль героя.

Третья тема, часто пересекающаяся со второй, но не замыкающаяся в ней, связана с постоянным давлением на героя любого своего персонажа с целью избавления его от всяческой свободы воли. Желание поставить любого героя в зависимость и показать, как герой будет справляться с этим, – едва ли не главная идея каждого произведения Кафки. Так, к примеру, в «Решениях» (1913) он пишет, что «не придумано ничего лучшего, чем принимать все как есть»⁶⁰ и схожий сюжет будет заглавной темой «Процесса» и «Америки». Подчиниться тому, как мир уже существует, и отдать себя по власть чего-либо над индивидуальным – путь, на который немецкий писатель часто наставляет своих героев.

В наиболее раннем романе «Процесс» (1915) человеческая жизнь выступает под угнетающим символом судебного процесса, в котором человек оказывается втянут в водоворот противоречий следствия и который угрожает ему, совершенно лишая его возможности узнать, за что он обвинен⁶¹. «Процесс» наполнен многими лицами, которые являются проводниками Йозефа К. в этом мире и напоминают ему не только об абсурдности мира, но и о его собственном переживании бытия-с-другими как неподлинности.

Просыпаясь в своей квартире, Йозеф К. обнаруживает, что он арестован. Абсурдность ситуации, в которой он оказался, заключается в том, что все люди, так или иначе знакомые с главным героем, знают о происходящих событиях, но так же не могут подробно разъяснить суть. Кафка постоянно усиливает критику всякой социальности. К примеру, «бесцветные сотрудники банка», в котором работает главный герой, оказались среди тех, кто осуще-

⁶⁰ Кафка Ф. Лабиринт. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. С. 62.

⁶¹ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999. С. 59.

ствлял арест. Раньше он их даже не замечал. Или значимость его успешной карьеры и солидного положения расценивается со временем Йозефом К. как нечто незначительное и бессмысленное.

В конечном итоге, когда его приглашают на предварительное следствие, Кафка подчеркивает, часто и устами самого героя, насколько жалкими и убогими выглядит попытки выдать следствие за серьезное предприятие: вход в зал заседания проходит через бедные квартирки, документация больше походит на жалкие тетрадки, а аудитория, скорее, похожа на зал для представлений, где толпа то взрывается аплодисментами, то смеется над ним. Таков бюрократический мир Кафки, и главный герой – это субъект, помещенный в парадоксальный мир условностей, установленных обществом и подкрепленный попытками втиснуть абсурд в рациональные правила. Кафка хочет показать нам, как может ответить субъект на такой вызов извне.

Первый возможный ответ субъекта кроется в том, что Йозеф К. совершает сразу в этом зале – логика и разум подсказывают ему единственный верный метод, а именно декартово сомнение. Он обличает методы следствия, решительно пытаюсь покончить с этим наваждением, и высмеивает какие-либо обвинения в свой адрес, опираясь на логику. В ответ на это ему лишь обещают «последствия».

К такого рода последствиям относится скорое осознание главным героем того, что, несмотря на рациональные доводы и уверенность в невиновности, сам Процесс, в ходе которого его подозревают в преступлении, подтачивает его психическое здоровье. Тянущееся из глубин окружающего и непонятного мира, кьеркегоровское Нечто, скрывающееся под личиной этого Процесса, прячет от главного героя свою подспудную логику происходящего. Более того, главный герой видит, что он не один в таком мире – направляясь в канцелярию, он видит множество таких же людей, ожидающих чего-то за решетками: «Никто не выпрямлялся во весь рост, спины сутулились, коленки сгибались, люди стояли, как нищие». Сталкивается фигура субъекта и обвиняемого, рациональной логики и иррационального страха.

В разговоре с местным художником Титорелли читатель знакомится с некой трехуровневой структурой абсурдного мира, где пребывает главный герой «Процесса». Если предположить, что мир и субъективность строятся вокруг вины, т.е. три способа спа-

стись от суда: быть полностью невиновным и получить «полное оправдание», но такой способ жизни никому не удавался; «мнимое оправдание», при котором нужно лишь убедить множество судей в невиновности подсудимого и представить в суд поручительства от них, но это лишь временная мера, поскольку разбирательство можно возобновить вновь; и «волокита», которая подразумевает сам Процесс, т.е. постоянное общение с судьями и регулярное отслеживание канцелярских дел.

Первый путь предполагает доступ к подлинному миру, ведь не иметь за собой никакой вины и быть даже перед высшим и недоступным никому судом полностью оправданным – недостижимая цель, хотя и является единственным способом достичь абсолютной субъективности. Быть невинным значит стать субъектом. Второй путь предполагает некую intersубъективность, поскольку поручившись с Другим, а точнее с тем, кто может повлиять на статус вины, Я может стать мнимым субъектом, но никакого подлинного существования таким образом не добьется. Третий путь предполагает не столько договоренность с Другим, сколько смирение перед неизбежностью абсурда, но подчеркивает то, что тогда человеку придется играть по чужим правилам и стать субъектом-заложником абсурда.

Так главный герой движется по кругам своего процесса, затягиваясь в воронку странных и безликих процедур, и чем больше он стремится защитить себя, тем вернее вредит своему же делу. Все, кто встречается на пути главного героя, старательно и вежливо стараются помочь ему разобраться в деле, но ясными становятся только отдельные детали, в то время как общая картина происходящего становится все более абсурдной и запутанной. Так Кафка и водит кругами Йозефа К., сталкивая его то с адвокатом, который бездействует, то с флиртующими женщинами, общение с которыми не приводит к серьезным романтическим сценариям, но в итоге сводит со священником.

Разговор со служителем Церкви о Своде законов часто рассматривается как ключ к разгадке кафкианского замысла, по крайней мере, для этого романа. Эта сцена необходима для того, чтобы главный герой был окончательно склонен к третьему пути – пути волокиты, поскольку один из самых главных постулатов священника гласит, что «надо только осознать необходимость всего». Мысль эта сквозит на протяжении всей притчи о Своде

Законов, которую священник рассказывает Йозефу К.: сам свод законов неизменен, а толкования выражают только мнения тех, кого это приводит в отчаяние. Привратник в притче сам ничего не знает о недрах Закона, а возможно даже никогда не проникал в место, у ворот которого является привратником⁶².

Франц Кафка пытается показать нам, что и Закон из притчи священника, и Высший Суд в жизни Йозефа – никому не известная до конца инстанция. Вина, которую можно вменить кому-либо в сюжете притчи или в жизни главного героя, недоказуема и неопровержима, она – парадоксальна. Однако канцелярские дела и социальная жизнь не будут считаться с каким-либо парадоксом, а будет погружать всех членов общества в безвыходные ситуации, построенные на всеобщем самообмане. Быть субъектом означает понять то, что всякая вина или всякий суд – за пределы трансцендентного, а всякая тревога тянется из недоступного человеку Ничто.

Через год Процесс не заканчивается, но заканчивается история. Йозеф К. «умирает после какой-то пародии на суд на пустынной окраине, где два человека молчаливо казнят его; но мало того, что он умирает «как собака»: ему отводится еще и доля выживания – в стыде, навязанном ему бесконечностью преступления, которого он не совершал, обрекающего его на жизнь в той же мере, что и на смерть»⁶³.

Неоконченный роман «Америка» (1916) заслуживает отдельного внимания, ведь в нем описано множество ситуаций абсурда. Это недооцененный и очередной незаконченный роман, сотканный из нескольких фрагментов текста, написанных в разное время, продолжает развивать идеи более ранних работ и новелл. Первоначальное название романа – «Пропавший без вести» – совмещенный здесь с рассказом «Кочегар» и еще несколькими главами, звучал бы гораздо лучше, поскольку сразу сталкивает нас с концептуальным персонажем – «пропавшим». Карл Росман действительно напоминает нам и Йозефа К., и К., как по степени интенсивности своих взаимоотношений с другими действующими лицами, так и по ситуациям, неизменно ввергающих главного героя в заброшенность.

В целом, весь роман раздроблен на несколько этапов, в каж-

⁶² Кафка Ф. Процесс. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. С. 258.

⁶³ Бланшо М. От Кафки к Кафке. М.: Логос, 1998. С. 68.

дом из которых Карл Росман становится зависимым от других людей, навязывающих ему абсурдные правила существования. К этим этапам относится: жизнь в доме у дяди (сенатором Якобом), жизнь с двумя безработными (Робинсон и Деламарш), жизнь в качестве слуги у богатой дамы (Брунельда и Деламарш) и жизнь в качестве работника в Большом Театре Оклахомы.

Эта работа теснее всего связана не с темой отношений с женщинами или с темой бюрократии, а с проблемой зависимости главного героя от окружающего мира. Так, Карл Росман при знакомстве со своим состоятельным дядей сразу лишается возможности самостоятельно познакомиться с миром эмигрантской бедности и лично преодолевать трудности, с которыми «европеец сталкивается, попадая в Америку». С другой стороны, дядя всячески навязывает своему племяннику, как тот должен себя вести или чего делать не должен: не стоять на балконе, осматривая нью-йоркские будни; какие стихи или песни учить; как надо становиться трудовым человеком и не пропускать занятий английским и т.д. В конечном итоге сам же дядя отказывается покровительствовать своему племяннику, когда тот нарушил установленную дисциплину, и вручает Карлу долгожданную свободу вместе с чемоданом и зонтиком.

Познакомившись с двумя слесарями-механиками – Робинсоном и Деламаршем – Карл Росман сразу попадает в зависимость: предлагают подсобить ему тащить чемодан и помочь с устройством на работу, однако сразу же предлагают ему продать его любимый дорожный костюм, заставив отказаться от того, что хотя бы эстетически удовлетворяло Карла и вокруг которой могла выстраиваться его субъективность. В последующих приключениях главный герой не раз оказывается в ситуациях, где ему выпадает шанс самостоятельно определить свою судьбу, но всякий раз он вынужден подчиниться своим более старшим товарищам до тех пор, пока они сами не нашли повод от него избавиться. Только получив работу лифтера в гостинице «Оксиденталь», Карл Росман учится существовать вне бытия-под-надзором (как в случае с дядей) или бытия-с-другими (как в случае с Деламаршем и Робинсоном), но даже здесь мы видим, как старший швейцар указывает, что «весь обслуживающий персонал обязан беспрекословно мне подчиняться»⁶⁴, и главный герой сбегает, не обретя

⁶⁴ Кафка Ф. Америка. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. С. 241.

счастья и возможности найти себе применение на этой работе.

Поскольку завершение романа нам неизвестно, оно собрано Максом Бродом из некоторых набросков разных текстов, мы вынуждены рассматривать жизнь Карла Росмана фрагментарно. Если ситуация с Брунельдой и Деламаршем, у которых главный герой становится слугой, повторяет прежний тип отношений бытия-с-другими, то завершающий фрагмент изданного романа посвящен иной теме – столкновению с бытием-в-мире. Под миром Кафка подразумевает Великий театр Оклахомы – абстрактную сущность, похожую на сущности Процесса или Замка в других произведениях.

Тридцатистраничный отрывок, завершающий роман, посвящен последнему акту пребывания Росмана в Америке. Великий театр Оклахомы, в отличие от многих других загадочных сущностей в творчестве божемского писателя, не играет роли негативной сущности, напротив, как пишет Кафка «Мы всякому говорим – добро пожаловать»⁶⁵, т.е. этот загадочный театр позаботится о каждом, кому не безразлично собственное будущее, а если перефразировать – заботится о каждом, кому не безразлична собственная субъективность. Автор намеренно прибегает к образу позитивной бюрократии, знакомя нас то с начальником отдела найма, то с кабинетными канцеляриями, но всячески подчеркивает, что каждому в этом месте найдется дело, и всякого рады приветствовать. Карл Росман оказывается среди многих людей, ищущих именно такое место – прибежище для потерянных людей, которые хотели бы себя найти. Потерянные и рассеянные, даже сами для себя, субъекты, не просто так помещены в пространство большой Америки, ведь именно здесь каждый может построить свое будущее и устроить свою жизнь в соответствии со своим пониманием «стремления к счастью» (англ. Pursuithappiness). Но главный вопрос произведения, видимо, таков: как построить свое счастье, когда не знаешь, как оно выглядит?

Великий театр Оклахомы – это убежище для потерянного субъекта, абсолютно свободного, но лишенного всяческого понимания не только того, как построить собственное счастье, но и того, как построить собственную субъективность. Именно поэтому тут все рады, что их принимают без лишних проволочек на работу, дают им то, что сами они найти не могли. Главного героя

⁶⁵ Кафка Ф. Америка. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. С. 343.

настойчиво и детально просят сказать, кем бы он хотел работать, какие у него были стремления, на какую должность в театре Оклахомы он рассчитывал – и это именно те вопросы, от которых Карл Росман бежит, всячески юля и изворачиваясь при поиске ответов.

«Пропавший без вести» – предварительное название этого романа, указываемое Кафкой в своих дневниках – наименее законченное произведение, уступающее «Замку» и «Процессу» по своей композиционной строгости, но, возможно, даже превосходящее их по замыслу. Во-первых, эта работа близка к социально-критическому роману, где мы подробно можем изучить кафкианское (а значит, и парадоксальное) виденье глубин социальной жизни. Во-вторых, здесь используются приемы, как взятые из более раннего «Процесса», так и развернутые в более позднем «Замке». Проблему субъекта Ф. Кафка здесь также ставит в центр всех своих размышлений, пытаясь переосмыслить способности человека к построению своей субъективности (своего счастья, своего дела) в ситуации абсолютной свободы (в отличие от других произведений, где главный герой, как правило, находится в более стрессовой ситуации или даже в кризисе).

Наиболее поздняя из крупных работ Кафки – «Замок» (1922) – как нельзя лучше олицетворяет кьеркегоровский парадокс – принципиальную неспособность познать окружающий мир. С чем бы ни сталкивался господин К. в этом романе, он непременно наткнется на непреодолимые препятствия.

В «Замке» главный герой оказывается подавлен своевольным и жестоким господством самого Замка, к которому невозможно найти доступ, несмотря на все отчаянные попытки. С первых же страниц, где молодой человек К. устраивается на ночлег на постоялом дворе в Деревне, Замок вторгается в его жизнь, подтверждая, что сам главный герой – землемер, что его ожидают в Замке и что он вызван самим Графом.

Однако уже на утро, пытаясь попасть в Замок, герой обнаруживает принципиальную и абсурдную невозможность сделать это: главная улица не ведет, но всегда только приближается к Замку, а потом куда-то сворачивает. Через некоторое время, в телефонном разговоре с голосом из Замка, выясняется, что господину К. навсегда отказано в посещении Замка, однако он получает письмо, где сообщается, что К. принят на службу к владельцу

Замка, а непосредственным его начальником является староста Деревни. В попытках стать «своим» среди крестьян и не иметь никаких дел с чиновниками из Замка, господин К. начинает долгий путь авантюры с местными героями, которые выливаются у Ф. Кафки в две его основные темы.

Тема, связанная с философией существования, может быть обозначена как тема отношений господина К. и женщин. В отношениях с женщинами этот роман сближает Кафку больше с Камю, нежели с Кьеркегором: мы обнаруживаем главного героя в отношениях со своей новой любовницей уже через несколько десятков страниц романа. Буфетчица Фрида, тесно связанная с местным главой канцелярии Кламмом, быстро становится любовницей К. Несмотря на намерения пожениться, их отношения получают важную для главного героя оценку: господин Кламм – человек из Замка, а господин К. – «ничто, чужой и лишний человек».

Эта тема больного, подверженного страданиям или изгнаниям субъекта неоднократно будет встречаться, особенно во французском экзистенциализме и отчасти в американской литературе у авторов «потерянного поколения». Философский экзистенциализм после 1930-х годов все-таки будет нацелен на преодоление больного человеческого духа и на разработку некоей панацеи, чтобы личность могла стать субъектом, а не «чужим» как для самого себя, так и внутри межличностных отношений.

Вторая экзистенциальная тема этого произведения, вскрывающая абсурдность и бессмысленность, – это тема отношений господина К. и канцелярии с чиновниками. Как и в «Процессе» (1915) или в повести «Как строилась китайская стена» (1917) мы видим угнетающее господство общества, власти и бюрократии, представляющие мрачный и давящий образ затерянности и выброшенности. М. Бланшо видит в подобных усилениях влияния бюрократии на человека стремление Кафки подчеркнуть утверждение через отрицание. Идея умершего Бога подменяется новой, мертвой трансцендентностью: «Мы пребываем в состоянии борьбы с умершей трансцендентностью, и бюрократ из Китайской стены представляет собой мертвого императора, а в Исправительной колонии бывшего командующего, мертвеца, по-прежнему олицетворяет машина пыток»⁶⁶.

⁶⁶ Бланшо М. От Кафки к Кафке. М.: Логос, 1998. С. 64.

Так, по ходу сюжета «Замка», господин К. узнает от старосты, что распоряжение о подготовке к прибытию землемера было им получено уже много лет назад. Староста сразу же отправил в канцелярию Замка ответ, что землемер никому не нужен в Деревне. Видимо, этот ответ попал не в тот отдел, произошла ошибка, признать которую было нельзя, потому что возможность ошибок в канцелярии исключена вообще, однако контрольные инстанции позже признали ошибку, и один чиновник заболел.

Незадолго до прибытия К. история пришла, наконец, к благополучному концу, то есть – к отказу от землемера. Неожиданное появление К. теперь сводит к нулю всю многолетнюю работу. В доме старосты и в амбарах хранится корреспонденция Замка. Жена старосты и помощники К. вытряхивают из шкафов все папки, но найти нужное распоряжение им так и не удастся, как не удастся и сложить папки на место. Вся эта ситуация описывает абсурдность самого существования как должности землемера (а в последствии и школьного сторожа). Господина К. вытесняют из всех сфер его существования, Кафка хочет выбить всяческую почву из под его ног, погружая в мир абсурда «Замка».

Подводя итоги по поводу концепции субъекта Франца Кафки в контексте его экзистенциальных построений, необходимо признать, что, несмотря на разорванность его творчества и незаконченность произведений, можно выделить несколько ключевых моментов, формирующих представления о кафкианском субъекте.

Во-первых, субъект Кафки, прежде всего, находится в постоянной борьбе с окружающей действительностью. Борьба это проходит под лозунгом отстаивания своего права на достойное существование и место в мире («Замок»), некую универсальную справедливость («Процесс») или личное счастье («Америка»). Серая масса, часто описываемая Кафкой в некоторых произведениях, – это уже сдавшиеся субъекты, не способные противиться какой-либо сущности Ничто – они смирились с Процессом или с недостижимостью и властной привилегией Суда или Замка. Главные герои его романов очень слабы – гораздо слабее героев Ф.С. Фицджеральда (если принять гипотезу о существовании американского экзистенциализма в литературе⁶⁷), но находятся

⁶⁷ Финкелстайн С. Экзистенциализм и проблема отчуждения в американской литературе. М.: Прогресс, 1967. 320 с.

всегда в гораздо более парадоксальных и стрессовых ситуациях, нежели герои Р. Музиля – но они всегда цепляются за некую универсальную трансцендентальную ценность, стремясь утвердить свое существование, защищая свои убеждения от всяческих нападков.

Во-вторых, кафкианский субъект – это всегда сомневающийся субъект. При этом главной целью всякого сомнения является не столько окружающий мир (в его парадоксальности и сумасшествии главные герои убеждены первоначально), сколько внутренние установки персонажа, речь о котором разворачивается в каждом из произведений богемского писателя. Йозеф К. постоянно ищет справедливость и возможность снять с себя вменяемую ему вину, но из-за невозможности остановить всепоглощающую бюрократию и убежденность всех окружающих людей, что некая вина все-таки присутствует, – он постепенно отказывается от своего собственного и единственного стрижня, на котором выстраивалась вся его субъективность. Карл Росман сомневается в том, что является для него счастьем: городская жизнь вблизи богатых и молодых людей, бродяжничество с простыми рабочими или постоянная работа, где возможно медленное, но уверенно продвижение по службе. Господин К. прибыл в Замок, чтобы быть землемером (вброшен в ситуацию), но от него отказываются, и он продолжает свое существование в пограничном мире – между бывшим землемером и будущим кем-то. Весь мир вокруг него настойчиво отдаляет его от всяческой возможности вновь обрести себя, заставляя вновь и вновь ощущать довлеющую власть Замка.

Кроме того, Франц Кафка нередко и вовсе соскальзывает с вопроса о субъекте, намеренно превращая человека в животное или насекомое. Среди сочинений этого писателя есть немало примеров анималистичной метафоры: «Превращение» (1912), «Отчет для академии» (1917), «Певвица Жозефина, или Мышиный народ» (1924), «Исследования одной собаки» (1931), «Лабиринт» или «Нора» (1931). В этих работах Кафка намеренно помещает сознание человека внутрь модуса проживания животным (или насекомым), ведь он хочет испытывать надежность человеческих способностей, особенно ума, противостоять даже самым парадоксальным ситуациям. Можно ли быть человеком в теле насекомого? Может ли животное, с сознанием человека, стать чело-

веком-субъектом? Так ли отличается существование животного и человека? Все эти вопросы вызывают философский интерес у Кафки.

Таким образом, говоря о кафкианском субъекте, мы говорим о парадоксальном субъекте – борющимся за то, в чем он сам же и сомневается. В каких бы социальных или экзистенциальных ситуациях не оказывался главный герой Кафки – его субъективность всегда находится на пределе: она всегда под вопросом, но она еще не потеряна. Субъект видит и понимает основу построения своей субъективности, но мир тут же проявляет себя агрессивно и опрокидывает его: превращает в насекомое, лишает опекуна дяди, отказывается от услуг землемера и т.д. Говоря языком Хайдеггера, человек перестает быть мирообразующим (нем. *weltbildend*), а становится скудомирным (нем. *weltarm*). Независимо от того, использует ли Кафка свои анималистичные художественные приемы, он показывает, как слаб субъект – границы его собственного мира сжимаются, а его существование становится зависимым от мира, угрожающего ему уничтожением или унижением в случае неповиновения. Борющийся, но слабый, ищущий, но сомневающийся, разумный в мире неразумия – таков субъект у Франца Кафки.

ФРИДРИХ НИЦШЕ

Фридрих Ницше (1844–1900) был жестким критиком Запада, в частности рассматривал христианство как болезнь всей западной цивилизации, которая привела к тому, что человек стал пугливым, мстительным и растерял остатки своей сильной природы. Человек стал жить в иллюзорном, спроецированном мире, построенном на христианской морали и миропонимании, в то время как настоящий вопрос – как вернуться к полноте жизни, отвоевать подлинную человечность – забывается⁶⁸. Более того, он подвергал резкой критике классический рационализм, видя в нем тесную связь с христианством и платонизмом, в равной степени не позволявших человеку раскрыться и пытавшихся окружить его моральными порядками, противоречащих сущности жизни.

В своей лекции, посвященной немецкому критику, М. Фуко обозначает, что Ф. Ницше направлял свое учение на критику субъект-объектной парадигмы, которая включает в себя априорность, объективность, чистый разум и конституирующий субъект⁶⁹. По его убеждению, Ницше упорно отказывается ставить в центр познания *cogito*, когда объект дается в форме предмета. Вся классическая философия основывала свое познание на предположенном отношении субъекта и объекта (в чистой форме *cogito*, либо в минимальной форме восприятия, либо в чистой тавтологии $A=A$)⁷⁰. Действительно, Ницше направляет свою критику и на Декарта⁷¹, и на Канта со всей последовавшей за ним немецкой философией в связи с тем, что представители этого течения наделяют человека-субъекта некими способностями (способность синтетических суждений, моральные способности, интеллектуальное созерцание и т.д.)⁷².

Кроме того, Ф. Ницше серьезно интересуется проблема независимости, что является важнейшей темой как в античных практиках культуры себя, так и в проекте М. Фуко. В работе «По ту сторону добра и зла» он указывает, что не должно уклоняться от самоиспытаний, не привязываться к личности, не привязываться к отечеству, не привязываться к науке, но самое главное – не при-

⁶⁸ Бибихин В.В. История современной философии. СПб.: Владимир Даль, 2014. С. 258.

⁶⁹ Фуко М. Лекции о Воле к знанию. СПб.: Наука, 2016. С. 238.

⁷⁰ Там же. С. 241.

⁷¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Академический Проект, 2007. С. 70.

⁷² Там же. С. 26–28.

вязываться к собственным добродетелям и стремлению к освобождению⁷³. В данном случае Фридрих Ницше значительно отличается от античных философов, считая, что какие-либо жесткие установленные добродетели делают человека жертвой собственных качеств и не могут играть решающую роль в сохранении себя. Против христианства он выдвигает другой аргумент, связанный с причинно-следственной связью. Одиночество, пост и половое воздержание – называемые Ницше опасными предписаниями религиозного невроза – не имеют никакой причинно-следственной связи со становлением человека, но христианская мораль была направлена именно на убеждение в силу чуда, что из дурного человека с помощью морали можно сделать хорошего⁷⁴.

Критика Ницше направлена на современную европейскую мораль, которая стала причиной человеческой слабости и иллюзорности субъекта. Вообще, единство всей философии Ф. Ницше представляет совокупность трех основных проблем: переоценка ценностей, вечное возвращение и воля к власти. На этих концептах – нигилизма, вечного возвращения и воли к власти – немецкий мыслитель концентрирует свое внимание в более позднем его периоде творчества, в таких работах, как «По ту сторону добра и зла» (1886), «Падение кумиров» (или «Сумерки идолов») (1888), «Ессе Номо» (1888) и «Воля к власти» (1901).

Философский проект Ф. Ницше был нацелен на критику современной ему культуры и обоснование (имплицитное в ранних работах) идеи сверхчеловека как новой аристократии, способной быть выше всех культурных, моральных и этических установок. В подобной переоценке ценностей немецкого мыслителя многое связывает с кинизмом, хотя в некоторых моментах он в большей степени ссылается на стоические идеи. В целом, рассматривая идеи Ф. Ницше в контексте концепций субъекта или субъективации, необходимо обозначить два раздела: критика концепции субъекта и конструктивные идеи, схожие с фукодианским проектом субъективации.

Декартовский тезис *cogitoergosum* серьезным образом критикуется за то, что он, сам по себе, призывает людей к вере в то, что за идеей «я мыслю» лежит нечто достоверное, хотя эта фик-

⁷³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Академический Проект, 2007. С. 58–59.

⁷⁴ Там же. С. 66.

ция, скорее, является актом сильной веры⁷⁵. На таком основании невозможно построить сколько-нибудь серьезные моральные правила. Позиция И. Канта, касающаяся моральных вопросов, также не устраивает немецкого критика, поскольку призывает к всеобщности добродетели, а не к личному выбору добродетелей каждым человеком. Этот вопреки природе, опасный для жизни призыв к безличному и всеобщему долженствованию к добру (категорический императив) Ницше называет кениксбергским китаизмом⁷⁶. В моральном измерении своих философских размышлений ни Декарт, ни Кант, по мнению Ницше, не ушли далеко от идей христианства.

Христианство само по себе и ее мораль – главный предмет критики Ницше. В каком смысле Ницше объединяет христианскую, декартовскую и кантовскую морали и считает их ответы неудовлетворительными? В первую очередь, их объединяет трансцендентализм. Как уже было сказано выше, Декарт и Кант не отвергали идею Бога, напротив, свои философские силы они направляли на оправдание веры в Бога, создание моральных доказательств его существования, утверждение дисциплины ума, познавательных способностей и установление культуры морали. Во-вторых, и христианская мораль, и моральные установки двух представителей эпохи Нового Времени, предполагали подчинение установленным нормам или законам, а само послушание (в христианстве) или подчинение (законам разума) гарантировало установление порядка в обществе.

По обоим пунктам у Ф. Ницше возникали серьезные замечания. Критика трансцендентальности у него обстоятельно изложена в произведении «Антихрист», и, в первую очередь, не устраивала его потому, что «когда жизненный центр тяжести переносят из жизни в потустороннее, в ничто, то тем самым вообще лишают жизнь центра тяжести»⁷⁷. В то же время, дисциплина не могла стать оправданием никакому подчинению, так как подавляет всякую жизнь в человеке и не может стать источником его развития как стремления к совершенству (например, становление сверхчеловеком). В итоге, ключевой проблемой, касающейся морали и становления человека (его субъективации), становится концепт

⁷⁵ Ницше Ф. Воля к власти. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. С. 282.

⁷⁶ Ницше Ф. Эссе Homo. Антихрист. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. С. 138.

⁷⁷ Там же. С. 182.

жизни, или воли к жизни, или воли к власти.

В своем более позднем периоде творчества (после 1885 г.), он направляет те же аргументы, что и христианству, в адрес греческой цивилизации, например в «Воле к власти» (1901) он открыто обвиняет Сократа, Платона и стремление к идеальному и всю последующую античную нравственность в тенденции к декадансу в греческих полисах⁷⁸. Примечательно, что в «Падении кумиров» (1888) он также нападает на диалектику как оружие против аристократичности старой (досократической) Греции, в которой воля к власти была сильнее – ведь в конечном итоге, призыв к заботе о себе – это техника по борьбе со своими собственными инстинктами, а не с другими, следовательно, греки перестали расширять свое господство между собой⁷⁹.

Нигилизм проходит несколько стадий, предполагая вначале отрицание всего существующего, демонстрирующее ужасающую тоску, снедающую жизнь тревогу, мрачное чувство неудовольствия и даже простой экзистенциальный страх от разрушенного прошлого. Затем наступает вторая, утверждающая фаза, знаменующая собой новое становление, полноту бытия, радость и изгнание всякой негативности. Без этого жизнеутверждающего начала в нигилизме, человек не сможет обрести свою конечную и подлинную форму сверхчеловека⁸⁰.

Метафизику ценностей, которая выстраивалась по линии Платон– Кант, Ф. Ницше хочет подменить метафизикой воли к власти, считая античную моральную систему оценок слишком наивной и не позволяющей человеку достигнуть подлинной жизни. Нигилизм становится концептом, подразумевающим процесс утраты высшими ценностями своей ценности⁸¹. Нигилизм несет на себе негативный отпечаток – уничтожение прежних ценностей, но и настраивает человеческое существование на поиск новых ценностных ориентиров. Причина того, что нигилизм является необходимой частью развития всякой метафизики, кроется в том, что прежняя мораль ищет утверждения в сверхприродных платоновских идеалах истины, блага и красоты, являющиеся недостижимыми для человека.

⁷⁸ Ницше Ф. Воля к власти. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. С. 237–238.

⁷⁹ Ницше Ф. Падение кумиров. СПб.: Азбука, Азбука Аттикус, 2012. С. 19–27.

⁸⁰ Делёз Ж. Ницше. СПб.: Аксиома, Кольна, 1997. С. 63.

⁸¹ Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 241.

Воля власти имеет формальное определение – это воление, в самом широком смысле. Воля сама по себе определяется немецким философом как аффект, страсть, чувство и т.д. Какой бы синоним или сопроводительное пояснение мы не выбрали, ницшеанская воля к власти не будет определено достаточно. В самом широком смысле, если избегать конкретности, воля к власти – это решимость, «направленная к себе самой как превосходящее самое себя господство».

По отношению к проблеме субъекта воля к власти – это концепт, отрицающий как учение о классическом субъекте, так и учение о причинности. Этот самый фундаментальный принцип бытия присущ не только человеку, но и всей живой и неживой природе. Ф. Ницше определяет волю к власти как органический процесс любого живого существа, направленный на стремление к совершенству через расширения своего господства и власти⁸². При этом «дух» является лишь средством или орудием этой самой воли к власти, что является значительным добавлением, которое обозначает позицию Ницше в отношении античной морали.

В самой ницшеанской философии экзистенциальной терминологии нет, как нет и принципиального разделения на сущность и существование. Однако встречается четкое выражение подлинного и неподлинного становления, в частности, касающегося человека: «Моя философия – вырвать человека из кажимости и будь что будет». Кажимость мира или его неподлинность – это уже элементы экзистенциальное мышления. Ницше использует их в разрезе исследования человеческого сознания с человека в целом, как носителя ценностей в целом. Если воля к власти – наивысшая ценность, опережающее всякое должествование (например, в его кантианском варианте), то она должна проявляться во всех сферах человеческой жизни, в связи с чем воля к власти определяется: 1) как познание, 2) в природе, 3) как отношение общества с индивидом и 4) как искусство.

Несмотря на бессистемность ницшеанской философии, можно обнаружить наброски некоторого понятийного аппарата, который мог бы стать основной для понимания воли к власти. Список понятий представлен в одноименной работе, где встречаются следующие из них⁸³:

⁸² Ницше Ф. Воля к власти. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. С. 380.

⁸³ Там же. С. 384–388.

1. Тело (не дух) – как основа системы господства (воли к власти, жизни), оно производит желания обладать и присваивать.

2. Питание – процесс, производный от воли к власти и представляющийся ненастным присвоением других.

3. Рождение – явление, происходящее при бессилии в организации всего присвоенного и создающее новую волю, которая также желает начать присвоение.

4. Удовольствие – результат воли к власти, который обозначает чувство удовлетворения от присвоения и подчинения

5. Аристократия рассматривается как присваивающая многочисленность господ (активное проявление воли к власти), а рабы являются функцией питания для аристократии, удовлетворения их желания подчинять и властвовать (пассивное проявление воли к власти).

Итак, видно, что ницшеанский концепт воли к власти имеет прямое сходство с фукодианским пониманием власти. Множественность участников (субъектов в виде аристократии), их взаимодействие и потенциал к переходу воли к власти от одних к другим – это прямое предшествование будущих представлений о власти, разворачиваемое М. Фуко в 70-е годы. Есть ли пересечения идей этих двух мыслителей в области концепции субъективации? Пересечения присутствуют, но для их обнаружения необходимо обратиться к ранним работам Ф. Ницше и перейти, соответственно, к разделу его конструктивных предложений.

Разбирательство концепта воли к власти не может быть полноценным без исследования теснейшей связи с концептом вечного возвращения⁸⁴. При этом, как указывает М. Хайдеггер, первичным заголовком книги «Воля к власти» (название не было предложено самим Ф. Ницше), был заголовок «Философия вечного возвращения», что означает, что в какой-то степени этот концепт первичен по отношению к воли к власти, и второй является его производным⁸⁵. Вечное возвращение предполагает две основополагающие ницшеанские установки, касающиеся бытия. Во-первых, сущность мира представляется как хаос, а не упорядоченный космос. Во-вторых, мир есть непрестанное становление. Для субъекта это значит, что, во-первых, сознание бессильное (идея Платона не работает, а значит, чувство имеет примат), а

⁸⁴ Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 22.

⁸⁵ Там же. С. 359.

во-вторых, что само понятие субъекта невозможно, поскольку человек постоянно изменчив и требует преобразования. Человек, который остановился в своем становлении, становится презренным, но тот, кто становление принимает и является канатом, «натянутым между животным и сверхчеловеком», является «выздоровливающим».

Человек не может по-настоящему помыслить учение вечного возвращения, для этого ему необходимо возвыситься над собой, т.е. стать сверхчеловеком. Становление сверхчеловеком возможно, как и переход между фазами становления религиозным человеком С.Кьеркегора, осуществляется только совершением прыжка, а не себя-преднащупыванием (нем.Sichforttasten), путем постепенного становления, поддавшись очарованию причинно-следственных связей. Сверхчеловек является преобразенным человеком, и он преодолевает в себе последнего (минувшего) человека, образуя властвующее-над-собой сущее, объединяющее в своем единстве фигуру познающего, творящего и любящего.

Мыслить сущее через вечное возвращение – единственно верный способ подлинного существования. Мысль о вечном возвращении есть преодолевающая мысль, с одной стороны, признающая, что все есть ничто, а с другой – что все возвращается. Ницшеанский подход к человеку предполагает, что строжнейшей человеческой сущности является воля к власти, но она то ослабевает, то нарастает, и потому любой культуре постоянно требуется обновление, а человеку – реинкарнация субъекта. Таким образом, воля к власти как сущность, вечное возвращение как принцип, а нигилизм – как средство, работают вместе.

Описав ницшеанскую критику новоевропейской концепции субъекта и указав основные концепты его собственных представлений о подлинно экзистенциальном субъекте, можно рассмотреть некоторые пересечения его идей с концепцией субъективации. М. Фуко нашел ее отголоски в античной литературе и философии, настаивая, что духовные практики античности были нацелены на преобразование человека как субъекта с целью допуска к истине.

Известно, что немецкий филолог посвятил свои первые исследования греческой литературе и философии. Например, до «Заратустры», в работе «Утренняя заря» он уже критикует учение древних о чистой духовности, которое своими эксцессами исто-

щает нервную энергию. Здесь он прямо говорит, что «оно учило пренебрегать телом, не заботиться о нем или умерщвлять его, а ради всей влечений его умерщвлять и самого человека, пренебрегать им»⁸⁶. Эти критические размышления направлены на те самые упражнения как греков, так и христиан, которые практиковались ими в контексте субъективации.

Однако в той же работе, несколько позже (раздел 108 и 109)⁸⁷, можно наткнуться на небольшое рассуждение о том, каких не может быть указаний о пути, ведущим к счастью, следовательно, любая мораль, построенная на строгих образах жизни или законам, – направлена против индивидов и процветания человечества в целом. Следом Ф. Ницше сам указывает несколько таких основных рекомендаций, напоминающих нам о техниках субъективации:

1. «Избегать случаев, представляющихся для удовлетворения влечения, ослаблять истощать его, в течение все более долгого времени не давай пищи»⁸⁸. Это, скорее, общий принцип, закладываемый немецким мыслителем для формирования субъективации – изоляция от разных условий, при которых удовлетворение разных страстей становится возможным.

2. Устанавливать твердые временные границы и регулярный порядок удовлетворения своих желаний так, чтобы подчинить их некоему правилу расписания. Напоминает монашеские практики, связанные с жестко установленным регламентом между молитвами и трудом, которые не дают возможности страстям закрасться в душу.

3. Преднамеренно предаться необузданному удовлетворению влечения и удовлетворять его до тех пор, пока не придет отвращение к нему, и тем самым, добиться власти и контроля над страстью. Такой практики устранения страстей не встречается в античной и средневековой эпохах, но она нацелена на избавление от какой-либо привычки, что вписывается в общий контекст культуры себя.

4. Связать с удовлетворением страсти какое-нибудь мучительное представление, чтобы одна мысль об удовлетворении желания вызывала отрицательную реакцию. Можно также мысленно

⁸⁶ Ницше Ф. Утренняя заря. М.: Академический Проект, 2008. С. 60.

⁸⁷ Там же. С. 105–108.

⁸⁸ Там же. С. 106.

восставать против какого-либо аффекта, представляя, что он уязвляет гордость и претендует на контроль над самим человеком. (Ницше приводит цитату Дж. Байрона: «Я не желаю быть рабом какого-нибудь страстного желания».)

5. Взять на себя какую-нибудь тяжелую или напряженную работу или умышленно предаться новым увлечениям и удовольствиям, чтобы перенаправить свои мысли и физическую активность с более пагубных страстей. Такое упражнение, называемое Ницше перераспределением внутренних ресурсов, хоть и открыто не провозглашалось греческими и христианскими практиками, но активно использовалась (эротика и гигиена у греков, занятия физическим трудом у западноевропейских монахов, непрерывная молитва в восточной монашеской традиции и др.)

6. Общее ослабление и истощение – упражнение, включающее в себя голод, ограничения в пище, сне и т.д. – должен использовать только тот, кто решится подавить все свои душевные и телесные страсти, если сочтет это единственным способом избавиться от какой-либо одной страсти.

В этом небольшом отрезке видно, что Ф. Ницше, желал он того или нет, во многом произвел компиляцию большинства практик, используемых как греками, так и христианами. Даже без дополнительных примеров и комментариев видно, что все эти способы подавления страстей совпадают с тем, что в фукодианской концепцией субъективации именовалось практиками «заботы о себе». Ключевым вопросом по поводу позиций немецкого философа является следующий: как соотносится наличие предлагаемых самим Ницше упражнений по субъективации в его ранних работах с полномасштабной критикой греческого, христианского и нововременного моделей морального совершенствования?

Ответ на этот вопрос кроется в неопубликованной при жизни работе «Философия в трагическую эпоху Греции»⁸⁹, где Ф. Ницше четко различает досократических философов (Фалес, Анаксимандр, Гераклит, Парменид) и новое поколение философов, начинающих свой путь с Сократа (особенно часто упоминается Платон). Первым он отдает предпочтение потому, что главным критерием хорошей философии считает не рациональность или системность, а соответствие интенциям развития человека и

⁸⁹ Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2012. С. 301–367.

культуры. В этом смысле, учитывая приверженность идее вечного становления, наиболее близким ему философом становится Гераклит, который, помимо самого становления, отвергал существование какого-либо сверхэмпирического, потустороннего мира. Отрицая двойственность различных миров и связывая физический и метафизический миры, Гераклит приходит к абсолютности становления и отрицанию бытия (трансцендентальности)⁹⁰.

Конкретность и абсолютность в понимании бытия – точки схождения Гераклита и Ницше, противостоящие абстракциям Парменида, идеям Платона и т.д. Схожие претензии станут главными для немецкого критика по отношению к христианству и классическому рациональному идеализму Нового времени – вера в потустороннее, в качественно иное измерение, которое является причиной порабощения и слабости человека *hicetnunc*, в этом мире. Кроме того, как указывает Р. Сафрански, влияние греков и их литературы было столь велико, что он стал рассматривать «формирование себя посредством языка». В этом формировании, в создании своей «второй природы» участвовали как языковая неповторимость, так и идеи. С помощью совершенства языка и письма можно было формировать свою личность⁹¹. Это также напоминает об известной идее Фуко, согласно которой письмо в античной культуре рассматривалось как способ формирования своей субъективности⁹².

Необходимо принять во внимание и такой философский концепт Ницше, как *amor fati*, или любовь к судьбе (року), которую он раскрывает на страницах «Ессе Номо»: «Моя формула для величия человека есть *amor fati*: не хотеть ничего другого ни впереди, ни позади, ни во веки вечные. Не только переносить необходимость, но и не скрывать ее – всякий идеализм есть ложь перед необходимостью, – любить ее...»⁹³. В общем, идея этого концепта, позаимствованная немецким философом, судя повсему, у Эпиктета, сводится к принятию любых бед и страданий как естественных элементов любой жизни и человеческой судьбы. При этом, как пишет сам Ницше, эта любовь к судьбе не просто при-

⁹⁰ Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах / Ин-т философии. М.: Культурная революция, 2012. С. 322.

⁹¹ Сафрански Р. Ницше: биография его мысли. М.: Дело, РАНХиГС, 2016. С. 55.

⁹² Foucault M. *Technologies of the Self // Lectures at University of Vermont Oct. 1982*. Univ. of Massachusetts Press, 1988. P. 16–49.

⁹³ Ницше Ф. *Ессе Номо. Антихрист*. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013. С. 48.

нятие всяческих мук, а радостное восприятие себя как живого, что связывает вновь с концептом воли к власти, ведь только жизнерадостное принятие ударов судьбы и способность относиться к ним как к части борьбы за свою жизнь является правильным поведением субъективирующегося человека.

В концепте *amor fati* Ф. Ницше выражает свою наивысшую метафизическую позицию. *Amor* здесь необходимо понимать как волю, направленную на возлюбленное и желанное в сущем. *Fatum* – как неизбежность полноты становления сущего. Вместе они образуют преобразующую волю, где без воли субъекта мир не складывается в своей полноте, а без мира субъект не претендует на подлинную экзистенцию.

Можно сказать, что сами упражнения (которые и Ницше, как мы видели, практически копирует у досократиков) не являются критикуемыми, но принять главный аргумент и цель греков, христиан и философов Нового Времени – стремиться к себе настоящему или подлинному, который присутствует вечно и трансцендентально – он не мог.

Таким образом, Ф. Ницше, критикующий концепцию субъекта, предлагает свою собственную трактовку субъективации – вечного становления человека, но по принципу «здесь и теперь», без апелляции к какому-то абстрактному образу, который необходимо достигнуть. В равной степени его не устраивает: наивность Платона, выдвигающего гносеологическую концепцию познания, и более поздние неоплатонические его трактовки, которые в своей культуре себя апеллировали к идеалу потустороннего бытия; самообман христианства, которое в своей философии (универсалии, град божий и др.) и на практике (например, молитвы или обожения) ссылались на идею трансцендентного Бога; классическую философию за ее разделение мира на чувственный и рациональный, идею и материю, что в итоге представителей этого учения от категории жизни и воли к власти. П. Слотердаик даже называет Ницше некиником, у которого принцип «перечеканки монеты» приобретет вид переоценки всех ценностей. «Это – культурная революция «голой истины». Разумеется, Ницше сместил акцент. Из кинической не-воли к власти, не-стремления к ней его переоценка делает волю к власти; тем самым он меняет лагерь на противоположный и снабжает власть имущих филосо-

фией, лишаящей их всех тормозов»⁹⁴.

Взамен он предлагает, подобно Гераклиту, отказаться от потустороннего бытия, акцентировать внимание на идее становления, которое у него выражено в категории «воля к власти». Этот концепт не отвергает различные упражнения, которые М. Фуко обозначил как практики культуры себя, напротив, в некоторых работах предлагает свои рекомендации, помогающие становлению человека в условиях борьбы со страстями. Отрицание автономности и самодостаточности категории субъекта в классической форме в совокупности с выявленными элементами упражнений по становлению человека является основанием для того, чтобы отнести идеи Ф. Ницше к концептуальным рамкам субъективации.

⁹⁴ Слотердаjk П. Критика цинического разума. Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ МОСКВА, 2009. С. 264.

НЕМЕЦКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

В немецкой культуре всегда было множество предпосылок как для развития философии вообще, так и для становления экзистенциального мышления внутри философского знания.

В 1517 г. Мартин Лютер начал реформирование всего европейского духовного мира. Протестантизм оказывает огромное влияние на дальнейшее развитие немецкой культуры, а знаменитая работа Лютера «О рабстве воли» (1525) навсегда оставляет в немецком мышлении вопрос о роли и месте человека в мире и обществе.

Позже, первые немецкие просветители, такие как Г. Лейбниц и Х. Томазиус, закрепляют основы немецкой философской терминологии, а на рубеже XVIII–XIX вв. И. Кант концептуализирует трансцендентальность, которая на долгое время станет центральным понятием немецкого идеализма. Дальнейшая классическая немецкая философия впитывает в себя идеи древнегреческой философии, романтизма и даже неоспинозизма.

С. Кьеркегор, А. Шопенгауэр, М. Штирнер, Ф. Ницше становятся антиподами всему философскому классицизму и вводят множество обновленных понятий и более актуальных для немецкой культуры вопросов. Ужас, страх, экзистенция, воля в противопоставлении представлению, призраки индивидуального сознания, воля к власти, вечное возвращение, сверхчеловек – лишь некоторые понятия, закрепившиеся в немецком философском дискурсе, навсегда оставшиеся основными в немецкой философии существования.

Далее, уже в межвоенное время, Германия переживает политический, социальный и духовный кризис. Философия существования формируется в немецкой академической среде как противовес научному позитивизму, который рассматривает человека как объект рациональных и логических исследований, игнорируя глубинные вопросы о метафизической составляющей человеческого бытия. При этом значительное влияние на немецкий экзистенциализм в равной степени оказывала как философия жизни В. Дильтея, так и феноменология Э. Гуссерля.

Немецкое направление экзистенциализма, наиболее раннее из трех европейских, отличается большой глубиной своих исследований. Два наиболее ярких представителя – Карл Ясперс и Мар-

тин Хайдеггер – представляют ядро данного учения. Хотелось бы отметить, что мы не уделяем отдельного внимания идеям К. Ясперса из тех соображений, что большая часть его понятий стали классикой экзистенциальных идей, и им посвящено много внимания во вступительной части работы. Тем не менее, мы посчитали важным дополнить этот раздел анализом идей австрийского мыслителя Мартина Бубера и одного из учеников Гуссерля и Хайдеггера – Ойгена Финка. При этом философская мысль М. Бубера часто сближается с теологией и включает в себя значительный религиозный компонент, в то время как идеи М. Хайдеггера и О. Финка идут по пути феноменологического осмысления человеческого существования и вскрытия различных онтологических структур. Кроме того, нельзя было не упомянуть об экзистенциальных идеях хотя бы одного представителя франкфуртской школы, среди которых самые тесные отношения с философией существования имел Э. Фромм.

Безусловно, было и несколько других имен среди немецких и австрийских мыслителей, которые нельзя не назвать в связи с разговором об экзистенциальной мысли. Это и Ф.Э. Эбнер с Ф. Розенцвейгом, развивавшие диалогическую философию, и Р. Музиль с Р.М. Рильке, воплощающие художественные миры, проникнутые экзистенциальным пафосом. К другим значимым мыслителям, которые по образу мышления близки к экзистенциализму, относятся П. Тиллих, Р. Бультман и К. Барт, сплетавшие экзистенциальные идеи с диалектической теологией. Их учения – скорее, развитая теология, подпитанная поднятыми в экзистенциализма вопросами, использующая скрытые в христианских символах откровения ответы на вопросы человеческого существования.

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

Творчество Мартина Хайдеггера представляет собой важнейший этап в развитии континентальной философии. Говоря о его работах, мы вынуждены признать двойственность этого автора – наиболее ранние работы стали фундаментом для развития экзистенциализма как в Германии (О. Финк), так и во Франции (Ж.-П. Сартр), в то время как поздний Хайдеггер стал важным источником вдохновения (и критики) для постструктурализма и постмодернизма.

Если рассматривать М. Хайдеггера как экзистенциалиста, то в первую очередь необходимо работать с его наиболее ранними текстами: «Учение Дунса Скотта о категориях и значении» (1915), «Понятие времени» (1924), «Бытие и время» (1927), «О существе основания» (1928) и «Основные понятия метафизики» (1929/1930).

Главная философская проблематика его творчества проистекает из патологического заблуждения западноевропейской метафизики в том, что должно быть какое-то бытие или сущее, которое фундаментально истинно и реально и подчиняет себе все остальные уровни бытия. Именно эта «онтологическая концепция субстанции» становится главным препятствием, по мнению немецкого философа, на пути к пониманию природы истинного существования человека.

Статус субъекта становится центральной проблемой хайдеггеровской онтологии. По его мнению, вопрос о субъекте занимает центральное место в западной традиции мышления начиная с Платона и Аристотеля, но в более очевидной форме укрепилась в эпоху Нового Времени. Соответственно, позиция Кьеркегора была высоко оценена Хайдеггером наряду с некоторыми идеями философии жизни Ф. Ницше и В. Дильтея, поскольку они выступали не только за ограничение научной рациональности, но и за усиление значимости субъективности и субъективной истины.

Однако ни один из указанных авторов не смог в полной мере вырваться из-под традиционного подчинения категории субстанции. Переписывая стратегию Э. Гуссерля на свой лад, М. Хайдеггер шел по пути развития новых понятийных средств, которые тем или иным способом позволяют привести непостижимую сущность существования к ясной понятийной форме. Он идет на хит-

рость и вместо того, чтобы отвечать на вопрос «что?», пытаюсь вскрыть содержательные существования, он ищет ответ на вопрос «как?», вскрывая принципиальное соотношение эссенции и экзистенции в существе человека: «Что-бытие данного сущего, насколько об этом вообще можно говорить, должна постигаться исходя из его бытия»⁹⁵.

В своем исследовании раннего Хайдеггера В.В. Бибихин прекрасно показывает связь между идеями Дунса Скотта и работой «Бытие и время». Безусловно, важнейшим здесь является понятие *haecceitas*, вот-этость, предельно конкретная реальность, повлиявшее на хайдеггеровский *Dasain*, и *ens* повлиявший на *sein* (*Sein*)⁹⁶. Кроме того, Дунс Скотт разрабатывает проблемы категорий в той же мере, в какой ее хочет преодолеть молодой Хайдеггер – не соглашаясь с аристотелевскими родовыми категориями, провести анализ предшествующих областей существования. Бытие для Хайдеггера будет выстраиваться по принципу *primumobjectumestens* – первичный предмет бытия, неопределимое и безусловное нечто, в то время как все остальные категории всегда неустранимым образом будут оставаться недоопределенными. Вследствие этого Хайдеггер и отказывается от классических категорий аристотелевского типа и приводит свой проект 1927 года к разработке экзистенциалов – областей соединения сущего и *Dasein*.

Другим вопросом, который немецкий мыслитель не считает обязанным спросить у Дунса Скота, является вопрос о том, почему первичным является бытие, а не *Я*, задающее вопрос о статусе бытия. Хайдеггеру понятно, что средневековый человек отдан надличному и не приподнят в центр всех вещей, то есть он обеспечивает себе субъективное существование не сам, скорее, оно приходит из бытия: «с бытием начинаю существовать и я; оно меня извлекает из небытия»⁹⁷. Субъект в той же мере несвойственен Дунсу Скоту, как и Хайдеггеру, но они оба развивают идею незамкнутости субъекта и существования человека как одной из индивидуации бытия.

«Понятие времени» (1924) является предварительным вариан-

⁹⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 42.

⁹⁶ Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 78.

⁹⁷ Там же. С. 84.

том и исходником главной работы М. Хайдеггера «Бытие и время» (1927). Здесь начинает развиваться аналитика присутствия, и обсуждаются многие темы, развитые немецким философом в более поздней работе, в частности, уже утверждается ориентированность повседневного образа действий человеческой жизни во времени и необходимость исследовать бытие того, кто бытийствует, а не бытие вообще. Кроме того, в этой работе М. Хайдеггер уже указывает тройкую структуру вопроса о Dasein: бытие-в-мире, бытие-друг-с-другом и бытие-в как таковое.

Бытие-в-мире предполагает встречу самого вот-бытия с миром. Мир понимается как все потенциальные возможности человека, как горизонт его судьбы. Мир является как годное к чему-то, значимое для чего-то, способствующее чему-то, т.е. оно всегда имеет характер доверительности и ставит перед вот-бытием строгое положение некоторых вещей: в мире что-то уже устроено так-то и так-то⁹⁸. Вот-бытие всегда находится в озабочении, то есть всегда выбирает разные способы определения себя с точки зрения мира.

Бытие-друг-с-другом подчеркивает наличествование других озаботившихся в окружающем мире. В этом мире каждый в равной мере одинаково неподлин и несобственен, и в ближайшем озабочении каждый человек по отношению друг к другу представляется только через то, чем он занимается, а не каков он по отношению к себе самому⁹⁹. Уже здесь Хайдеггер утверждает, что нельзя говорить о каждом человеке в этом экзистенциале как о субъекте. Люди (das Man) – это уже субъект повседневного бытия-друг-с-другом, где каждый человек движется в пределах определенной усредненности. Усредненность закрепляется в таком экзистенциале, как публичность (нем. *Offentlichkeit*), где задаются притязания и потребности, очерчивается способы и размах толкования и вопрошания. Этот раздел будет развит немецким мыслителем в главе 4 «Бытия и времени».

Бытие-в как таковое является прообразом бытия-с-самим-собой, однако здесь все также утверждаются главные черты Dasein – временность и конечность. Даже в этом раннем наброске мы сталкиваемся со многими производными экзистенциалами: расположенность, открытость, познание, покой, любопытство, ис-

⁹⁸ Хайдеггер М. Понятие времени. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 30.

⁹⁹ Там же. С. 37.

следование и др. Именно познание при этом указано М. Хайдеггером как основной способ бытия-в¹⁰⁰. Познание самого себя в наибольшей степени раскрывает мир для вот-бытия, преодолевая ту истолкованность мира, которая навязывается бытие-с-другими. В результате то, что навязывается людьми в качестве толкования мира является его сокрытием, а познание мира и стремление прорваться от совместного мира (нем. Mitwelt) к самостоятельному миру (нем. Selbstwelt) – единственным способом подлинного существования.

Главной фундаментальной работой проекта по созданию аналитики присутствия (аналитики Dasein) является работа 1927 г. «Бытие и время». По мнению Х. Арендт, вне зависимости от того, чем обернулся эксперимент Хайдеггера, его огромное достижение заключалось в том, что он поднял вопросы, затронутые И. Кантом, и стал разрабатывать соотношение сущности и существования¹⁰¹. Т. Адорно писал, что хайдеггеровская философия успешно защитила себя от коперниканского переворота, отходя на позиции антиидеалистического объективизма, она предполагала всяческий вопрос о познании доонтологичным¹⁰². Стимулом к созданию аналитики присутствия является неудовлетворенность М. Хайдеггера заброшенностью метафизики в западной философии и принципиальной неспособностью современной философии разрешить проблему онтологического основания идей субъекта и Я¹⁰³.

Для рассмотрения проблемы субъекта и субъективации в творчестве раннего М. Хайдеггера необходимо принять во внимание два основных концепта – собственно сам Dasein и экзистенциал. Понятие Dasein является непереводаемым, но максимальный смысловой объем отражается в понятиях «личное бытие» (подход С.Э. Никулиной¹⁰⁴), «присутствие» (подход М.М. Бибикина), «вот-бытие» (подход А.П. Шурбелёва). В этом разделе мы будем использовать все эти варианты перевода понятия

¹⁰⁰ Хайдеггер М. Понятие времени. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 51.

¹⁰¹ Арендт Х. Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание, тоталитаризм. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. С. 317.

¹⁰² Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Академический проект, 2011. С. 92–96.

¹⁰³ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 46.

¹⁰⁴ Перевод Dasein как личное бытие встречается в контексте переводной работы О.Ф. Больнова «Философия экзистенциализма», где сравнивается К. Ясперс и М. Хайдеггер. Это малоизвестный, но точный перевод.

Dasein как синонимы, чтобы по-разному ощущать их встраиваемость в темы, задаваемые М. Хайдеггером.

Концепт экзистенциала обладает значительным потенциалом в понимании человека, особенно в контексте концепции субъективации, а не в рамках концепции субъекта. Экзистенциалами Хайдеггер называет структуры существования человека, а их взаимосвязь – экзистенциальностью¹⁰⁵. Сама концепция экзистенциала была направлена на преодоление проблемы бинарности субъекта и объекта.

К примеру, М. Хайдеггер утверждает, что субъект – лишь способ бытия, озаботившийся погружением в ближайше встречаемый мир. В то же время, объект – усредненно открытый и повседневный общий мир¹⁰⁶. В данном случае как субъект, так и объект являются элементами неприсутствия размерного сущего, т.е. категориями¹⁰⁷. Экзистенциал, в свою очередь, поскольку является термином экзистенциальной аналитики присутствия, отражает связь не субъекта и объекта, а сущего и бытия вместе, в нем сплавляются чувственные, рациональные и волевые конституанты существования индивидов. Экзистенциалы отвечают за связь человека и бытия, являются каналами самого Dasein, т.е. понятиями, выражающими человека в соотношении с бытием. Мир и человек – не две автономные сущности, но непосредственно связанные элементы Dasein. Проживая в мире, человек экзистирует, а экзистенция – это неналичное, сущностно-несубстанциональное бытие человека в качестве его возможности.

Таким образом, немецкий мыслитель подводит нас к идее того, что человек – это лишь то, каким человеком он может стать, его возможное существование. Проект онтологии человеческого бытия (или фундаментальной онтологии) был призван именно для решения четкой и последовательно задачи – исследование проблемы человеческого существования через изучение экзистенциалов.

Экзистенциал принимает во внимание аргументацию концепции субъективации, настаивая на необходимом усилии отдельно взятого человека, которое потенциально может привести его к развитию (становлению) своего подлинного присутствия (нем.

¹⁰⁵ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 320.

¹⁰⁶ Там же. С. 129.

¹⁰⁷ Там же. С. 44.

Dasein). Хайдеггеровское Dasein, безусловно, исключительно метафизическое понятие, трудно применимое к социальной философии, к которой относится фукодианская субъективация. Однако их обобщающим моментом является как отказ от субъектно-объектной привязки, так и идея длительности формирования окончательного продукта под названием человек.

Другой схожей чертой является признание того, что человек как Dasein, будучи лишь потенциалом самого себя, может выбрать свой способ существования. Dasein может реализовывать свои возможности («выбирать себя») или, напротив, не реализовывать свой потенциал («терять себя») – данная дихотомия рассматривается Хайдеггером как «подлинное» – «неподлинное», «собственное» – «несобственное», «неотчужденное» – «отчужденное» существование (нем. *eigentlich* – *uneigentlich*). Эта проблема выбора возвращает нас к теме выбора своего способа жить, усматриваемую М. Фуко в античных практиках культуры себя.

Какие экзистенциалы (модусы существования самости) предлагает Хайдеггер? Так как они представляют собой сложную структуру идей, чувств, ценностей и действий человека, то могут выражаться совершенно по-разному. Из наиболее значимых экзистенциалов, согласно раннему Хайдеггеру, можно выделить: бытие-в-мире (нем. *In-der-Welt-Sein*), бытие-с-другими (нем. *Mit-Sein*), открытость (нем. *Offenheit*), расположенность (нем. *Befindlichkeit*), понимание (нем. *Verstehen*), речь (нем. *Rade*), настроенность (нем. *Stimmung*), падение (нем. *Verfallen*), забота (нем. *Sorg*), заброшенность (нем. *Geworfenheit*), страх (нем. *Angst*), решимость (нем. *Entschlossenheit*), бытие-к-смерти (нем. *Sein-um Tode*), совесть (нем. *Gewissen*), истина (нем. *Wahrheit*), временность (нем. *Zeitheit*), судьба (нем. *Schicksal*), свобода (нем. *Freiheit*) и др.¹⁰⁸

Большая часть – производные экзистенциалы, но важным является выделение трех фундаментальных модусов Dasein, т.е. трех главных экзистенциалов: 1) бытие-в-мире (заброшенность); 2) бытие-с-другими-людьми (совместное бытие); 3) бытие-с-самим-собой (бытие-к-смерти).

1) Бытие-в-мире (нем. *In-der-Welt-Sein*) является основной характеристикой Dasein, непосредственно связанной с природой

¹⁰⁸ Бурханов Р.А., Никулина О.В. Концепция экзистенциалов в трактате М. Хайдеггера «Бытие и время» // Общество: философия, история, культура. 2018. № 6. С. 11–15.

человека. Человек, рождаясь, уже обнаруживает себя в мире, в определенной ситуации. Dasein, в свою очередь, не является обособленным наблюдателем, он полностью вовлечен в мир через два производных модуса бытия – подручности (нем. Zuhandenheit) и наличности (нем. Vorhandenheit). Иными словами, у Хайдеггера мир съезживается до двух способов бытия – сподручного (нем. Zuzanden) и наличного (нем. Das Vorhanden), то есть делится на сферу технически полезного и сферу понимаемой действительности. Главным критическим замечанием Хайдеггера к западной философии в этом моменте заключается в том, что «подручность» он определяет первичным модусом, в то время как западная метафизическая традиция трактовала мир через «наличность». Бытие-в-мире, как уже было сказано, может быть как подлинным, так и не подлинным.

К примеру, на своем опыте человек ощущает свое неподлинное существование, главным образом в переживании собственного страха. Страх (нем. Angst) есть способ бытия-в-мире, так как взятое в своей полноте явление страха является подтверждением непосредственного наличия и влияния бытия на Dasein. М. Хайдеггер пишет, что страх лишает личное бытие возможности, отдаваясь, понимать себя, исходя из мира и расхожих толков, отбрасывая личное бытие к тому, чего оно страшится, т.е. к способности бытия-в-мире¹⁰⁹. Страх – один из фундаментальных экзистенциалов человеческого существования, которому Хайдеггер уделяет отдельное внимание¹¹⁰.

С другой стороны, забота (нем. Sorge) – модус подлинного существования, первичный экзистенциал человеческого существования. Забота – это, прежде всего, бытийственная характеристика самого Dasein, ведь именно в состоянии заботы Dasein наиболее полно включено в мир. В заботе Dasein становится способным забывать себя и выходить за границы собственной самости – к миру, т.е. уметь трансцендировать. В конечном итоге, бытие-в-мире всегда отсылает человека к прошлому времени, которое Хайдеггер понимает не в обыденном смысле. Для Хайдеггера то, что осталось позади и более не находится в наличии – это былое, а экзистенциальное прошлое – это фактичность, т.е. постоянная характеристика бытия и пребывания человека в нем, его забро-

¹⁰⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 187.

¹¹⁰ Там же. С. 140–142.

шенность. Личное бытие чаще всего заканчивается незавершенным или же распавшимся и израсходованным¹¹¹.

2) Бытие-с-другими-людьми (нем. *Miteinandersein*; иной вариант – нем. *das Man*) немецкий мыслитель рассматривает, как существование *Dasein* с другими людьми. Любая интерсубъективность, любое событие или бытие-с-другими – это усредненное, отчужденное бытие, которое Хайдеггер обозначает термином «*Man*». Толки, двусмысленность, любопытство – все эти составляющие бытия-с-другими рассматриваются как элементы отречения от собственной свободы и попытки соответствовать повседневности.

Бытие-с-другими может выражаться в своем первичном модусе – заботливости (нем. *Fursorge*), характеризующемся хлопотами и повседневностью, нацеленностью на наличные предметы, но в конечном итоге именно этот модус *Dasein* несет в себе возможность «неподлинности», выраженный падшестью, т.е. поглощенность повседневностью, захваченность настоящим и подстраивание под «людей»¹¹². Падение свойственно *Dasein*, поскольку конкретное бытие люди заслоняют от себя наличным бытием, присутствием в людях, в беспамятстве, в толпе¹¹³. Кроме того, само понятие *Man* обозначает анонимность и безличность, отказ от собственно свободы и в то же время ответственности, но главным образом – призыв избежать предстоящего, т.е. смерти. Для повседневности смерть – это всегда смерть других, всегда отстранение от смерти¹¹⁴. Если же говорить о времени, то бытие-с-другими соотносится с настоящим временем, т.е. снова с темой наличности. Именно потому, что наличность, т.е. мир вещей, заслоняет человека от его конечности, т.е. возможности полного воплощения, немецкий мыслитель относит этот экзистенциал к неподлинному модусу *Dasein*.

Отношение с другими занимает у М. Хайдеггера не такое значимое место, как у К. Ясперса, но он, безусловно, признает значительное влияние бытия с другими на личное бытие: «Личное бытие (присутствие) по своей сути есть совместное бытие» (со-бытие)¹¹⁵. Со-бытие удерживает человека от подлинности его

¹¹¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 244.

¹¹² Уэст Д. Континентальная философия. М.: Дело-РАНХИГС, 2015. С. 177.

¹¹³ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 176.

¹¹⁴ Там же. С. 238.

¹¹⁵ Там же. С. 120.

существования. Отдельный человек в повседневном бытии действует не сообразно своей собственной свободе и ответственной решимости, а оказывается движимым и руководимым непостижимым влиянием *man*. Кажется, что Хайдеггер не оставляет даже того, что Ясперс называл социальным *Я*, растворяя человека в однообразной и анонимной силе *man*.

Man определяется Хайдеггером в трех понятиях – молва, любопытство и двусмысленность. Очевидно, что ключевым моментом здесь является человеческая речь, позволяющая человеку воспринять слово в поверхностном смысле и передать его дальше, не впадая в усвоение самого слова.

Молва («толки» в переводе Бибикина) появляется, когда человек уходит от подлинного понимания дела к суждению, исходящему из авторитета произносимого слова. Она беспочвенна и, не имея исходного отношения к самому делу, помещается между человеком и действительностью: «Толки есть возможность все понять без предшествующего освоения дела. Толки уберегают нас от опасности срезать при таком освоении»¹¹⁶ (от опасности потерпеть неудачу).

По причине беспочвенности молва порождает любопытство, являющееся поиском насыщения в чувстве внешнего постижения и в беспроблемной погоне за интересным, уклоняясь при этом от глубокого разбирательства. Любопытство становится средством, при помощи которого человек остается лишь в одной суете и может лишь молчанием ответить на все более глубокие вопросы о своем существовании.

Двусмысленность же рассматривается Хайдеггером как самое роковое проявление мира *man*, поскольку у человека, втянутого в толки и подвергшегося любопытству, не остается совершенно никаких механизмов отличения неподлинного от подлинного. Все, что считается подлинным, способно обманывать, следовательно, установившаяся двусмысленность характеризуется глубочайшей тревожностью всего духовного мира, где принципиально отсутствуют признаки, с помощью которых возможность отличать подлинное существование от неподлинного.

Хайдеггер близок к позиции Кьеркегора, поскольку считает, что только единичное существование, в своем противостоянии массе, способно к подлинному существованию и возникновению

¹¹⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 169.

само-бытия, наполненное решимостью (нем. *Selbstsein*), возможно только через освобождение от анонимного массового бытия.

3) Бытие-к-смерти (нем. *Sein zum Tode*) является главной отличительной возможностью присутствия. «Смерть открывается как наиболее своя, безотносительная и не-обходимая возможность» *Dasein*¹¹⁷. Проводя аналитику смерти, Хайдеггер вводит проблему временности человека. Своя смерть не может быть предметом опыта, а чужая смерть – может, но не в «собственном» смысле, ведь смерть всегда является личной и не может быть чьей-либо. При этом смерть является результатом ситуации вброшенности, на которую человек априорно повлиять не может и оказывается перед самим собой. В повседневной жизни человек пытается забыть о своей смерти, старается вытеснить ее и жизни различными обрядами и традициями, превращающими феномен смерти в объект, который необходимо бояться и избегать как опасности. Это часть неподлинного модуса бытия-к-смерти, в рамках которого человек не понимает смерть как элемент своей завершенности, своего полного становления. «Заброшенность в смерть» обычно проявляется в состояниях отчаяния, ужаса и страха, после которых следует паническое бегство к тому, что люди считают бессмертным, или к забвению, добровольному или вынужденному.

Адекватное же восприятие смерти как воплощение временности *Dasein* является подлинным модусом бытия, в ходе которого человек не рассматривает смерть лишь как факт, пугающий его, а как элемент своей экзистенции и естественный результат вброшенности. Подлинное существование выступает у Хайдеггера как осознание человеком своей конечности, историчности и свободы. Хайдеггер рассматривает смерть не как не-бытие, а как особого рода бытие, поэтому только перед лицом смерти возможно полное воплощение человеком всей полноты своей природы. Бытие-к-смерти выступает характеристикой будущего времени, которое выходит на первый план в подлинном существовании человека.

В поздних работах М. Хайдеггер не использует термин экзистенциал, но его идеи подхватил один из его учеников – Ойген Финк, который в своем исследовании предлагает к рассмотрению более социализированное, но еще достаточно онтологичное понимание экзистенциалов. В своих лекциях 1955 г., посвященных

¹¹⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. С. 250.

проблеме основных феноменов Dasein, он предлагает пять экзистенциалов, характеризующих человеческое присутствие: смерть, власть, труд, любовь и игра. Эти экзистенциалы являются свидетельствами человеку его собственного бытия, в которых он реализуется и актуализируется. Ойген Финк, используя феноменологический и экзистенциальный подходы к пониманию этих феноменов, в своем анализе идет вразрез с существующим пониманием бытия в горизонте субъективности Нового времени. Антропология О. Финка находится в фарватере фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, особенно в вопросе рассмотрения смерти, но и во многом пересекается с проектом М. Фуко, ставя во главу угла проблему преодоления субъективности Нового времени.

В тексте «О существе основания» дано важное уточнение касательно проблемы трансценденции, понимаемое немецким мыслителем как превосходение, свойственное человеку и направляющее его к экзистенции. Если мы, по мнению Хайдеггера, будем понимать человека как субъект, то трансценденция будет обозначать существо субъекта и основоструктуру субъективности. Получается, что человек как субъект способен к трансценденции, но не способен к экзистенции и к прорыву к своему собственному существу, т.е. к самому себе. Помещая человека в понятие субъект, мы, вместе с тем, помещаем его в субъект-объектную ориентированность. Тогда субъект сможет трансцендировать только за пределы объекта, т.е. опредмеченного сущего, но это не означает прорыва к экзистенции. Это ложный путь¹¹⁸.

Если же мы понимаем человека как присутствие (личное бытие, Dasein), то трансценденция будет конституировать самость. Личное бытие существует среди сущего и охвачено им, но в своей экзистенции должно его превосходить. Тогда трансценденция, согласно Хайдеггеру, будет пониматься как бытие-в-мире, т.е. как один из необходимых экзистенциалов присутствия, при этом все, что относится к личному бытию, именуется трансцендентным, а все, что относится к миру – трансцендентальным. Трансцендировать, в таком случае, для присутствия, будет означать преодолевать сущее в таком экзистенциале как бытие-в-мире (а не просто отрицать объект как опредмеченный мир) в своем стремлении к самости.

Мир для Dasein является лишь способом его нахождения в

¹¹⁸ Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2013. С. 185.

сущем, способом укрепиться в наличном и убедиться в его безусловной целостности. Человеческое присутствие – сущее, расположенное среди сущего, встающее в отношении к сущему – экзистенцирует при этом так, что сущее всегда открыто в целом¹¹⁹. Мир не является всем сущим, но это фундамент, отталкиваясь от которого присутствие дает себе знать, как оно относится к сущему. Трансценденция, которую мы определили как экзистенциал присутствия и обозначили как бытие-в-мире, является пониманием того, что значит быть, и также обозначает стремление найти самость в самом себе вне мира. Классический субъект, напротив, не ищет, но уже находится в самом себе, сам себе тождественен, но только внутри мира.

В лекциях «Основные понятия метафизики» проблема субъекта, в том виде, в какой немецкий мыслитель разворачивает ее в тексте «О существе основания», получает дальнейшее развитие. Преодолевая историографическое осмысление мира, базирующееся на двух тезисах: 1) человек – часть мира (сущего) и 2) будучи частью мира, он и хозяин мира, и его слуга, – Хайдеггер прибегает к сравнительному рассмотрению вопроса о соотношении мира и человека и фиксирует его на трех тезисах: 1) камень безмирен (нем. weltlos), животное скудомирно (нем. weltarm), человек мирообразующ (нем. weltbildend)¹²⁰.

Если мир мы понимаем как совокупность доступного сущего (его форм, потенциалов, модусов), то безмирность камня (или другого материального предмета) означает отсутствие возможности как обладать миром, так и лишиться мира; скудомирность животного означает меньшую широту и глубину проникновения в мир, в то время как человеческое мирообразование утверждается во множестве способов обретения сущего.

Мирообразование человека понимается Хайдеггером как присутствие (вот-бытие, личное бытие) в самом человеке. Как именно вот-бытие образует мир? 1) Оно выставляет его; 2) оно дает его образ и 3) оно составляет его и делает всеохватывающим. Это знаменитое тройное значение понятия bildend, т.е. образование¹²¹.

В этой же работе, но несколько ранее в тексте, мы обнаружим

¹¹⁹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2013. С. 201.

¹²⁰ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир-конечность-одиночество. СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 277.

¹²¹ Там же. С. 431.

также важное хайдеггеровское понятие «скука». Тягостная скука (нем. Langeweile) – фундаментальное настроение личного бытия, один из его экзистенциалов, связанный с ощущением пустоты и бессодержательности. Подобная пустота прорывается из недр сущего к человеку разными способами: 1) через любой предмет, например, книгу, о которой мы говорим: «Книга скучна»; 2) через отношение к чему-либо, например, когда книга не возбуждает интереса, а пробуждает скуку; 3) через самого человека, например когда некоторое событие пробуждает в нас скуку. Все это говорит о том, что скука – не дана в сознании субъекта, но и не дана в объекте – это фундаментальное настроение или один из фундаментальный экзистенциалов, в котором может существовать присутствие, но которого человек всячески избегает.

Скука и время тесно связаны друг с другом в этом экзистенциале, ведь человек живет во времени, а скука прорывает к нему извне. Человек всегда торопит время, чтобы не делать скуку еще более мучительной и долгой, ведь она заставляет его чувствовать озадаченность по поводу своего существования. Времяпрепровождение или коротание времени – главный способ избавления от скуки. Занять время чем-то, чтобы избавит от парализующей озадаченности медлительного течения времени – вот главная цель человека. Немецкий философ детально анализирует то, как человек тесно связан со временем в трех формах скуки: поскучение, скучание и глубокая скука¹²². Не вдаваясь в подробный анализ этих рассуждений, укажем на важные моменты этого текста по проблеме субъекта.

Во-первых, понятие «скука» напоминает нам кьеркегоровские рассуждения о страхе. Несмотря на то, что в работе «Бытие и время» Хайдеггер уже обращается к понятию страха, здесь он его переосмысливает. Он вводит скуку как еще один фундаментальный экзистенциал, т.е. еще один способ проявления личного бытия из сущего в мире. Что роднит двух авторов, так это идея бегства человека от подлинного существования, и, следовательно, отдаление человека от собственной экзистенции. К примеру, у Кьеркегора бегство от страха Ничто в эстетической стадии, а у Хайдеггера бегство от скуки в бытие-с-другими-людьми.

Во-вторых, судя по всему, М. Хайдеггеру важно вскрыть про-

¹²² Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир-конечность-одиночество. СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 105–260.

блему существования личного бытия в экзистенциале бытия-с-другими. В отличие от датского мыслителя, он вводит время как важнейший проводник человеческого существования и ограниченность проявления личного бытия в мире, и именно время становится важнейшим отражением сущего для присутствия. Таким образом, курс лекций 1929–1930 гг., именуемый «Основные понятия метафизики», развивает логику работы 1927 г. и, уточняя соотношение времени и бытия-с-другими, закрепляет новые понятия – «скука» и «мирообразование» для укрепления позиций своей концепции Dasein, которой он намеревается вытеснить категорию «субъект».

В целом, М. Хайдеггер выстраивает революционную систему понятий, объясняющих проблему взаимосвязи человека и бытия, и преодолевает языковые трудности западной философии. Тяжелый онтологический язык немецкого философа затрудняет его связывание с концепцией субъективацией. Тем не менее, можно отметить следующие моменты.

Во-первых, стратегия Хайдеггера нацелена на переосмысление и снятие субъектно-объектной бинарности. Во-вторых, его идеи поддерживают дихотомию подлинности-неподлинности, не свойственную концепции субъекта Нового времени и Просвещения.

В-третьих, в его исследованиях прочитывается стремление показать, что человек сам по себе лишь потенциал и совокупность собственных усилий над самим собой, повседневностью и «наличностью», а требование усилий по преобразованию себя лежало в основе концепции субъективации. «Человек существует постольку, поскольку от самого себя приходит к чему-то совершенно другому, чем он сам – к тому, что он называется просветом бытия»¹²³.

В-четвертых, Хайдеггер считает этическую проблему преодоления кризиса современной культуры сопряженно с борьбой и экзистенциальными усилиями человека, что объединяет его со многими предшествующими представителями концепции субъективации¹²⁴ (Диоген, Августин, Эразм Роттердамский, Кьеркегор и т.д.).

¹²³ Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 297.

¹²⁴ Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция / Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 226.

В-пятых, особое место бытия-к-смерти в его работах вновь возвращает нас к главной античной и средневековой тематике духовных практик – проблеме возвращения к своему подлинному бытию путем преодоления некоего горизонта бытия-здесь. Эти принципиальные позиции М. Хайдеггера сближают его с концепцией субъективации и могут быть обозначены как первая серьезная метафизическая критика концепции субъекта в западной философии XX века.

ОЙГЕН ФИНК

Ойген (Евгений) Финк – последователь двух разнонаправленных феноменологических течений. С одной стороны, долгое время он был защитником и наиболее последовательным учеником и продолжателем феноменологии Э. Гуссерля, своего научного руководителя. С другой стороны, будучи заинтересованным в предельных возможностях философского мышления и, наряду с этим, феноменологическим анализом явлений, свойственных человеческой психике, совершает поворот к идеям М. Хайдеггера. За свою долгую и сложную карьеру О. Финк написал множество работ, посвященных разным онтологическим и феноменологическим разделам философского знания: «Проблема феноменологии Гуссерля» (1938), «О сущности энтузиазма» (1947), «Все и Ничто» (1959), «Философия Ницше» (1960), «Метафизика и смерть» (1969), «Игра как символ мира» (1969) а также посмертно изданный курс лекций «Основные феномены человеческого бытия» (1979) и работа «Мир и конечность» (1990).

Первый период его творчества был связан с продвижением и разъяснением гуссерлевской феноменологии, защитой идеи онтологического конструирования мира и укорененности человека в мире. Приблизительно до Второй Мировой войны, в ходе которой О. Финк служил в рядах вермахта, он след в след шел за своим наставником, развивая неокартезианские мотивы трансцендентальной философии. Вторым этапом творчества начинается после 40-х гг., где, несмотря на решающее значение идей М. Хайдеггера, он не только постепенно углубляется в онтологическую проработку своего учения, но сохраняет преданность генетической феноменологии Э. Гуссерля (развивая темы соотношения бытия и предмета, времени и движения и др.) и уделяет внимание развитию теоретической педагогики, увязывая их с концепцией кризиса европейского человечества. Трансформацию финковского пути можно условно обозначить как переход от симбиоза с гуссерлевской феноменологией к развитию хайдеггерианской онтологии.

Проблема субъекта – не главная в философской мысли О. Финка, равно как и стиль его размышлений нельзя однозначно назвать экзистенциальным. Он экзистенциалист ровно настолько, насколько им являлся М. Хайдеггер. Тем не менее, обойти сторо-

ной этого малоизвестного философа было бы неправильным, поскольку он продолжал ту концептуальную линию, которая была заложена в хайдеггеровском «Бытии и времени». Безусловно, даже терминологически мы не встретим понятий «экзистенциал», «толки» или «*das man*», но сама идея разработки фундаментальных экзистенциально-нагруженных феноменологических понятий развивается им в том же направлении, что и ключевая работа молодого М. Хайдеггера.

В 1932 г. выходит одобренная Э. Гуссерлем работа «VI Картезианская медитация» (1932), где О. Финк, развивая оригинальное трансцендентальное учение о методе, делает акцент на меонтическом бытийном характере трансцендентальной сферы. В этой работе ученик Э. Гуссерля подробно анализирует работу языка внутри феноменологического метода, подкрепляя свое исследование сразу тремя философскими традициями: декартовской, кантовской и гегелевской¹²⁵.

В этой работе субъект описывается О. Финком как совокупность трех элементов: *Я* в естественной установке, *Я* в режиме трансценденции и *Я* в режиме невовлеченного наблюдателя, т.е. меонтическое *Я*. Объяснение такого усложнения структуры *Я* следующее: первичное обмирщение происходит с человеком в естественной обстановке, когда он не осуществляет никакого рода трансценденцию. Феноменологическая редукция, совершаемая человеком, по мысли Э. Гуссерля, преодолевает ее, но тут тогда субъект тут же становится жертвой языка – второго обмирщения. Вторично обмирщающийся трансцендентальный субъект сохраняет память о феноменологической установке, но пассивно вовлекается¹²⁶. Свой вариант феноменологии О. Финк называет конструктивной и противопоставляет ее генетической феноменологии своего учителя.

Что именно он изучает в качестве предметов конструктивной феноменологии? Например, феномены рождения и смерти. Они важны как для феноменологии как внутренние границы трансцендентального мышления, играющие роль необходимой видимости, организующей опыт сознания, так и для экзистенциализма

¹²⁵ Подробный анализ был изложен в статье: Шестова Е. Спекулятивное рассуждение в меонтической феноменологии О. Финка // HORIZON. Феноменологические исследования. 2018. №2 (14). С. 391–413.

¹²⁶ Fink E. VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana-Dokumente Bd. II/I). Dordrecht: Kluwer, 1988. P. 127.

как крайние пределы человеческой жизни, задающие ей целостность и неоспоримость. Бытие, сущность, данность, вещьность – это также предметы конструктивной феноменологии, которые нельзя, по мнению Финка, лишить определенности или забросить, а напротив, необходимо принять как конструктивный или спекулятивный набросок нашего сознания, выраженного в проблеме (концепте).

Далее О. Финк прорывается к понятию Абсолюта, понимаемому им не как совокупность (тотальность) всех возможных вещей, а как изначальная корреляция «сущего вообще и предсущего (мирского и «трансцендентального» бытия), мира и истока мира»¹²⁷. Этот отход от кантианской трансцендентальной диалектики и сближение с гегелевской идеей Духа приводит к идее, согласно которой и естественная установка, и феноменологическая редукция – тоже проявление Абсолюта. Самым правильным способом познания Абсолюта как предельного и подлинного проявления мира становится именно спекулятивное рассуждение, характеризующееся проблемными измерениями и неполной проясненностью спекулятивных понятий.

Следуя такой установке, немецкий философ будет на протяжении всей своей жизни пытаться прояснять глубинные феномены человеческого мышления, часто находясь на границах феноменологического и онтологического. Неполная проясненность экзистенциалов, сочетающаяся с более социально ориентированным подходом (видимо, из-за влияния идей интерсубъективизма), в анализе феноменов человеческого бытия сделали из Ойгена Финка уникального мыслителя, сочетающего трансцендентальную и онтологическую феноменологию.

Работа «Игра как символ мира»¹²⁸ была написана в 1960 г. и относится к наиболее поздним разработкам немецкого философа. В ней он утверждает, что игра связана с миром в модусе символа, т.е. она не тождественна с миром, но и не отделена от него. Играя, человек совершает некоторые реальные действия в жизни, но одновременно он включается (как актер или зритель) в коммуникативный мир игры. Сама по себе игра выступает посредником

¹²⁷ Fink E. VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana-Dokumente Bd. II/I). Dordrecht: Kluwer, 1988. P. 131.

¹²⁸ Fink E. Play as a Symbol of the World and Other Writings. Bloomington: Indiana University Press, 2016.

между недействительностью своего внутреннего мира и тем миром, где находится ее действительный носитель. Игра одновременно находится в двух временных потоках и в двух пространственных измерениях, но они не соприкасаются и не перекрывают друг друга, гармонично сосуществуют в лице человеческого субъекта.

Уже в этой работе О. Финк указывает на уникальность игры среди остальных базовых феноменов человеческого существования. Труд, любовь, власть и борьба за жизнь – все они требуют от человека максимальной вовлеченности и напряжения всех своих жизненных сил. Даже так называемое свободное время заполняется скукой и трагическим одиночеством, вследствие чего не может принадлежать человеку (хайдеггеровский мотив). Подлинное свободное время, где субъект освобождается от тягот мира – это пространство фантазии или игры: в игре свобода времени означает не пустоту, а осуществление воображаемого творчества, простирающегося за грани ситуаций обыденной жизни¹²⁹.

Подлинный мир, выраженный в тотальности и мировом целом и неподлинный мир, связанный с конечностью человеческого существования, соединяются в игре как символе посредничества между двумя мирами. С позиции Финка, игра – свойственный только человеку феномен, который может принадлежать царству животных, и, конечно же, в этом смысле, игра тоже является хайдеггеровским мирообразующим феноменом. Животное общается только с актуальным миром, в то время как игра (или фантазия) позволяет человеку общаться с миром как с актуальным, так и с возможным развертыванием бытия.

С другой стороны, в отличие от вещей, человек не замкнут по отношению к миру, а является открытым и направленным по отношению к нему (англ. *innerworldly*, нем. *innerweltlich*). Вследствие этой открытости именно человеку принадлежит мир вещей, а не миру вещей принадлежит человек. Поэтому в отношении вопросов познания Финк вновь продолжает идеи М. Хайдеггера – мир требует познания через трансцендирование, в ходе которого происходит открытие истины (или ее выход из сферы потаенного, алетей).

Также в этой работе мы видим две критических линии рассу-

¹²⁹ Fink E. *Play as a Symbol of the World and Other Writings*. Bloomington: Indiana University Press, 2016. P. 50.

ждений. Во-первых, критикуются рациональные возможности человеческого субъекта в познании мира. Наука не дает человеку достаточно инструментов, чтобы познать мир в его тотальности, следовательно, бессилие рационального познания мира не способствует приближению человека к подлинному существованию. В качестве удачного примера ухода от сухого рационализма приводится Гераклит и его идея об игре как о космической метафоре возникновения и исчезновения вещей в ходе всего мирового процесса, напоминающего нам игру ребенка в кости. Игру необходимо познать во всей ее экзатичности к миру, и только тогда нам откроется способ подлинного существования¹³⁰.

Во-вторых, критикуется современная культура, предлагающая научно-производственное и потребительское отношение к сущему, когда картина мира сужается до познания объектов в пространственно-временном континууме. В такой ситуации, по мнению О. Финка, игра приобретает особенное значение для приобретения утраченного западным обществом подлинного бытия мира, в чем мы убеждаемся и сейчас – в XXI в.

Ценность игры как одного из базовых экзистенциалов состоит в том, что она никак не связана с внешними целями. Если обычно жизненный путь воспринимается как осуществление проекта по приобретению материальных и духовных благ и, следовательно, вся жизнь выстраивается в горизонте заботы о достижении поставленной жизненной цели, то игра – это «оазис счастья», независимая и выбивающаяся из привычного ряда забот активность, позволяющая человеку с помощью воображения компенсировать недостаток в мире повседневности. Дети, как и представители архаичных обществ, используют игру или ритуал (оба феномена принадлежат области фантазии) когда им не хватает конкретных знаний о вещах и процессах реального мира. В отличие от взрослых, или от современных людей, такие способы мышления перевешивают способность рационально мыслить, развивая чувство целого, проявляющееся в имагинативных образах¹³¹.

Игра показывает, что чувство ирреального (иррационального) гораздо важнее чувства реального (рационального). Игра связана с полнотой подлинного мира, а значит, она является медиатором

¹³⁰ Fink E. *Play as a Symbol of the World and Other Writings*. Bloomington: Indiana University Press, 2016. P. 210–211.

¹³¹ *Ibid.* P. 228–250.

между миром данности и миром Ничто. Человек, участвуя в игре, также связывает себя с Ничто, тем самым приближаясь к миру подлинности.

Результаты многолетнего труда О. Финка вылились в его наиболее полные курсы лекций, получившие название «Основные феномены человеческого бытия» (1979), которые опубликовали посмертно (а в 2017 г. перевели и в России). Указывая, что философская антропология – та область знания, откуда должны начинаться все вопросы о месте человека в бытии, он описывает пять основных экзистенциальных феноменов, предельно выражающих отношение человека к миру: смерть, труд, власть, любовь и игра. Как он пишет: «Мы всегда находимся в подчинении смерти, бытие всегда будет вознаграждаться благодаря чуду любви, культовое представление о положении человека в мире всегда будет реализовываться в игре, и резкие жизненные противоречия всегда будете выявлять в труде и власти»¹³².

Труд и власть – не только две сферы межсубъективного сосуществования, но и два спаренных социализированных экзистенциала, выступающих границами нашего меонтической субъективности. Труд понимается Финком как один из основных феноменов бытия, связывающий человека с природой с двух сторон: со стороны животного мира, как существ, являющихся составной частью природы и со стороны чисто человеческого мира, как существ, меняющих природу. Именно последняя возможность – менять природу через труд – дает человеку один из путей к самодостоверности человеческой свободы. Будучи «рабом природы», человеческое существо научается использовать другое существо как средство для удовлетворения своих потребностей. Осуществления своих творческих задач и для становления «господином».

Само по себе измерение труда, в котором в том числе формируется человеческая субъективность, представляет собой активное отношение к не-человеческому существу, т.е. к окружающим нас вещам. В труде человек всегда формирует свое отношение к природе и создает себя в той же мере, в какой исторически трансформирует окружающее себя пространство, понимая каждую отдельную вещь в горизонте целостности мира. Другим важ-

¹³² Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017. С.210.

ным моментом труда является его коллективность, то есть постоянная вовлеченность в труд и жизнь Других: «Труд – это коллективное существование в творческом обращении с природой»¹³³.

В своем стремлении стать господином каждый человек обретает власть. О. Финк рассматривает проблему таких фундаментальных феноменов человеческого бытия, как труд и власти в диаметральных толкованиях К. Маркса и Г. Гегеля. Оба выдающихся мыслителя при объяснении одного феномена оперируют понятиями другого и толкуют структуры труда из смыслового горизонта власти и наоборот, ведь для Гегеля труд – это производное от господства, а для Маркса господство – производное от труда.

Позиция последнего крупного классического идеалиста ближе О. Финку, чем позиция К. Маркса. Гегелевского (и финковское) господство, т.е. состояние субъективности, при котором человек обретает власть, мыслится как свободное-от-труда-бытие и посвящение себя досугу. Не-труд, т.е. досуг понимается им метафизически, и, вероятно, власть человека есть воплощение и реализация власти космической (вселенской власти Абсолюта, мировой Nous). Таким образом, человек в большей степени субъективирует себя в труде, осуществляя деятельность по изменению и преобразению окружающего его мира, нежели через власть, поскольку деятельность сознательная (в ходе досуга) самому человеку не принадлежит¹³⁴.

В целом, как труд, так и власть, в равной мере являются важными коррелятами, в измерении которых происходит значительная часть формирования потенциала человеческой субъективности. Они принадлежат к двум различным экзистенциальным измерениям, бытию-при и со-бытию, но и во многом находят пересечения. К примеру, в обоих этих феноменах человеческого бытия человек формирует себя в контексте друг-с-другом-бытия,

Тем не менее, хоть и не открыто, но труд оценивается О. Финком однозначно позитивно, поскольку труд связан с ко-экзистентными процессами и с преобразованием мира вещей, в то время как власть, вовлекая человек в сосуществование с Другим, тут же ограничивает обоих. Верно, что принципиальное понима-

¹³³ Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017. С. 294.

¹³⁴ Там же. С. 273.

ние власти предполагает как негативные черты строительства субъективности, такие как принуждение, насилие, повиновение, порабощение и т.д., так и позитивные черты, выраженные в организации сосуществованию людей и обуздании нелегитимного насилия. Иными словами, власть – двойственная переменная, но все-таки отношение О. Финка к ней не столь позитивно, в то время как значение труда в жизни людей гораздо выше, но только ровно до тех пор, пока речь не идет о таком методе власти, как угроза смертью или готовность убивать.

Тема смерти, столь глубоко прорабатываемая М. Хайдеггером, не могла не оказать влияние на О. Финка. Смерть заступает в бытие человека непостижимо и недоступно, несмотря на то, что феноменальное явление смерти человеку понятно – он, в отличие от других живых существ или вещей, осознает свою конечность и исчезновение. Правда, как и его старший коллега, О. Финк в своем толковании смерти осознает, что мы не обладаем достаточными категориями, позволяющими правильно описать человеческое понимание своей конечности и конечности вообще, поэтому мы постоянно соскальзываем в область субъект-объектных отношений, подлинных и неподлинных измерений и борьбой за первенство между материей и духом.

Что предлагает Ойген Финк?

Смерть – тотальный и абсолютный экзистенциал. В отличие от других феноменов человеческого бытия (труд, власть, любовь, игра), смерть не позволяет нам прорывать постоянно связь между подлинным и неподлинным (становиться господином и рабом, входить в бытие-в-любви и покидать его, наполнять свою жизнь фантазией вне труда и т.д.), она позволяет лишь единожды связаться с ее сущностью и в обмен на это раз и навсегда лишает человека его собственного я. Однако, как и в случае Хайдеггера, Финк утверждает, что экзистенциальный опыт самой смерти встречается в человеческой жизни и в других проявлениях.

К примеру, общественная жизнь во многом сформирована культом мертвых: смерть Другого воспринимается как событие в социальном окружении человека, за которым следует череда других событий: врач фиксирует время смерти, тело подлежит определенным ритуалам, родственники готовятся к похоронам или делению наследства, все знакомые запоминают дату, ставшую для усопшего «последний часом». Умерший влияет и на наши

жизни после своего ухода, оставаясь в памяти, оставляя предсмертные записки или последние слова, которые остаются в вечности своей событийности.

Тем не менее, главным остается вопрос о собственной смерти как о предельной границе существования собственного Я. Она, как правило, затрагивает нас более непосредственно и остро, вызывая тоску, ужас или страх. Существует и смерть любимого человека (здесь важен акцент финковской смерти, тесно связанной с эросом, чего не встретишь у Хайдеггера), которая имеет для нас большее значение, нежели собственная кончина, и тогда такой опыт смерти преодолевает раздвоение на собственную и чужую. В таком случае, смерть как экзистенциал позволяет нам преодолеть традиционное для западной метафизики сознания различие своего центрального Я и опредмеченного, объективированного и отчужденного Я Другого. Смерть Другого, с которым была тесная любовная связь и с которым был создан некий надындивидуальный союз, проявляет экзистенциальное переживание смерти в двойном аспекте, когда общее для пары людей течение времени прервано как для еще живого человека, так и для уже умершего. Вырванный из жизни человек прерывает свое индивидуальное и надындивидуальное существование, а оставшийся в живых лишается надындивидуального универсума и вынужден вновь выстраивать свою ополовиненную субъективность. С другой стороны, существует и обыденное восприятие смерти Другого, например в жизни врача, работающего с тяжелообольными, или солдата на войне, отнимающего жизни других людей, т.е. возможны ситуации, при которых человек способен окружить себя смертью не разрушая собственную субъективацию.

Так или иначе, мертвый – одна из ключевых фигур всей проблемы бытия и одна из самых важных фигур в жизни каждого человека, которая влияет на выстраивание субъективности живых. Мертвец взламывает замкнутость мира явлений, разрушает бытийную прочность и доказывает существование Ничто – бесконечной пустоты отсутствия. В самых разных культурах создавали различные по форме идеи о переходе человеческой души из мира живых в мир мертвых, пестуя мысль о том, что наше индивидуализированное Я останется целым и невредимым даже тогда, когда погрузится в мир неизвестного Ничто.

Являясь самым достоверным знанием (которое с легкостью

могло бы заменить декартово cogitosum) и самой непознаваемой данностью, смерть является экзистенциалом, отмечающим двойственность человека: мы существуем в «живой» сфере единства всего разнообразия сущего и в «мертвой» сфере обособленного и бесконечного Ничто. Без смерти невозможно представить статус человеческого субъекта и даже поставить вопрос о субъекте как о носителе активного начала и мирообразующего элемента сущего. Именно поэтому человек в ходе своего становления субъектом вынужден оглядываться на свой временной горизонт и иметь ввиду, что его личный проект построения субъективности может закончиться только онтологически – с завершением своего существования. В конечном итоге смерть – это освобождение от одиночества, хотя есть и еще один экзистенциал, предлагающий способ субъективации уже в союзе с *Другим* – Эрос.

Эрос также принадлежит к основным феноменам человеческого бытия, и экзистенциально он также, как и смерть, проникает в жизнь каждого человека, ведь именно благодаря любви каждый человек получает первую из крайних границ своего существования – рождение. При этом, рассуждая о любви как результате слияния двух сущностей – женщины и мужчины – О. Финк считает, что они обе способны развиваться и получать свое полное (подлинное) экзистенциальное воплощение только в союзе, дополняя друг друга через фундаментальное человеческое чувство любви.

Бытийственный смысл способности любить отличается как от биологических способностей представителей животного мира к созданию групп и размножению особей, так и от метафизических способностей Бога к творению, ведь творя, он не любит, поскольку абсолютен, является полнотой бытия-в-себе и не нуждается в дополнении извне. Человеческая любовь всегда отягощена Другим, если не сказать, что он и вовсе социализирована или даже институционализирована.

Более того, необходимо обратить внимание, что свобода не является одним из основных феноменов бытия и даже ценностно не выделяется О. Финком. Напротив, любовь, рассматриваемая как акт самоопределения на основе добровольной любовной связи с дальнейшим созданием надындивидуальной общности, про-

тивостоят свободе¹³⁵. Свобода может быть модусом высшей формы самобытия и отвечать за управление бытия самим собой, но человек-в-любви вырывается за пределы этого модуса. Человек в молодости достигает наивысшей точки развития своей витальности и индивидуальности, но именно в это время эрос вовлекает его в сферу влияния особого надындивидуального опыта – желания таинственной близости с Другими установления связи с неличной жизненной основой.

Опыт эроса, с которым каждый человек сталкивается, не приводит к отречению от собственного Я ради другого Я, но нацелен на совместное отречение от персональности. Безусловно, этот экзистенциал не так абсолютен как смерть, ведь она единственно может помочь выйти человеку из заключения своей индивидуации, но эрос дает нам опыт приобщения к не-индивидуальной субъективности, находящуюся не в Другом, а в пространстве между Я и Другим – в добровольно создаваемом и искусственном надындивидуальном субъекте, носящем самые разные названия: любовная связь, брак, семья, кровные узы. Иными словами, финковский взгляд на проблему эроса, встречающийся в самых разных работах, подтверждает, что интерсубъективность, выстраиваемая в рамках отношений любви, – мощнейший механизм выстраивания субъективности через Другого. Прорыв к своему Я через создание Мы-субъекта с Другим.

Труд и власть, любовь и смерть – неразрывные парные экзистенциалы, неизменно сопровождающие человеческое существование, экзистенциально наполняя наше существование содержанием и феноменологически оформляя нашу способность мыслить. Особняком стоит лишь игра – последний феномен человеческого бытия, предлагаемый нам О. Финком в качестве уникального средства прорыва к подлинному миру. Мы вновь возвращаемся к игре (или фантазии) – ключевому концепту финковской философии.

Играть может только человек. *Homoludens* неотделим от *homofaber* и от *homopoliticus*, ведь как в творчестве, так и во власти, а по большому счету в любви и страхе перед смертью, человек всегда играет. Но о каком смысле игры идет речь? О. Финк имеет в виду не будничное толкование этого понятия, как отдых или ра-

¹³⁵ Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017. С. 324.

достную праздность, но предполагает фантазию – способность человека общаться с возможным и недействительным. Неверно располагать игру в детстве, любовь в середине жизни, а смерть в конце, ведь все пять основных феноменов человеческого бытия (экзистенциалы) всецело сопровождают нас на протяжении всего становления. Более того, становление субъекта и прорыв к подлинному существованию невозможен без того, чтобы все они вторгались в нашу жизнь.

Главной чертой игры является ее бесцельность и несоотнесенность с самой человеческой жизнью или человеческими ценностями (даже если среди них найти подлинные). Игра замкнута на самой себе, и игрок играет только ради того, чтобы играть. Возможно, именно благодаря такой настроенности именно игра приносит человеку больше всего удовольствия и радости. Однако не надо думать, что игра в финковской трактовке – это погоня за удовольствием. Безусловно, игра может приносить радость и часто является средством борьбы с печалью, но все-таки первичной ее задачей является создание колеблющегося элемента нереального в реальном и дальнейшее активное общение с воображаемым царством возможностей.

Другой важной чертой игры является ограниченность правилами. Что здесь важно, так это то, что правила эти создает не природа, не Бог, не некая «третья сила», а сам человек. Всякий игрок создает целый ряд правил, игровых средств и вещей, игровых понятий и сам игровой смысл, которому готов подчиниться. В игре два мира пересекаются: мир обыденности, окружающий нас повседневно и ежечасно, остается с нами, но мир воображаемого, появившийся в результате работы нашей фантазии, вторгается в наше мироощущение. Играющий ребенок (или взрослый человек) живет одновременно в двух царствах, ведь он перебирает значение вещей из обыденного мира, наделяя их значениями фантазируемого мира. Синтез этих двух миров становится игровым миром, а человек, включенный в него, – игровым субъектом.

Субъект игры – это, пожалуй, наиболее подходящее для взглядов О. Финка определение концепта, которым он хочет озаглавить свои идеи о возможностях человека к построению своей субъективности и о прорыве к подлинному миру. Как бы немецкий философ нас не убеждал в том, что все пять феноменов чело-

веческого бытия в равной степени важны и иерархически равны, игра все равно занимает у него особое место. Она маскируется во всех уже имеющихся экзистенциалах и чаще всего является способом облегчить человеческое переживание тяжелых экзистенциальных состояний.

Третьей важной чертой является то, игра сохраняет гуссерлевскую интересубъективность, для чего Ойген Финк вводит понятие «игровое сообщество». Игровое сообщество – это совокупность людей, вовлеченных в символическую ситуацию экзистенции, использующее нереальность сцены в качестве условия явления сверхреальной сущности¹³⁶. При этом совершенно неважно о какой игре идет речь – об играющей с куклой девочке или о спортивной игре, игре в театре или современной компьютерной игре, но О. Финке во многом интересуют именно интересубъективный момент, момент коэкзистенциальности в игре.

В игре он различает две основные роли – зритель и игрок, но в самом игровом сообществе участвует и те, и другие. Зритель соучаствует, сосуществует с игроками и полностью понимает иллюзорность происходящего, т.е. не является объектом чьей-либо иллюзии. Игрок, с другой стороны, различает себя как медиума игрового мира и как часть мира обыденности, но при этом не обманывает зрителей, а наоборот – создает мир с приданным ему содержанием, но тут же сообщает зрителю о том, что это сверхреальность сущности, т.е. всего лишь фантазируемая возможность нашего бытия или определенной экзистенциальной ситуации. И игрок, и зритель вживаются в ситуацию, являющуюся лишь одной из возможностей нашего мира, но при этом ограждены от реальной угрозы, от разыгрываемой пустоты, страха, отчаяния, страдания и т.д.

Обыденный мир постоянно путает нас, используя иллюзии наших чувства. Мир Ничто – пугает нас своей абсолютностью и непроглядной тьмой, не позволяющей его познать. Чистым для нас остается только игровой мир, создаваемый человеком для человека. С этим заключением могла бы поспорить концепция «заботы», предполагающая действие и оценку своей жизни внутри горизонта возможного, где заигрывание с миром не приветствуется. Хайдеггеровская «забота», казалось бы, достаточно

¹³⁶ Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017. С. 378.

полно описывает центральную антропологическую структуру человеческой жизни, но не включает в себя игру. Игра противопоставит «заботе», но является ли это негативной чертой?

В обоих подходах есть нечто общее. «Игра», точно также как и «забота», является элементами онтологической структуры человека, хотя, в тоже время, оба этих способа субъективации мы не можем помыслить в чистом виде (как пытались мыслить бытие Парменид или Гегель), поскольку антропоморфизм будет постоянно принуждать нас понимать эти экзистенциалы как исключительно человеческие.

Есть и существенные различия. Во-первых, внутренний смысл и ограничения игры, создаваемые человеком самостоятельно, дают возможность человеку строить субъективность на своих правилах (правилах создаваемого им игрового мира), т.е. придают субъекту характер самополагания и самоограничения, в то время как забота – это следствие нашей вброшенности в (онтологический) мир, где человек уже оказывается в ситуации мира, т.е. ограничения приходят извне. Во-вторых, коммуникативный характер игры предполагает играние друг-с-другом, в то время как забота – удел человека вне *das Man*. В-третьих, игра предполагает настроение удовольствия, противостоящее печали, отчаянию, страданию, но в то же время не предполагает обязательного погружения в хайдеггеровскую повседневность. Иными словами, забота и игра не противопоставляются друг другу, скорее, игра является более мягким и расширенными пониманием возможностей человеческого существования.

Итак, резюмируя все вышеизложенное, можно сказать, что экзистенциальное мышление О. Финка не нацелено на прояснение концепции субъекта, но в его творчестве можно отметить немало интересных подходов к этой проблематике. В целом, его игровая модель субъективности сводится к трем основным пунктам: меонтические основания мышления субъекта, гуссерлевская intersубъективность и хайдеггеровское бытие-к-смерти как главные ориентиры в становлении субъекта и, собственно, феномен игры, как основного метода прорыва к подлинному бытию.

Во-первых, при попытке исследовать концептуальные идеи О. Финка, следует понять, что его интересует меонтическое измерение субъекта. Это означает, в первую очередь, что человек, в своем становлении субъектом, должен преодолеть вторичное (на-

учное, языковое) «обмирщение» и стать невовлеченным наблюдателем окружающего мира вновь, даже после преодоления естественной установки. С другой стороны, меонтическое Я предполагает, что о мире, окружающем субъекта, можно рассуждать только спекулятивно, вводя экзистенциалы (основные феномены человеческого бытия) как основную форму интеллектуального познания окружающего мира и прорыва к подлинному существованию.

Во-вторых, О. Финк вводит как уже утвердившиеся в феноменологической среде экзистенциалы, такие как труд и господство (гегелевская и марксовская линии), а также смерть (кантовская и хайдеггеровская линии), но и определяет важность введения таких форм человеческого бытийственного опыта, как эрос (любовь) и игра.

Влияние Э. Гуссерля на финковское понимание идеи субъекта понятно – ключевым понятием здесь выступает интерсубъективность. Любовь – важнейший экзистенциал, поддерживающий прочную связь Я и Другого, а также отвечающий за построение своей субъективности через экзистенциальную связь с Другим. Влияние М. Хайдеггера заключается в том, что именно он прописывает фундаментальную важность бытия-к-смерти, которую О. Финк отчасти дополнит, вводя культовость и социализацию этого феномена. Ученик Хайдеггера включает идею бытия-к-смерти в бинарность любви и смерти как предельных границ нашего существования и возможностей познания.

В-третьих, нельзя не упомянуть сферу, где Ойген Финк действительно продвигает свои оригинальные идеи – рассуждения об игре как важнейшем феномене человеческого бытия. Игра выступает у него и как средство преодоления ограниченности рациональных средств познания и описания мира, и как средство возможного избегания, во-первых, чрезмерной социальности, т.е. чрезмерного вовлечения субъекта в *das Man*, а во-вторых, чрезмерного давления Ничто через, к примеру, страх смерти.

В финковской интерпретации можно выделить три основных свойства игры, помогающих субъекту в его становлении. Первое свойство – замкнутость игры как деятельности самой себе, что делает субъекта независимым от вброшенности и позволяет обогащаться радостью вне зависимости от озабоченности миром. Вторая черта – отсутствие тотальной зависимости игрового мира

от внутримирных феноменов и способность человека устанавливать границы и правила воображаемой деятельности, создавая мир свободной фантазии с субъекто-ориентированными правилами взаимодействий. Третья черта – сохранение коэкзистенциальной intersubjectивности в игровом мире, где сосуществованию людей будет не опосредовано извне, а непосредственно построено на основе общих и универсальных правил межлического взаимодействия внутри фантазии.

МАРТИН БУБЕР

Творчество Мартина Бубера занимает значимое место в философии, культурологии, социологии, психологии и педагогике. Его диалектическая онтология является фундаментальным понятием всех его размышлений и точкой пересечения всех классических тем философии XX в.

В XX в. многие философы продолжали курс, заданный в предыдущем столетии, на критику бинарного субъект-объектного мышления, видя в нем неспособность ответить на кантовский вопрос о природе человека. Мартин Бубер не был исключением, однако его взгляд на проблему субъекта имеет ряд особенностей, не свойственным «коллегам по цеху».

Во-первых, как он сам признается, истоками его философствования и вопрошания о человеке является критика гегелевской диалектики, произведенной Л. Фейербахом, в которой последний понимает человека как высший предмет философии, имея в виду не моральное или мыслящее существо, а «единство человека с человеком»¹³⁷. Таким образом, уже в молодости Мартин Бубер формирует себя как философа на фундаменте экзистенциального интересубъективизма.

Во-вторых, Мартин Бубер имеет неоднозначное отношение к экзистенциализму постольку, поскольку в своих идеях опирается то на религиозные основания, то на философские аргументы. На такое обстоятельство, безусловно, влияет его противоречивое детство и юность: дед, с которым он начал жить с 3 лет, культивировал в нем западноевропейскую интеллектуальную традицию, развивающую разум, логическую критику и исторические исследования, а летние каникулы юный Бубер проводил под влиянием хасидской иудейской традиции, которая подчеркивает непосредственное, мистическое, спонтанное и радостное общение человека с Богом. Все его творчество показывает, что Бубера нельзя однозначно отнести ни к религиозным экзистенциалистам, ни к традиции атеистической философии существования.

В-третьих, подобно многим другим экзистенциалистам, австро-венгерский философ предпочитал в своих работах афористический стиль, напоминающий Ницше или Кьеркегора, а развивал свои идеи в контексте тех проблем культуры, которые были

¹³⁷ Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 182–184.

свойственны *fin de siècle* в целом: проблема отчуждения, проблема поиска языка общения с Другим, тупик рационализма, кризис морали и столкновение индивидуализма с общественным порядком.

Свое виденье идеи субъекта и анализ развития концепции субъекта в истории философии Мартин Бубер излагает в работе «Проблема человека» (1943). Кроме того, в этой работе он выделяет в истории человеческого духа две последовательно сменяющиеся друг друга эпохи – эпоху обустроенности и эпоху бездомности, а отсюда формируется и два типа философов – непроблематизирующие и проблематизирующие.

К непроблематичным философам можно отнести Аристотеля, Спинозу или Гегеля, ведь в их учениях ощущается наличие бытия как фундамента человеческого бытия. Самопознание здесь еще не является главным инструментом выстраивания субъективности, поскольку Платон, будучи основателем такого направления в истории философии, не проблематизировал антропологический вопрос. Более поздний субъект Аристотеля восхищается человеком как частью единого и нерушимого Бытия, восхищаясь им как микрокосмом Вселенной.

В то же время Августин, Паскаль или Кьеркегор видят в бытии лишь дикое поле, в надежности которого они сомневаются и ищут спасения от надвигающейся угрозы: страх и трепет для Кьеркегора, ужас перед бездной греха для Августина, страх перед безмолвием пространства для Паскаля. Аристотелевская идея души распадается на взаимовраждующие царства Добра и Зла, Света и Тьмы. Бездомный (без единого шарообразного мира или Космоса) и падший, составленный из тела и души, человек ищет путь к самому себе в тяготах собственного самопознания – и это уже начало жизни проблематизирующей ветки мыслителей. Сам Мартин Бубер будет относиться в большей степени ко второй, нежели к первой группе философов.

Ключевой работой его экзистенциального учения является «Я и Ты» (1922), где дается подробный анализ двух концептов, раскрывающих отношения человека и мира: Я-Оно (или Он, Она, нем. нем. Ich-Es) и Я-Ты (нем. Ich-Du). Выражая в короткой формуле задумку этой книги, можно сказать, что Истина не может быть достигнута человеком, как бы глубоко он ни ушел в себя, т.е. сами по себе, любые формы существования не годятся для

достижения подлинного мира. Истину можно постигнуть только через отношение Я и Ты, через выход из всех форм отчуждения и установления коммуникации между человеком и человеком, человеком и миром и человеком и Богом.

На первых страницах этого произведения понятия М. Бубер называет Я-Ты и Я-Оно основными словами (концептами), считая, что отдельное понимание Я (субъекта) не имеет смысла, но может пониматься только как часть основного слова Я-Ты или Я-Оно¹³⁸. Опытное познание мира позволяет раскрыться лишь Я-Оно, но таким образом человек не становится сопричастным миру, ведь в таком типе отношений он познает не само отношение, а лишь объект, т.е. мир. С другой стороны, Я-Ты создает отношения человека с миром, с другими людьми или с духовными сущностями, например Богом.

Я-Ты и Я-Оно принципиально отличаются друг от друга в том, как человек формируется как часть бытия. Я-Оно критикуется Бубером за то, что оно окружает человека множеством «содержаний», поглощает его вещами и тесно связывает человека с прошлым, что усиливает его отделенность, оцепенение оторванность от мира. Воплощая свое существование в Я-Оно, человек довольствуется приобретением опыта, использованием вещей и насыщением материальным, что позволяет ему обрести убежище и успокоение перед надвигающейся пустотой недействительности.

Мир Оно обладает связностью в пространстве и времени, он надежен и безопасен, поскольку нагляден, проверяем и ощущаем с помощью органов восприятия. Этот мир воспринимается истинно таким, каким он представляется человеку, и только с помощью него отдельно взятый человек может прийти к пониманию с другими людьми. Даже несмотря на то, что каждый человек представляет себе мир Оно по-разному, он все равно может быть общим объектом, поддерживающим жизнь в каждом индивиде.

Я-Ты, напротив, сближает человека с миром подлинности и правильным отношением человека с миром. Тем не менее, он гораздо сложнее для понимания человеком: он не обладает связностью в пространстве и времени, и по сравнению с миром Оно, регистрируемым в конкретном и полезном, мир Я-Ты больше проявляется в жизни человека как диковинные лирико-драмати-

¹³⁸ Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 16.

ческим эпизоды, которые ослабляют привычные и устойчивые связи нашей повседневности и устремляющих человека в ужасающее, но ничем не заменимое чувство близости потаенной подлинности¹³⁹.

Мартин Бубер отмечает, что мир Оно неуклонно растет в своих масштабах влияния на человечество и общество вообще. Само по себе Я-Оно не является злом, поскольку материя и объект не причастен злу, но Я-Оно является злом в том случае, когда претендует на то, чтобы быть самым бытием. Именно во втором случае мир Оно становится отчужденным для человека, превращаясь в удушающий кошмар.

На протяжении всей человеческой истории различные культуры взаимно впитывают влияние друг друга, наполняясь простым и примитивный, но наглядным и надежным опытом мира Оно, который позволяет обеспечивать сохранение, облегчение и оснащение человеческой жизни. Расширяясь, мир Оно толкает человека к познанию опытного мира, все больше отдаляя его от познания непосредственного опыта с миром Ты. При этом, обещанная человеку духовная жизнь, проявляющаяся в речи, церкви, искусстве, представляет собой не более чем рефракцию на подлинное отношения Я-Ты с миром.

Повседневная и материальная жизнь любого члена современного общества обещает нам развитие личности, в частности, ее духовной составляющей. Однако многократно сказанное обещание сделать каждого личностью ни помогает ей достигнуть истинного отношения с миром Я-Ты. Духовная жизнь в западном обществе, в контексте которого и рассуждает М. Бубер, способствует лишь установлению связи между миром и Я, опосредованной опытом и использованием окружающей человека материи. Если же понимать жизнь как продолжающееся в течение всей человеческой жизни умирание, то западноевропейская манера устанавливать отношения с миром в стиле Я-Оно не сможет обеспечить духовного возвращения личности, оправдать человеческую экзистенцию и наладить отношения с идеей Бога.

Австрийский мыслитель также вводит фигуру Вечного Ты, в которую помещает фигуру Бога и под которой подразумевает Ты Всех Существ, которая никогда не станет Оно. В этой работе видно значительное влияние Рудольфа Отто, но не только благо-

¹³⁹ Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 35.

даря его глубокому пониманию величия Бога в еврейской Библии и исследований в эсхатологии, но и благодаря развитию значительного концепта «нуменозного». Вслед за идеями Р. Отто, М. Бубер соглашается с тем, что понятие Бог – насыщенный термин, которым часто злоупотребляли в истории самых разных сообществ, но, несмотря на это, отношение отдельно взятого Ты к Вечному Ты всегда выражало безусловную исключительность и безусловную включенность¹⁴⁰.

Вхождение в отношения с Вечным Ты означает не полный отказ от всего, кроме Бога, но полный отказ от отношения Я-Оно, т.е. необходимо не просто отказаться от всего материального и опытного, но выстроить свою личность так, чтобы и с материальным и с духовным установить отношения по принципу Я-Ты. Только постигая все в окружающем мире через призму Я-Ты, т.е. утверждая весь окружающий мир в его собственной основе, можно прорваться к подлинным отношениям с Вечным Я. Бога нельзя найти ни оставаясь с миром, ни удалившись от него, но подлинные и чистые отношения с ним могут быть установлены только при укреплении связи Я-Ты.

Чувства зависимости от Бога или чувство тварности не могут в полной мере объяснить подлинное отношение человеческой личности с Богом. Доктрины погружения или вхождения Я в Бога также пытаются нас убедить в том, что две сущности становятся одним целым и, соединяя человека и Бога в разных комбинациях, скорее низводят действительность до иллюзии. Позиция Бубера гласит, что в проживаемой человеком действительности нет никакого единства бытия. Внутренняя и внешняя, по отношению к человеку, действительность выражается не в какой-либо разъединенной или сплавленной субстанции, но только в отношении, устанавливаемом человека через действие.

Религиозная ситуация человека представляет собой неразрешимую антиномику. Подобно тому, как Кант пытался релятивизировать философское противоречие между необходимостью и свободой, относя первую к миру явлений, а вторую – к миру сущего, чтобы они обладали взаимозначимостью, Бубер хочет объединить отношение Я-Оно и Я-Ты в отношении Я с Вечным Ты, т.е. с Богом. Чередую актуальность Ты и латентность Оно, он пытается объяснить нам, что ситуация веры разрешима человеком

¹⁴⁰ Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 59.

всегда лишь в религиозной индивидуации, т.е. в том, как отдельно взятый человек сможет сочетать в себе свою материально-телесную сущность мира Оно и вечно-духовную сущность мира Ты. В отношениях с Богом человек должен удержать связность пространства и времени, взятых из мира Оно и совместить их со способностью духовно преображать окружающий мир, приобретаемой в отношениях Я-Ты.

На страницах своей главной книги Мартин Бубер кратко упоминает о трех жизненных сферах, где человек способен выстраивать свои отношения с миром. Первая сфера – жизнь с природой, вторая сфера – жизнь с другими людьми и третья сфера – жизнь с духовными сущностями. Это совокупность физического, психического и ноэтического миров соответственно, по своей задумке похожа на гуссерлевскую и, даже в большей степени, хайдеггеровскую феноменологию (у последнего, к примеру, мы обнаруживаем схожую аналогию в сферах жизни: безмирный камень, скудомирное животное и мирообразующий человек)¹⁴¹. Однако для Бубера все эти три сферы жизни пронизаны Вечным Я, и со всеми этими сферами человек должен наладить отношения Я-Ты.

В отличие от подхода М. Хайдеггера, М. Бубер смотрит на сферу жизни с людьми более позитивно и указывает на ее принципиальную значимость, вытекающую из того, что только в ней человек способен установить диалог с себе подобным существом и сделать речь и обратную речь главным проводником всяческого диалога Я-Ты. Отношению человека с человеком при помощи речи он посвятит свою отдельную работу «Диалог» 1930 г.

Особого упоминания заслуживает проблема одиночества, понимаемая австрийским мыслителем в нескольких вариантах: 1) одиночество как свобода от приобретения опыта и использования окружающего мира (чистые отношения Я-Ты); 2) одиночество как отказ от Я-Ты и порабощение привязанностями с миром опыта (чистые отношения Я-Оно); 3) одиночество как необходимость очищения от опытного и материального Оно для восхождения к пониманию Я-Ты (подлинное Я-Ты); 4) одиночество как самоупоение в созерцании становления своей собственной души, диалог с самим собой и падение духа, связанное с отказом от всяческого диалога (не подлинное Я-Ты или отношения Я-Я). В целом,

¹⁴¹ См. подробнее: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир-конечность-одиночество. СПб.: Владимир Даль, 2013. С. 275–287.

М. Бубер не считает, что одиночество является плохим способом существования, но рассматривает его либо как часть подлинного становления и как подготовку к диалогу Я-Ты, если одиночество рассматривается в 1 и 3 вариантах, либо как тупиковый путь становления, если рассматривается 2 и 4 вариант. В позитивных случаях, даже после продолжительного одиночества, человеку необходимо вхождение в диалог с Другим.

Возвращаясь к упомянутой ранее работе «Диалог» (1930), необходимо отметить, что под самим понятием диалога понимается не столько общение людей друг с другом, сколько любой тип отношений, устанавливающийся между ними¹⁴². Мартин Бубер полагает, что не все, что по своей явленности напоминает нам диалог, является жизненным диалогом по своей сущности. В подлинном диалоге, который может быть выражен как в словах, так и в молчании, каждый участник вводит в сферу своего понимания и ощущения мира другого участника, с уважением относясь к любой своеобразности Другого (это развитие темы отношения Я-Ты, развиваемое далее). С другой стороны, технический диалог вызывается необходимостью объективного и опытного взаимопонимания двух людей, связанных формальными связями, например коллег, партнеров, законных супругов и т.п. (отношения Я-Оно). В третьем случае, замаскированный под диалог монолог предполагает, что любое множество людей, говоря друг с другом, на самом деле говорят лишь о себе, выводя за пределы Другого как незначимую часть многообразного бытия (отношения Я-Я, которым мы условно называли один из негативных видов одиночества).

Так как может быть установлен подлинный диалог между двумя людьми? Можно рассмотреть несколько способов отношения одного человека с другим. Во-первых, наблюдение одного человека за другим, которое понимается как духовное и внутреннее запечатление черт наблюдаемого Другого. Выслеживать и отмечать черты человека, с которым есть намерение вступить в диалог – значит не только максимально полно выделить его индивидуальность от других окружающих, но и ясно обозначить отличия своего Я от Я другого Я.

Во-вторых, созерцание как способ установления диалога предполагает спокойное и уже не аналитическое ожидание того,

¹⁴² Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 108.

что одному человеку будет дано увидеть в Другом. Непроизвольная и органическая свобода пребывания Другого в этом мире познается ровно в той мере, в какой возможно увидеть ее без заранее заготовленных ожиданий, ведь созерцатель познает не характер или выражение Другого, а то, что происходит под воздействием Другого с миром.

Оба этих способа подразумевают наличие желания воспринимать Другого как некий предмет, отделенный от наблюдателя и от его личной жизни и поэтому восприятие Другого, для этих двух способов осуществлять диалог, не требует от них каких-либо судьбоносных действий, ведь любая ошибка в понимание Другого не приведет к фатальным последствиям, поскольку ошибка произойдет в отдаленнейших сферах собственной экзистенции.

В-третьих, проникновение как принципиально новый подход к выстраиванию диалога возможно только в весьма парадоксальной ситуации. Проникновение возникает не когда Другой говорит со мной или взаимодействует со мной по собственному желанию, а когда нечто (Вечное Ты) говорит с моим Я через Другого. Другой человек может быть со мной не связан ничем, он может даже не заметить меня, но нечто в нем говорит со мной и говорит мне что-то, что становится необходимым для моей дальнейшей экзистенции. Другой человек мог не быть предметом моего внимания или созерцания, но через него Вечное Ты проникает в меня и хочет оказать на меня какое-либо воздействие, или научит меня чему-то. Другой человек может даже в дальнейшем не быть проводником этого проникновения и сказанное Вечным Ты слово будет передаваться где-то, когда-то и кем-то уже в другой ситуации Диалога, но несомненной останется только установленная связь с Другим, требующая ответа и укрепляющая мою экзистенциальность.

Видно, что самыми разными способами австрийский мыслитель погружает субъекта в соприкосновение с Богом, выражающемся в Вечном Ты и в построении отношений Я-Ты с Другим. В силу этого не является странным и то, что его поздние работы все больше склоняются к обсуждению религии, соотношению этики и религии, необходимости выбирать индивидуализирующую веру. Этим темам посвящены такие философские работы, как «Два образа веры» (1951), «Затмение бога» (1952), «Основы межчело-

веческого» (1953), «Происхождение и сущность хасидизма» (1960). Рассматривать всю глубину сложного и небесспорного толкования религиозных вопросов не входит в наши задачи, но некоторое резюме по ним дать необходимо.

В своих религиозных работах М. Бубер последовательно излагал идею необходимости открытости и установления диалога между иудаизмом и христианством посредством некоторых элементов обеих религий: открытость к трансценденции, признание за человеком статуса морального существа, идеи совершенства, блага и спасения. Будучи учеником В. Дильтея, Мартин Бубер вносит в понимание религии множество мистических элементов, но в теологических вопросах также часто следует линии Кант – Кьеркегор – Ницше. Подобный синтез идей привел его к социально-философскому анализу коммуникаций между человеком как субъектом и метафизической и мифической фигурой Вечного Я. Поскольку межличностное общение необходимо как часть всеобщей связи со священным, в частности с фигурой Бога, то и каждый человек находится в ответе не только за себя, но и за другого, защищая тем самым каналы коммуникации с Богом через сбережение жизни каждого человека. Развивая учение о хасидизме, Бубер видит идеальный образец общности людей именно в хасидской общине.

Резюмируя вышесказанное, можно дать краткую характеристику того, что нового смогли привнести экзистенциальные идеи Мартина Бубера в концепцию субъекта.

Во-первых, продолжая традицию Э. Гуссерля, Бубер синтезирует экзистенциальный потенциал человеческого познания и идею интерсубъективности, выстраивая свою философию диалога. Субъективность всегда строится в контексте межиндивидуальной коммуникации, строящейся на поиске отношений Я-Ты с другими людьми и стремящейся нивелировать влияние отношений Я-Оно.

Во-вторых, ученик Дильтея не отходит от привнесения в концепцию субъекта мистических и религиозных идей, что выражается в образе Вечного Ты. Бог привносится в философскую антропологию Мартина Бубера как предельная и имманентная сущность, подтверждающая дихотомию подлинности и неподлинности и являющаяся единственным проводником к подлинному существованию.

В-третьих, подлинная субъективность в его философии возможна только когда человек пассивен и незаинтересован, поскольку наблюдение или созерцание могут только отчасти подготовить человека к отношения Я-Ты и отказаться от абсолютизации отношений Я-Оно. Проникновение Вечного Ты и достижение подлинного существования возможно только когда Бог проявляет активность и сам обращается к человеку через Другого.

Таким образом, философское видение концепции субъекта слабо систематизировано и не имеет четкого ответа на вопрос, как человеку построить свою субъективность. Ему достается неподлинный мир Оно, с которым он вынужден бороться, связывая свою экзистенцию с Другим в надежде, что Вечное Ты найдет связь с ним и свяжет со священной и божественной сферой бытия. Коммуникативная модель субъективности М. Бубера предполагает пассивность и произвольность, оставляя человека в междумирье – на границе между Оно неподлинности и подлинности священного Ты.

ЭРИХ ФРОММ

Э. Фромм был ведущим психоаналитиком Франкфуртской Школы. Он черпал свое вдохновение у З. Фрейда, К. Маркса, В. Райха и был известен тем, что скептически относился ко многим причинно-следственным связям, которые выстраивали мэтры критической школы – Адорно и Хоркхаймер. Среди всех франкфуртцев он более других был нацелен на анализ личности и возможных путей его освобождения от гнета капитализма.

Немецкий ученый занимался тем, что носит название «экзистенциальный психоанализ» или «гуманистическая психология». Его учение вобрало в себя идеи марксизма, фрейдизма и экзистенциализма. Данное учение было построено на убеждении в том, что основным источником всех экзистенциальных состояний (страх, одиночество, тревога и т.п.) является оторванность человека от мира природных стихий: «эволюция человека основана на утрате им изначального дома – Природы – и невозможности снова вернуться к нему»¹⁴³. По мнению Э. Фромма, исследовать личность можно только в свете всего человечества в целом.

В 1912 г. Адольф Левенштейн провел исследование посвященное влиянию монотонного труда на психологическое состояние людей. Получив в результате три психологических типа – революционный, амбивалентный и консервативно-почтительный – Левенштейн предвосхитил работы Э. Фромма по корреляции психологических типов и их способности противостоять фашизму. Например, в исследованиях 30-х гг. он выделял два типа характера человека – революционный и мазохистский¹⁴⁴. Первый был нацелен на выделение своего Я из общей массы людей и стремился к изменению своей судьбы. Второй, напротив, тяготел к слиянию с массой и хотел отдать свое будущее в руки авторитетов или высших сил.

Параллельно с этим, уже в «Бегстве от свободы»¹⁴⁵ (1941) Э. Фромм вводит два типа свободы – «свободу от» и «свободу для». Оба типа – революционный и мазохистский – могут быть нацелены на «свободу от» авторитета или общественных условностей, но лишь первый из них способен перенаправить ее в «свободу

¹⁴³ Фромм Э. Здоровое общество. М: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 32.

¹⁴⁴ Джеффрис С. Гранд-отель «Бездна». Биография Франкфуртской школы. М.: Маргинем Пресс, 2018. С. 265.

¹⁴⁵ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006.

для», в то время как мазохистский тип вскоре начнет искать новый авторитет. Фромм полагал, что авторитарный характер означает неспособность полагаться на себя, быть независимым и терпеть свободу. Им нужно обязательно чувствовать связь, не требующую разума или любви. Такой тип личности нацелен на собственное упразднение и слияние с чем-то большим.

Такому типу личности Э. Фромм противопоставляет зрелого человека, которому не нужно цепляться за других, потому что он способен активно схватывать и постигать мир, людей и окружающие его вещи¹⁴⁶. Этот термин обозначает мнимое освобождение сексуальных отношений, моды или музыки. Если в раннем капитализме еще была жива народная культура, идущая снизу, то развитый капитализм вполне успешно навязывает массовую культуру сверху. Например, художественная литература добрососедства и сентиментальности была вытеснена детективами и гангстерской литературой с обилием секса и насилия, т.к. потребителю захотелось испытать другие ощущения, эмоции, стать частью навязываемой культуры. «Аффирмативный характер культуры» – так Маркузе назвал состояние, при котором в обществе культурная жизнь отрывается от материального базиса и служит примирением ее потребителей с экономическим неравенством¹⁴⁷.

Начиная другую свою книгу – «Человек для себя» (1947)¹⁴⁸, Фромм ставит проблему следующим образом: «Современный человек чувствует тревогу и замешательство. Он трудится и стремится, но испытывает смутное чувство бесплодности своих усилий. В то время как его власть над материей растет, он ощущает бессилие в своей индивидуальной жизни и в обществе. Создавая все новые и лучшие средства овладения природой, он увязает в сетях этих средств и теряет представление о цели, которая единственная придает им значимость – о человеке как таковом. Став господином природы, он сделался рабом машин, созданных его собственными руками. При всех своих знаниях о материи, человек невежественен в самых важных и основополагающих вопросах человеческого сосуществования: что такое человек, как он должен жить, как может быть высвобождена и продуктивно ис-

¹⁴⁶ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. С. 180.

¹⁴⁷ Маркузе Г. Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике. М.; АСТ: Астрель, 2011. С. 329.

¹⁴⁸ Фромм Э. Человек для себя. М.: Астрель, 2012.

пользована огромная энергия, заключенная в самом человеке?»¹⁴⁹ Эта книга, которая вскрывает в основном психологические проблемы человека как субъекта, является продолжением его проектной книги «Бегство от свободы»¹⁵⁰, где Фромм начинает поднимать проблему кризисного состояния современного человека. Можно выделить несколько идей, по векторам которых немецкий психоаналитик развивает свою концепцию.

Во-первых, поднимается проблема психического состояния человека, т.е. субъекта. Беспокойство, тревога, страхи, замешательство – такие характеристики приписывает немецкий ученый современному человеку. Описывая проблемы XX века, Э. Фромм указывает на наличие у человека сверхсвободы, которая обусловлена расширением демократии вширь и вглубь современного общества. В то же время он говорит о том, что войны, которые имели место быть после Второй Мировой войны – это лишь последние реликты старого мира, экономические кризисы – случайности, а авторитарные режимы списывали на редкие явления, когда до власти добивались безумцы. Именно такая иллюзорность современного мира ведет человека к тому, что он абстрагируется от реальности и даже не предполагает по какой причине у него возникают вышеперечисленные характеристики.

Во-вторых, делается акцент на материальный успех человека. При этом можно рассматривать успех в двух перспективах. Одной из них является глобальный успех человечества, который выражается в невероятно быстром развитии технологий, которые дают людям все большую власть не природой, над окружающим миром, над так называемым объектом. Современные технологии дают защиту, знания, силу предсказания, нивелируют расстояния и время, которое необходимо было тратить раньше. Человек смог подчинить себе время и пространство, но не смог подчинить себе самого себя, как сказал бы М. Фуко. Вторая перспектива – это индивидуальный материальный успех. Либерализм в экономике, демократия в политической сфере и социальное равенство, к которому современное общество приходит через использование элементов социализма, приводит общество в состояние всеобщей материальной радости, где каждый человек может позволить себе гораздо больше, чем человек, который жил в любой развитой

¹⁴⁹ Фромм Э. Человек для себя. М.: Астрель, 2012. С. 17.

¹⁵⁰ Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006.

стране в предыдущие века и эпохи. Человек имеет возможность приобрести все, но знает ли он, что он ему действительно нужно.

В-третьих, и это наиболее важный и заключительный пункт, человек призвал себе на помощь не только экономический успех, социальное равенство и политическую свободу, но и технологический процесс, который в современном мире приобретает все более высокий темп развития как в количественном, так и в качественном смысле. По мнению Э. Фромма, единственная сфера, в которой человек не продвинулся, – это сфера человеческих отношений. Именно здесь всплывает проблема этики, которая должна являться передаточным механизмом между человеком (личностью, индивидом, субъектом) и миром при условии, что под миром подразумевается общество, экономическое пространство, технологическая сфера, сфера властных отношений и т.д.

Общее настроение Э. Фромма весьма пессимистичное. По его мнению, современный человек испытывает негативные эмоции все чаще – страх, злость, неуверенность, апатию, усталость, тревогу. Все эти явления взрывают социальную среду, в которой отражаются эти эмоции – самоубийство, желание причинять боль и страдание, насилие, воровство, супружеские измены, нигилизм, психологические расстройства. Человек себя потерял в том пространстве, которое сам себе и построил и угодил в ловушку, которая первоначально была задумана как уютный дом. В конце концов, потеряв себя, современный субъект также потерял связь с окружающим себя миром и с окружающими его другими субъектами. Если ситуация не изменится и современные тенденции будут прогрессировать, то общество придет к точке невозврата, за которой его ждет лишь гибель.

В своей работе «Здоровое общество»¹⁵¹ (1955) Э. Фромм предложил новую классификацию – накопительный тип характера при раннем капитализме, рыночный характер в послевоенном капитализме и продуктивный характер как альтернативный капиталистическому укладу тип личности, которому важнее быть, чем иметь. Он настаивает, что психически здоровый человек отличается от больного тем, что он способен дать ответы на экзистенциальные вопросы – ответы, которые более всего импонируют его экзистенциальным потребностям. Подобно животным, человек обладает физиологическими потребностями, такими как пища,

¹⁵¹ Фромм Э. Здоровое общество. М: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 34.

секс, безопасность. Однако человеку свойственны и специфические экзистенциальные потребности, присущие только ему, и которые могут подтолкнуть нас на путь воссоединения с природой. В этой работе Эрих Фромм продолжил культивировать чувство всеобщей любви и активное проявление своей личности во всех сферах жизни. Здоровый индивидуум обладает лучшей способностью находить пути соединения с миром, при этом он удовлетворяет потребности в *установлении связей, преодолении себя, уверенности в мире, самоидентичности и наличии системы ценностей*.

Потребность в установлении связей – это первая экзистенциальная потребность человека. По мнению Фромма, существует три основных направления, по которым человек может вступать в отношения с окружающим его миром через подчинение, власть и любовь.

С точки зрения философа, две первые модели поведения не дают личности подлинного и нормального развития. Покорные люди ищут взаимоотношений с властными и соответственно, наоборот, властные – с покорными. Когда властный человек и покорный человек находят друг друга, то они достаточно часто вступают в союзные отношения, удовлетворяющие их обоим.

Люди, которые обнаруживают себя в подобных союзных отношениях, оказываются привязанными друг к другу не чувством любви, а жаждой установить связь той потребностью, которая никогда не сможет быть подлинной. В глубине такого рода партнерства лежит бессознательное чувство враждебности к партнеру, поскольку тот не может в полной мере удовлетворить его потребности. Поэтому они ищут нового подчинения или власти, ищут новых людей и становятся всё более зависимыми от своих все новых и новых партнеров.

Единственная продуктивная стратегия поведения – это любовь. Она удовлетворяет потребность человека в соединении с миром. «Любовь, говорит Фромм, – объединение с кем-либо или чем-либо при условии сохранения обособленности и целостности своего собственного Я. Это переживание причастности к общности, позволяющее человеку полностью развернуть свою внутреннюю активность»¹⁵². В любви человек един во всей Вселенной, оставаясь самим собой.

¹⁵² Фромм Э. Здоровое общество. М: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 41.

Вторая экзистенциальная потребность человека – потребность в преодолении самого себя. Фромм понимает эту потребность как желание подняться над своим пассивным и случайным существованием в «царство целеустремлённости и свободы». Эту потребность человек может удовлетворить как позитивно, так и негативно. Свою пассивную природу человек может преодолеть через созидание жизни или через уничтожение. Человек, осознавая свою творческую способность, может создавать искусственные творения (произведения искусства, научные концепты, веру, социальные институты, материальные и моральные ценности). В творчестве человек проявляет свою любовь и заботу ко всему, что создает человечество вообще.

С другой стороны, преодоление жизни может происходить путем разрушения или подчинения Другого. Человеку свойственна злонамеренная агрессия, проявляющаяся в самых разных преступлениях не только ради выживания, но и по другим причинам. Фромм поясняет путь разрушения так: «В акте разрушения человек ставит себя над жизнью, он преодолевает ограниченность, присущую ему как твари. Таким образом, стремление человека преодолеть свою ограниченность ставит его перед решающим выбором между созиданием и разрушением, любовью и ненавистью»¹⁵³.

Третьей экзистенциальной потребностью человека немецкий мыслитель называет потребность в укорененности. Подобная потребность вызвана тем, что человек обладает необходимостью обнаружить свои корни, т.е. дом, в котором он родился собственно как человеческое существо, и утвердиться в нем. Поскольку человек в силу своего развития (духовного, культурного, социального) ушел из лоно природы, но обрел продвинутое сознание, он постоянно осознает свою потерю и преодолеть подобную изоляцию.

Четвёртой и важной экзистенциальной потребностью, согласно Э. Фромму, является потребность в осознании себя как отдельной сущности, или потребность в самоотождествлении. Для большинства людей самоидентичность означает привязанность к самым разным группам – нации, религиозной общине, профессиональному сообществу и т.д. Вместо отождествления с кланом, считает Фромм, развивается так называемый стадный инстинкт,

¹⁵³ Фромм Э. Здоровое общество. М: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 46.

основанный на чувстве своей несомненной принадлежности толпе. Этот процесс происходит, даже если группа прикрывается иллюзией индивидуальности, объясняя однородность толпы и конформизм своих участников: «Для большинства людей индивидуализм оказался лишь фасадом, за которым скрывалась неспособность достичь индивидуального чувства самотождественности»¹⁵⁴.

Однако в случае, если человек вообще себя ни с кем не отождествляет, есть риск потерять рассудок. Такая угроза является для людей мощным фактором мотивации, заставляя сделать все возможное, чтобы приобрести чувство самоидентичности. Психологически здоровый человек имеет гораздо меньшую потребность соответствовать какой-либо толпе и отказывается от ощущения собственного Я. Психологически здоровым людям не нужно ограничивать свою свободу и проявлять собственную индивидуальность, чтобы успешно существовать в человеческом обществе, т.к. сильной стороной их самоидентичности является ее подлинность.

Завершающая этот список экзистенциальная потребность, описанная Эрихом Фроммом, – потребность в системе ценностей. Человеку нужна система взглядов и ценностей, помогающая ему ориентироваться в окружающем его мире. Система ценностей позволяет организовать все то количество стимулов и раздражителей, с которыми он сталкивается на протяжении своей жизни.

У каждого человека есть своя философия, включающая в себя внутренне согласованную систему взглядов на мир. Если окружающий мир сталкивает его с явлениями или событиями, не вписывающимися в рамки упомянутой системы, они воспринимаются человеком как «неразумные» или «ненормальные». С другой стороны, если проявление мира совпадает с тем, как человек его видит, то это понимается им как «здравый смысл». Чтобы приобрести и сохранить свою систему ценностей, люди способны практически на любые действия, вплоть до самых радикальных.

В следующей книге «Искусство любить» (1956)¹⁵⁵ Эрих Фромм четко указывает три основные проблемы современного общества и человека: человек любит себя, а не Другого; люди выбирают партнерские отношения в любви; любовь понимают не

¹⁵⁴ Фромм Э. Здоровое общество. М.: АСТ: Гранзиткнига, 2005. С. 76.

¹⁵⁵ Фромм Э. Искусство любить. М.: АСТ, Астрель, 2009.

как способность, а как одномоментное чувство.

Любовь понимается в этой работе как способ разрешения важнейшей человеческой потребности – преодоление собственной отчужденности и освобождение от плена одиночества (среди других, менее удачных способов он перечисляет органистическое, коллективистское и творческое преодоление). При этом любовь не должна иметь один объект, она должна пониматься как образ мысли, как способ жить и реализовать потенциал человеческого субъекта.

Он подробно описывает кризис человека, рассматривая пять видов любви, которые были утеряны в капиталистическом обществе, – братская любовь, материнская любовь, любовь к себе, любовь к Богу и эротическая любовь. Капитализм либо уничтожил, либо извратил разнообразные формы любви, превратив это прекрасное чувство в капитал в романтических рыночных отношениях и сделав людей «автоматами, отчужденными друг от друга в своей одинаковости». Автоматы не могут любить: они могут обменивать свои личные «наборы качеств» и надеяться на справедливую сделку. Все, что охватывается взаимоотношениями этого типа, – это хорошо отлаженные отношения между двумя людьми, которые всю жизнь остаются чужими друг другу, которые не достигают «глубинной связи», но соблюдают взаимную вежливость и стараются сделать друг другу приятное. Так, человек как субъект лишь убегает от страха одиночества, но не реализует свой человеческий потенциал.

Современная семья или пара чаще всего превращаются в эрзац подлинной любви между двумя людьми, поскольку капиталистическая культура воспитывает потребителей и производителей, главным механизмом контроля которых является стандартизированные развлечения и монотонная работа, что позволяет гарантированно избавлять человека от чувства одиночества. Подлинная любовь как активная действенная способность посвящать себя Другому, не ожидая ничего взамен, не нужна такой системе и приводит к тому, что брак перестает быть союзом двух Других, которые в этом союзе способны построить субъективность друг друга.

Наиболее популярная из поздних работ Э. Фромма «Иметь или быть» (1976)¹⁵⁶ была посвящена проблеме общества потреб-

¹⁵⁶ Фромм Э. Иметь или быть? М.: АСТ, Астрель, 2010.

ления и материалистическому развитию современной культуры. Здесь мы обнаруживаем пересечения с работами Г. Марселя и его диалогикой «иметь и быть», хотя сам Фромм полагается на марксистско-фрейдистский анализ.

В основе проблемы невозможности достижения человеком подлинного существования лежат две основные причины – люди подменили счастье удовлетворением потребностей и объявили эгоизм во главе качеств. Опираясь на эгоизм и желание потреблять, я чувствую неприязнь ко всем остальным людям – к моим друзьям, партнерам, коллегами, начальникам, подчиненным и т.д. Я никогда не бываю и не могу быть довольным, ибо моим желаниям нет конца; я вынужден завидовать тем, кто богаче меня, и бояться тех, кто беднее меня. Однако действую я так, чтобы показаться себе и Другому веселым, счастливым, честным и дружелюбным человеком, каким пытается выглядеть любой из нас.

Иметь или быть – это два концепта, обозначающих ценностные ориентации субъекта или его способы существования, преобладание которых определяет целостность человека со всеми его мыслями, чувствами и поступками. Человек с ориентацией на «иметь» относится к этому миру как хозяин к собственности или как своему имуществу, где вскрывается такое отношение, когда Я хочет всех и вся, в том числе и самого себя и Другого, сделать своей собственностью. С другой стороны, человек с ориентацией на «быть» ничего не имеет и не хочет подчинять себе Другого, но счастлив тем, что с удовольствием продуктивно использует свои способности и находится в единстве со всем миром и окружающими людьми.

Подлинное существование субъекта лежит в плоскости модуса «быть», в связи с чем Э. Фромм обращается к лейтмотивам Ветхого Завета: «Оставь то, что ты имеешь, освободись от всех уз: будь!» И если в иудаизме Шаббат – это восстановление полной гармонии человека с Другими и с природой, подтверждение того, что у него ничего нет, он не преследует никаких целей, за исключением одной – «быть», то современное воскресенье является днем развлечений, потребления и бегства от самого себя. Еще более сильные призывы к отказу от обладания немецкий мыслитель обнаруживает в Новом Завете и у Мейстера Экхарта.

Как и по отношению к воскресенью, современная культура выстраивает отношения человека со всем окружающим миром.

Приобретение, владение и получение прибыли – вот неотъемлемые и безусловные права индивида в индустриальном обществе. Идея Я как субъекта обладания объектом создает ситуацию, при которой определение человеческой индивидуальности задается фактом обладания разными объектами. Человек, который реализует свою субъективность в плоскости «иметь», видит завершенность своего существования в превосходстве над Другими, достигаемом обладанием большим количеством материальных благ без концентрации на благах духовных.

Развивая концепты кьеркегоровского глубинного страха, Э. Фромм переносит его на общество потребления и говорит о современной личности как о субъекте, находящемся в постоянном страхе потерять свое тело, имущество, статус, т.е. вещи, в сущности своей дающие ему гарантии неподлинного существования. Подлинное существование или, как говорит немецкий философ, модус бытия (быть, а не иметь) становится возможным только при наличии у человека свободы и критического мышления.

В современном обществе потребление становится важным модусом человеческого существования, и немецкий мыслитель утверждает необходимость построения общества «экзистенциального бытия», где ограничение акционеров и руководителей корпораций и активное гражданство, выраженное в сознательном экономическом и политическом участии, должно привести к новому обществу «неотчужденного индивида», ориентированного на бытийствовании, а не обладании. Новый человек утверждает свое подлинное существование путем закрепления уверенности в себе через сочувствие и потребности в любви и созидании, вместо потребности покорять мир и становится рабом материи и собственности.

Не претендуя здесь на исчерпывающий анализ всех работ немецкого экзистенциального психоаналитика, среди множества которых есть устойчивые идеи, создающие каркас всех его рассуждений, мы попытаемся подвести некоторые итоги. Что говорит Эрих Фромм о субъекте?

Во-первых, очевидно, что его взгляд на проблему субъекта весьма пессимистичен. Современный человек не видится ему воплощением подлинного субъекта, ведь он далек от того, чтобы хотя бы удовлетворить основные экзистенциальные потребности, не говоря уже о полноценной реализации всего гуманистического

и творческого потенциала. От тревожного субъекта в ранних работах к автоматизированному субъекту или квазисубъекту потребления в поздних работах – Фромм придерживается единого вектора мысли, согласно которому современная культура не только не заинтересована в том, чтобы человек был способен к субъективации, но и уничтожает остатки субъективности в каждом здравомыслящем индивидуе.

Во-вторых, экзистенциальная проблематика человека как субъекта раскрывается Фроммом в социальном контексте современности, где капиталистическое общество необходимо заменить «здоровым обществом» и в антропологическом контексте вечных проблем, где страх одиночества необходимо преодолеть разумом, активными действиями и любовью.

В-третьих, любовь, а не смирение, вера, наука, искусство, нигилизм или абсентеизм должна стать главным механизмом, с помощью которого можно изменить в начале общество, а, в конечном счете, и человека. Поскольку культура поглощает субъекта и делает человека автоматом, она не может дать никаких средств преодоления отчуждения. Субъективация может быть только индивидуальной, но необходимым образом сможет работать только при обращении на Другого через любовь. Конечно же, любовь понимается здесь не романтическим, а именно экзистенциальным способом, как способность со-существовать с Другим, сопереживать с ним страх перед одиночеством и совершенствовать мир, используя творческий и гуманистический потенциал человеческой субъективности.

ФРАНЦУЗСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Во Франции экзистенциализм развивался в несколько ином историческом и социально-политическом контексте. Он не обладает такими глубокими философскими и теологическими корнями как немецкий экзистенциализм, но многие поднятые в философии существования темы развивались французскими писателями и поэтами, получая свое художественное оформление в многочисленных текстах.

При этом нельзя сказать, что экзистенциализм был импортирован из Германии или России во Францию, хотя и отрицать влияние идей Н.А. Бердяева и Л.И. Шестова нельзя. Во французской мысли экзистенциальные идеи наблюдаются как в работах Р. Декарта, развивающих идею сомневающегося в окружающей действительности субъекта, так и в работах Б. Паскаля, настаивающего на необходимости чувственной интуиции (интуиция сердца) для преодоления ограниченности разума.

М. де Монтень, П. Шаррон и Н. Мальбранш пишут не системные работы, но создают множество эссе в афористическом стиле и вносят значительный вклад в будущее французской культуры и в частности литературы. Эпоха просвещения во Франции прошла под политическими лозунгами, а романтизм не имел такого распространения, как в Германии или в Англии. По словам Г. Гейне, «французы были в эти годы по горло заняты делом, они делали новую Францию. Они были так заняты, что им некогда было спать, видеть сны. И за себя они поручили спать и видеть сны нам, немцам». Следовательно, просветительство и реакция на нее практически не оставили следа в будущем экзистенциальной философии во Франции.

Большим научно-философским препятствием для французского философского дискурса стало активное развитие позитивизма в XIX в. Начиная с работ А. Сен-Симона и О. Конта, позитивное знание и социология вытесняют метафизику и на некоторое время отбрасывает рецепцию культурных изменений в европейском обществе. С другой стороны, остаются редкие представители философии и науки, сохраняющие оригинальность и глубину метафизического мышления, – спиритуализм Э. Бутру, агностицизм Ж.Э. Ренана, философия жизни А. Бергсона.

Во Франции XX в. экзистенциализм набирает свои обороты с

работами Г. Марселя. Вместе с выходом его «Метафизического дневника» (1927) в тот же год выходит «Бытие и время» (1927), и уже здесь обнаруживается разница в стиле и в форме построения мыслей французского и немецкого крыла экзистенциализма. Недостаточную концептуальность, недостаток строгости в построении понятий и отсутствие методологии наверстывает Ж.-П. Сартр в своей работе «Бытие и ничто» (1943). В то же время во Франции мы видим экзистенциальное осмысление вопросов субъекта с уклоном в самые разные сферы: неоавгустинианство (Л. Лавель), спиритуализм (М. Блондель), феминизм (С. де Бовуар), абсурдизм (А. Камю), персонализм (Э. Мунье) или феноменология (М. Мерло-Понти).

ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ

Ярким представителем религиозного, христианского или даже католического экзистенциализма является Г. Марсель. Философия, по Марселю, противостоит науке, которая изучает мир объектов, но не затрагивает экзистенциального опыта, т.е. внутренней, духовной жизни личности. Будучи близким по духу С. Кьеркегору, французский философ настаивает, что наука изучает мир объектов, не исследует экзистенциальный опыт личности, а религия способна помочь человеку раскрыть «тайны» человеческого существования, но только если человек откажется от рационального способа познания веры и Бога. Примечательно, что в отличие от немецкой ветки экзистенциальной мысли, Г. Марсель принципиально настаивал на позитивности духовных состояний человека, полагая (хотя некоторое внимание он уделяет тоске, одиночеству и отчаянию), что вера, надежда, любовь, братское единение людей, верность и радость быть должны стать основными инструментами человеческого становления субъектом.

К его основным работам относятся «Метафизический дневник» (1927), «Иметь и быть» (1933), «Опыт конкретной философии» (1940), «Номовиатор» (1944), «Люди против человеческого» (1951), «Таинство бытия» (1951), «Присутствие и бессмертие» (1959). Несмотря на бессистемность, которую можно отметить у данного автора, к общим моментам философии Г. Марселя относятся несколько основных положений. Во-первых, он выступает против возможности познания сущего с помощью рациональных, логических или эмпирических методов. Во-вторых, он признавал фундаментальную необъективируемость телесного существования человека. В-третьих, он выдвигает теорию онтологической тайны бытия, согласно которой экзистенция подлинна лишь той степени, в какой человек способен участвовать в бытии, а может он это делать, по мнению французского философа, только на основе религиозного опыта, следовательно, такие понятия, как вера, надежда и любовь становятся знаковыми в его творчестве. Разбирая проблему субъекта в его экзистенциальных размышлениях, нам понадобится развернуть эти идеи более подробно и уточнить их влияние на его концепцию субъекта.

Одной из важнейших тем, поднимаемых Г. Марселем на протяжении всей жизни, будет являться тема радикального измене-

ния представлений о субъекте познания. Еще в 1914 г. в статье «Экзистенция и объективность», ставшей, по мнению Г.М. Тавризян, программной статьей всего французского экзистенциализма, Г. Марсель настаивает, что психологический субъект должен быть навсегда оставлен, а на его место следует поставить субъективность как сущее, как бытие. Признание онтологического веса за человеком и его существованием вместо простого ухода в психологизм – ключевое отличие марселевской философии существования¹⁵⁷.

В тот же год, когда была написана главная работа М. Хайдеггера «Бытие и время», Г. Марсель публикует свои размышления в работе «Метафизический дневник» (1927), которая положила начало французскому экзистенциализму. В этой работе мы наблюдаем противопоставление существования (фр. l'existence) и объективности, ставшее ядром его рассуждений на протяжении многих лет и напоминающее нам классическую для экзистенциализма оппозицию подлинного и неподлинного. Существование отличается сверхпонятийностью, в то время как объективность можно интеллектуально измерить. Если принять существование как единственно верно верный способ понимания отношений человека с миром, то можно преодолеть гносеологическую оппозицию субъекта и объекта.

В работе «Быть и иметь» (1933) Г. Марсель рассматривает важную проблему западной метафизики и места субъекта в нем, а именно – проблему замкнутости между категориями «быть» и «иметь». Метафизика собственности (иметь) придает значение только предметному миру, следовательно, человек становится не активным субъектом, а неким сонным рабом, пытающимся сохранить и увеличить то, что имеет. Обладание чем-то или даже Другим, приводит к абсорбации самого субъекта, ведь предметный мир делает его самого зависимым от окружающего состояния вещей. Так человек теряет радость бытия, впадая в обладание.

Центральный вопрос разделения науки и философии объективности и существования будет встречаться в работах французского мыслителя всюду. Позже Марсель Габриэль назвал свою философию «конкретной», т.е. которая рассматривает «человека

¹⁵⁷ Марсель Г. Экзистенция и объективность // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1995.

в ситуации», а не абстрактно вообще. Конкретное «здесь и сейчас», которому, по оценке самого Марселя, вполне адекватен хайдеггеровский термин «бытие-в-мире», философ противопоставляет трансцендентальному идеализму с его концептом «чистого разума» или философии позитивизма, с претензиями последнего на научность и объективность¹⁵⁸.

Первой вещью, которую необходимо упомянуть, говоря об идеях субъекта у Г. Марселя, является феноменологический концепт воплощения (фр. *incarnation*), предполагающий, что человеческое тело является «мостом», связующим человека с реальностью, определяясь как единство «тела-объекта» и «тела-субъекта». Неотделимый от человеческого удела феномен телесной воплощенности на некоторое время встает в центр философской мысли Марселя о человеке. Человеческое воплощение в теле нацелено на снятие привязки тела только к материальному миру, поскольку ощущение, чувство, телесность – зоны причастности меня (самости) к миру, свидетельствуют о нерасторжимой связи личности и мира¹⁵⁹.

После 1930-х гг. складываются и другие понятия Г. Марселя, касающиеся проблемы субъекта: верность (фр. *fidélité créatrice*), присутствие (фр. *présence*), открытость или расположенность к Другому (фр. *disponibilité*), первичная и вторичная рефлексия. Их последовательность не так просто уловить, поскольку в каждой работе мы встречаем общее диалектическое деление подлинного и неподлинного, в контекст которого вносятся самые разные понятия.

Верность – одно из самых важных понятий философии французского экзистенциалиста. Верность не может пониматься как верность идее или идеологии, как и не может быть верностью себе. Внутри феноменологического и интерсубъективного подхода Г. Марселя верность Другому – единственный способ отношений и установления связи с окружающими людьми, где Я как субъект дает нерушимое слово в том, что я остаюсь открытым и жду открытости от Другого. Нарушение этого слова – это как нарушение условия своего собственного существования и уничтожение своей подлинности.

¹⁵⁸ Гусейнов Ф.И. Введение в философию Габриэля Марселя // Известия МГТУ «МАМИ». 2013. № 4 (18). Т. 2. С. 29–34.

¹⁵⁹ Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск: Агентство «Лагуна», 1994. С. 11.

Концепт верности противопоставляется постоянству, что ново для философствования французского экзистенциалиста. Постоянство, в его понимании, – это рациональный каркас верности, но оно может быть свойственно, скорее, только внутренним интенциям Я. Верность же, с другой стороны, не имеет рациональных доводов и человеку извне, не состоящем в привязке «Я – Ты», она не будет доступна для понимания. Подобно вере, верность возникает из озарения или любви с первого взгляда и особой связи, которая возникает между двумя людьми, являющимися друг для друга Другими.

Однако верность другому человеку – не наивысшая степень верности вообще. Верность может выступать основой для веры и христианского мировосприятия. Вера может выступать гарантом моего опыта верности наивысшему Другому – Богу. Святые или мученики проявляют абсолютную верность Богу, демонстрируя нам один из способов преодоления смерти как отсутствия: «Верность обнаруживается поистине только там, где она бросает вызов отсутствию, побеждает его, и, в частности, побеждает то отсутствие, которое представляется нам – без сомнения, обманчиво – как абсолютное и которое мы зовем смертью»¹⁶⁰.

Присутствие – это концепт, обозначающий духовные реальности, которые в отличие от объектов внешнего мира не поддаются локализации. Сосуществование нескольких присутствий обозначает совместное бытие личностей как духовных существ, где они взаимодействуют друг с другом без объективации. Объект или вещи не могут присутствовать, а духовно близкие и любящие люди могут, развивая друг в друге общее для них измерение возможности присутствия как бытия. Ключевым моментом присутствия выступает то, что в нем преодолено различие между «вне меня» и «во мне», сферы иметь и быть, а значит неподлинного и подлинного существования. В этом смысле марселевское Я избегает одиночества как экзистенциальной настроенности, когда Другой мыслится как некто, кто может быть схвачен и поставлен под мой контроль и господство. Основой отношений с Другим в присутствии выступает любовь, в которой Я созидает и себя самого, и «нас», а значит, и моего Другого. Поясняя это понятие, Г. Марсель прибегает к латинскому глаголу со-бытие (фр. *coesse*).

В мире есть множество вещей, которыми я не захвачен и ко-

¹⁶⁰ Габриэль М. Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004. С. 120.

торые не присутствуют для меня, и поэтому их для меня нет. С другой стороны, есть много лиц, лишенных существования в нашем физическом, объективируемом мире, тем не менее, в силу глубинной связи Я с ними, они присутствуют во мне, со мной и для меня. Они для меня не мертвые, они существующие, но эту ситуацию нельзя сформулировать в обезличенных объективированных данных как проблему и затем решить ее так, как решаются, например, научные или технические проблемы. В этом случае мы имеем дело с таинством, пусть и связанным с психологией памяти (влияние А. Бергсона), но к ней никоим образом не сводимым, ибо психология остается на уровне проблем и объектов.

Как пишет В.П. Визгин, в этой ситуации «тайной полярности между невидимым и видимым» действительно содержатся экзистенциально-опытные предпосылки для идеи присутствия в связи с идеей бессмертия, что получило художественное осознание, как в драматургии французского мыслителя, так и в философской рефлексии. Метафизическое вопрошание как таковое предполагает не только бытие невидимого, но и его таинственную связь с видимым существованием. Акцент философского поиска на феномене существования и вместе с тем на бытии как его источнике возникает у Г. Марселя в конкретной духовно-практической, персонифицированной и диалогизированной атмосфере. «Если принять во внимание это обстоятельство, то и литературно-философские влияния и сближения Марселя с М. Бубером, К. Ясперсом, М. Хайдеггером, при безусловном его отличии от них всех, становятся понятными»¹⁶¹.

Французский мыслитель проводит разграничение между автоцентрической любовью, направленной на овладение другим ради себя, и жертвенной любовью, дарующей себя любимому. Человеческая любовь, в широком смысле слова включающая в себя и дружбу, наделена двойной гетероцентричностью: в нем каждый становится центром для другого¹⁶².

Следующим важнейшим концептом является обращенность на Другого или открытость, которая не умаляет достоинство самого Я, поскольку именно открытость Другому является главным критерием человечности индивида. Быть открытым – значит отда-

¹⁶¹ Визгин В.П. Философия надежды // Марсель Г. Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004. С. 204.

¹⁶² Марсель Г. Бог и причинность. Избр. работы. М., 2007. С. 205.

вать себя и связывать себя этим дарением (фр. *s'engager*). Подлинная экзистенция всегда сопряжена с интересубъективностью, подразумевающей не только общение с другими, но и взаимоотношение с самим собой, с множественностью своего Я, поскольку нетождественность человека себе как в настоящем, так и в разные периоды его жизни является его отличительной чертой.

Опыт общения внутри интересубъективного поля связан с проблемой рефлексии над собой. В связи с этим Г. Марсель создал учение о двух уровнях рефлексии – рефлексии первичной, редуцирующей (упрощающей) и аналитической, и рефлексии вторичной, или второй степени (фр. *reflexion seconde*). Первичная рефлексия направляется на мир как на внешнее, и она способна его мысленно разлагать или сводить к чему-то. Например, живой организм для науки выступает как физико-химическая машина. Как живое духовное существо человек осознает факт такой редукции или даже, как нередко говорит Марсель, деградации, и поэтому только в актах вторичной рефлексии способен вернуть целостность существующего мира.

Следовательно, главная функция вторичной рефлексии – восстановление разлагаемой целостности рефлектируемого предмета мысли. Первичная рефлексия как рефлексия объективирующая не может схватить то, что превосходит горизонт объективируемого. Вторичная рефлексия не занимается объективацией мира, но проливает регенерирующий свет на операции первой рефлексии, выправляя всю картину в целом. Субъект вторичной рефлексии мы можем себе представить как цельный ум и открытое сердце.

Философия надежды всплывает в работе «*Homo viator. Прологомены к метафизике надежды*» (1944)¹⁶³, где французский мыслитель пользуется феноменологическим методом и настаивает на устойчивой связи между метафизическим и религиозным измерениями опыта. Проблематизации и объективации бытия, базирующихся на постулате неучастия субъекта в жизни его объекта, противостоит сознание его таинственного участия в нем. Эта причастность недоступна объективной рефлексии и потому требует от субъекта особой, вторичной рефлексии.

Французский мыслитель концептуализирует понятие надежды, указывая, что в западной философии надежду чаще всего понимали рационально, относя ее к сфере желаний. Это неверный

¹⁶³ Marcel G. *Homo viator*. P.: Aubier, 1945.

подход, считает Г. Марсель, ведь категория желания принадлежит миру «иметь», хотя сама надежда принадлежит миру «быть». Надежда – это сверхчувство, свидетельствующее о том, что человеку оказывается не выразимая никакими понятиями объективирующего сознания поддержка со стороны таинственных сил бытия. Он меняет регистр надежды с объективирующего ума на субъективную духовность сердца, сохраняя при этом все права его главного орудия – рефлексии.

Надежда понимается Г. Марселем как акт веры человеческого существа в возможность Божьей помощи и акт доверия и верности индивида Абсолютному и Совершенному Началу, содержащемуся в его душе. «Вера не есть нечто такое, что имеют, не есть что-то, чем обладают, она не привилегия... Верность противоположна привычному конформизму. Она есть активное признание некоторого присутствия или чего-то такого, что может и должно удерживаться в нас и перед нами как присутствие...», – наблюдая пересечения со строчками из ранее написанного дневника, где он пишет о том, что «здесь рядом с верой встает любовь. ...Любовь – это условие веры, – пишет основоположник французского экзистенциализма. – ...Самое главное в вере... личный способ метафизической квалификации мира, т.е. опыт»¹⁶⁴.

Работа «Люди против человеческого» (1951) уже мало связана с экзистенциальными и онтологическими размышлениями, в ней в большей степени раскрывается социально-критическая направленность размышлений французского мыслителя. По своему замыслу эта работа напоминает труды других экзистенциалистов, например, «Духовная ситуация эпохи» (1931) К. Ясперса или «Конец нового времени» (1950) Р. Гвардини. В ней прослеживается анализ «техник унижения» и попытка с помощью философской рефлексии разобраться в причинах их возникновения. При этом он не разделял убеждения в том, что унижение человеческой сущности в человеке – следствие сталинизма или гитлеризма, напротив, это свойственно и любым демократиям. После Второй мировой войны «дух абстрактности» стал стержнем демократического общества и начал заниматься нормализацией инакомыслящих.

Свобода неоднократно критикуется Г. Марселем как в разрезе абстрактных прав, вырванных западным обществом после Вели-

¹⁶⁴ Марсель Г. Метафизический дневник. СПб., 2005. С. 270.

кой французской революции, так и современной свободы слова. В экзистенциальном смысле, сартровская свобода им также критиковалась, поскольку ценность не может быть выбрана индивидом, т.к. является сверхличным центром свободного духовного притяжения. В своей критике он сближается с представителями франкфуртской школы, настаивая, что в современном дехристианизированном обществе не может быть подлинной свободы человеческого духа, а люди экзистенциально не связывают себя ни с чем, кроме денег или удовольствий. В «обществе масс» возможна только разобщенная, атомизированная и бездуховная свобода, а без религии иной свободы человек себе представить не может.

Общественный идеал французский философ усматривает только в небольших, духовно просветленных группах людей, нацеленных на создание принципиально новой культуры. В выводе он указывает, что необходимо реабилитировать понятие аристократии, которое было поддержано массовым обществом в угоду соблюдения принципа эгалитаризма¹⁶⁵. Любовь, способная открывать человеку новые горизонты в вопросах доступа к подлинному существованию, может и должна практиковаться в таких небольших группах, пребывающих в состоянии открытости по отношению к Другим. Таким образом, критикуя социальное бытие человека в условиях современного массового общества, французский мыслитель лишь намекает о некоем возможном решении несистематического преодоления социальных проблем путем некоторых социальных решений.

В работе 1951 г. «Таинство бытия» Г. Марсель приравнивает свои философские идеи к неосократизму, хотя еще в 1957 г. на философском конгрессе в Риме философия Габриэля Марселя была определена как христианский экзистенциализм. Его устроили оба названия. В действительности, как бы мы ни назвали его учение, во всех его работах прослеживается продолжающаяся борьба с духом абстрактности и усиление идеи интерсубъективности.

Дух абстракции поддерживает метод понимания мира, стремящийся к общим понятиям, отвлеченным категориям и умозрительным спекуляциям. Абстракция не способна ни рассуждать об

¹⁶⁵ Марсель Г. Люди против человеческого. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. С. 194.

индивиде, ни помочь человеку указать на конкретность его существования. На это способен только философ события (фр. *evenement*), т.е. противник спекулятивного идеализма. Дух абстракции придает рациональному сознанию излишнее значение, и в этом смысле, борьба с этим духом сближает Г. Марселя с С. Кьеркегором.

Сближение с ближайшим Другим – важнейшее условие эффективной связи с подлинной стороной бытия, ведь, как пишет Г. Марсель, «чем больше мы удаляемся от ближнего, тем больше теряемся в ночи, в которой мы уже не в состоянии отличить бытие от небытия» (фр. *non-etre*). Интерсубъективность, пронизывающая все его творчество, понимается как взаимная открытость и обмен духовным опытом, открывающим возможность более полного раскрытия подлинного существования. Очевидно, что хоть и в видоизменённой форме, но концепт интерсубъективности пришел к Г. Марселю из феноменологии Э. Гуссерля, особенно в моменте, связанным с реальным сопротивлением мира человеку как субъекту и вытекающее отсюда следствие – мир должен быть не только познан, но и признан как мной, так и Другим, с кем я нахожусь в состоянии со-присутствия.

Если обратить внимание на то, как на протяжении долгого и напряженного творчества Г. Марселя менялось его представление о человеческой личности, то, как предлагает В.П. Визгин, можно выделить три основных стадии его персонологии. В довоенный период (до 1930-х гг.) французский мыслитель достаточно четко формирует проблему – если человек хочет стать личностью (субъектом), то он с необходимостью должен противопоставить себя абстрактной реальности объекта (или в других работах – обезличенной стихии «Он»). Далее, уже в годы войны (1940-е гг.), понятие Я предстает метафизически укорененной в экзистенциальной связи с Другими. Свое концептуальное завершение концепт субъекта находит в послевоенный период (после 1950-х), например, в работе «Люди против человеческого» или в гиффордских лекциях, где четко укрепляет интерсубъективная связанность (фр. *nexus intersubjectif*¹⁶⁶) субъектов, например, в небольших группах людей, где в рамках «позитивной общины любящих (я любим теми, кого сам люблю) и единственно только в ней и через нее может получить свое относительное оправдание

¹⁶⁶ Marcel G. *Le mystère de l'être* / Nouvelle éd. Vol. 2. Paris, 1997. P. 13–14.

то, что называется эгоизмом, или любовью к самому себе»¹⁶⁷.

Резюмируя концепцию субъективности в работах Г. Марселя и не претендуя на исчерпывающий анализ этого плодovitого и одаренного автора, попытаемся сделать несколько основных выводов. Во-первых, методологической основой учения французского философа является феноменология. Понятия «трансцендированность» или «интерсубъективность», обязанные своим внедрением в философский дискурс XX в. Эдмунду Гуссерлю, лежат в основе марселевской аналитики. Необходимо отметить, что в его работах можно обнаружить некие терминологические аналогии и сходства с идеями М. Хайдеггера (учитывая, конечно же, разницу немецкого и французского языков): экзистенция, присутствие, онтологическая полнота, трансцендентное и др. Философский язык французского мыслителя настолько богат, что его религиозности в экзистенциальной повестке дня даже не видно.

Во-вторых, очевидно и даже классическим образом построено его принятие кьеркегоровского принципа деления мира на подлинный и неподлинный, разумный и парадоксальный и т.д. Объективное и экзистенциальное, иметь и быть – ключевое деление мира для человека в трактовке Марселя, который хочет стать субъектом (личностью, а не индивидом). Хотя уже само понятие «субъект» не очень подходит для его аналитической позиции, в своем творчестве он предлагает Концепт воплощения и присутствия – дает право человеку осознать себя вне бинарной субъект-объектной связи, но обрести свободу и духовное единение со своей самостью. Концепт верности и открытости – обеспечивает связь моего Я (присутствия) с Другим, что раскрывает интерсубъективную составляющую подлинного мира и способствует уходу личности от фальшивой сплоченности общества масс. Вторичная рефлексия – особая настройка сознания человека, стремящегося к полноте познания мира, к преодолению объективирующего мышления и расширению горизонта индивидуального сознания. Понимание онтологического таинства бытия (фр. *mystère ontologique*) – единственная религиозная категория марселевской философии существования, обозначающая необходимость следования не повелениям разума, а экзистенциалам иррационального порядка – вере, надежде и любви.

¹⁶⁷ Визгин В.П. Понятие личности в философии Марселя // Марсель Г. О смелости в метафизике: сб. статей. СПб.: Наука, 2013. С. 384.

В-третьих, определить марселевскую концепцию субъекта как строго религиозную довольно сложно, ведь его понятийный аппарат далек от любого неотомизма или теологических концептов в целом. Его подход, безусловно, иррационален и выдержан в кьеркегорово-хайдеггеровской традиции, но нерелигиозная проблематика его волнует в меньшей степени, нежели вопрос человечности вообще. Субъективность в учении Габриэля Марселя может быть понята как подлинная экзистенция человека, приобретаемая в процессе коммуникации с Другими (в том числе с Богом) и направленная на достижение присутствия-в-открытии-к-другому.

ЖАН-ПОЛЬ САРТР

Жан-Поль Сартр, представитель атеистического экзистенциализма французской традиции, более всех других представителей этого философского направления исследовал проблему морали и ее соотношения с тем, как человек может реализовывать себя. Его фундаментальная работа «Бытие и ничто» является значительным вкладом в разработку проблемы субъективации через призму экзистенциальной и онтологической проблематизаций человека. Главным отличием от Кьеркегора и Ницше является наделение привилегированным статусом социальное, а не религиозное или эстетическое, существование¹⁶⁸.

Основными концептами, применяемыми Сартром, являются: свобода, чьей обратной стороной является отчуждение; тотальность как общества, так и отдельного взятого человека; праксис как пререфлексивное сознание и как условие возможности существования осмысленного сознания.

Задачей «Бытия и ничто» (1943) было определить отношения бытия с сознанием, а именно сознания, проистекающего из бытия и существования, являющегося бытием меньшего рода. В этой работе Сартр четко указывает, что Основной проект человека – это «всегда быть чем-нибудь, тогда как в действительности мы никогда не являемся ничем в особенности»¹⁶⁹.

Концепт пререфлексивного сознания представляет собой предельные отношения с миром, когда человек не полагает себя объектом своего сознания и погружается в повседневность. Это его естественная позиция, в которой он постоянно ощущает свою связь с чем-то, но не с собой. Полагая себя объектом своего сознания, человек достигает рефлексивного сознания – в моменты того, когда подводим итоги дня, задумываемся о своей природе и т.п. Однако человек не может одновременно мыслить и мир, и себя, концепция трансфеноменальности (или пререфлексивного сознания) предполагает четкое разделение мира и человека, но в то же время их тотальную связь. Этот теоретический инструмент расширяет поле сознания на жизнь человека и утверждает, что каждый элемент в этом мире осознается человеком.

¹⁶⁸ Уэст Д. Континентальная философия. М.: Дело-РАНХИГС, 2015. С. 243.

¹⁶⁹ Ойзерман Т.И. Современный экзистенциализм. Критические очерки. М.: Мысль, 1966. С. 186.

На этом концепте строятся критика картезианского *cogito* и дальнейшие размышления Сартра с двумя вытекающими главными понятиями – бытие-в-себе и бытие-для-себя¹⁷⁰. Бытие-в-себе – это инертные предметы этого мира, которые не меняются потому, что обладают абсолютной полнотой своего бытия. Бытие-для-себя – это сознательная составляющая мира, устанавливающая связь с бытием-в-себе, но постоянно находящаяся в состоянии конфликта с самим собой и никогда не достигает полноты своего бытия. В силу того, что оно никогда не становится тем, к чему стремится, Сартр называет бытие-для-себя – ничто и характеризует уничтожением бытия-в-себе (неантизация).

Человек представляет собой бытие-для-себя и обладает такими структурами, как: темпоральность (отвечающая за развитие во времени и постоянную трансформацию), трансцендентность (отвечающая за постоянное выталкивание в мир), фактичность (отсутствие необходимости от себя), ценность (бесконечный набор предпочтений), возможность (бесконечные возможности и вариации в ситуациях, в которые попадает бытие-для-себя) и индивидуальность (круговорот самости).

Вводя понятие «бытие-для-себя», Сартр стремительно разрушает декартовский концепт субъекта. Его не устраивает картезианское различение сознания и тела. В противовес этой классической постановке вопроса Сартр предлагает объединять сознание себя и восприятие тела, настаивая, что нельзя постичь одно без другого, ведь познание материального мира начинается с познания собственного тела¹⁷¹. Понятие «бытие-для-себя» нивелирует понятие «субъект» как таковое и телесность как онтологическую характеристику, что снимает всю гносеологическую проблему в картезианском разрезе.

Наряду с проблемой восприятия тела, французский мыслитель касается и проблемы Другого. Эти две проблемы тесно связаны постольку, поскольку тело-для-других является такой же гарантией моего существования в мире, как и мой взгляд на тело Другого является гарантией его существования. Встреча с Другим, предоставляющая человеку возможность конституировать себя и возможность осознать себя объектом в глазах другого приводит к

¹⁷⁰ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 117.

¹⁷¹ Монин Н. Сартр. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. 143.

следующей крупной сартровской теме – бытия-для-других.

Бытие-для-других, наряду с бытием-для-себя, играет ключевую роль в стремлении обрести свои основы и попытаться достигнуть своего становления¹⁷². Говоря языком М. Фуко, эти две сферы бытия обеспечивают субъективацию человека. Этой проблеме посвящена 3-я часть «Бытия и ничто», в которой дается две вполне конкретные стратегии (установки) по отношению к Другому.

Первая стратегия заключается в том, чтобы утвердиться в качестве субъекта в глазах Другого, делая его объектом и отрицая его собственную субъективность. Отрицать бытие, которое дается мне извне, от Другого – значит превратить его в объект и отрицать возможность понимания собственного бытия через Другого. Люди часто прибегают именно к такой стратегии, ощущая опасность в другом человеке, они склоняются к тому, чтобы проявляться к нему ненависть или безразличие. Эта стратегия приводит к тому, что Сартр называет самообманом, т.к. нежелание воспринимать Другого как субъекта не означает, что этот Другой сам не превращает в объект вас¹⁷³. Концепция самообмана (напоминающая эстетическую стадию в учении Кьеркегора) занимает значимое место в философии французского экзистенциалиста и предполагает идею, согласно которой заниматься самообманом означает не желать признавать себя такими, какие мы есть в самом фундаментальном плане, т.е. существами, не совпадающими с самими собой, но стремящимися быть только теми, кем уже стали. Такая установка фундаментально неверна потому, что человек, очевидно, есть и должен бытийствовать, но при этом не может представлять отсутствующий тип бытия. Иными словами, человек не может отказаться от отказа от себя и своего становления¹⁷⁴.

Вторая стратегия, напротив, направлена на то, чтобы принять существование Другого и подчинить его таким образом, чтобы он своим существованием утвердил ваше собственное существование. В этом случае, Другой рассматривается как основание моего бытия-в-себе, которое необходимо заполучить, но не отрицая и

¹⁷² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 377.

¹⁷³ Там же. С. 83.

¹⁷⁴ Монин Н. Сартр. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. 100.

не устраняя свободы Другого. Человек выстраивает различные отношения с другим человеком для того, чтобы добровольно стать объектом и оправдать собственное существование. Так, например, в любви, человек хочет, чтобы его любили, и желает быть объектом чьей-то любви. Однако любящий Другой стремится сделать нас субъектом, тем самым утверждая нас в нашем бытии. Таким образом, соглашаясь с собственной объективацией, человек объективирует Другого и субъективируется сам.

Эти две установки, которые Сартр описал фразой «Трансцендировать трансцендентность другого или, напротив, поглотить в себя эту трансцендентность, не устраняя ее характера трансцендентности»¹⁷⁵ приводят к двум выводам. Во-первых, Сартр не верит в возможность равных и взаимных отношений субъекта и объекта, т.к. вся структура убегающего бытия-в-себе этому противоречит. Во-вторых, сущность самого человека, т.е. сущность субъекта, так и не определена. Иными словами, Ж.-П.Сартр настаивает на схожих с Хайдеггером идеях, что западная философия так и не сумела сформулировать понимание человек-субъекта, равно как не концептуализировала понятие бытия.

Если говорить о важности бытия-для-других в процессе становления субъекта, то следует обозначить ее незначительность. Несмотря на то, что человек, будучи онтологически свободным, социально и исторично все равно всегда будет отчужден. В работе «Критика диалектического разума» (1960) все отношения для-себя Сартр назовет праксисом, под которым понимается включение человеческой деятельности в материю в соответствии с целями, которые бытие-для-себя поставило, но способно привести к другим эффектам (например, к становлению бытия-в-себе). Если в «Бытии и ничто» бытие бралось Сартром в виде феноменологических образований в структуре сознания, то в «Критике диалектического разума» он исследует бытие в социально-исторических категориях содержательного анализа деятельности¹⁷⁶. Праксис будет пониматься Сартром как конституирующая и конституируемая тотальность, в которую заключены экономические, политические, правовые и другие структуры. В конечном итоге, Сартр

¹⁷⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 377.

¹⁷⁶ Ойзерман Т.И. Современный экзистенциализм. Критические очерки. М.: Мысль, 1966. С. 190.

будет убежден, что нельзя рассматривать человеческие отношения как отношения между объектом и субъектом, ведь общество и история выступают как результат конституирующих действий праксиса, который сам, одновременно с этим, диалектически конституируется человеком. Однако эти рассуждения в области социальной философии так и не станут основанием для отказа от идеи невозможности своей окончательной субъективации через бытие-для-других.

Свобода, понимаемая Сартром как полнота ответственности за совершенный выбор и часто наивно воспринимаемая как его почитателями, так и его противниками, является не благом, а источником постоянной тревоги. Как и у Кьеркегора, свобода рассматривается как ноша, а не как привилегия – самообман является эквивалентом «болезни к смерти», порождающей тревогу и желание снять с себя ответственность¹⁷⁷. Человек пытается избавиться от своей свободы, пытаясь получить реализацию себя как проекта и перестать быть ничем, чтобы стать чем-то. Таким образом, Сартр резко противопоставляет свое понимание свободы человека пониманию свободы, утвержденному в эпоху Нового времени, воспринимаемой (как в философском, так и в политическом контекстах) как бесценное и необходимое преимущество человека-субъекта¹⁷⁸.

В работах Сартра нет утверждения, что свобода – это вольность делать все, что хочется в отсутствие всяких ограничений. Свобода встраивается в онтологическую структуру бытия-для-себя и представляется как возможность с помощью своего собственного выбора менять смысл и направление своей жизни. Главной проблемой, безусловно, является неотъемлемая необходимость принятия решения, необходимость выбора, и это в философии Сартра обозначается понятием отчужденность.

Отчужденность, рассматриваемая как противоположность или изнанка свободы, присуща человеку в бытии-для-себя с самого начала жизни и сопровождает его, погружая в бесконечное количество определенных ситуаций, принуждая его к выбору. Тема отчуждения поднимается Сартром в «Бытии и ничто», но актуализируется вместе с погружением в проблемы марксизма, в более поздних работах, как, например, в «Критике диалектического ра-

¹⁷⁷ Уэст Д. Континентальная философия. М.: Дело-РАНХИГС, 2015. С. 253.

¹⁷⁸ Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. М.: Академический проект, 2008. С. 202.

зума». Отчуждение, которое экзистенциалисты, абстрагирующие личность от истории, рассматривают как «вечную угрозу» экзистенции, марксизм объясняет социальной структурой, в рамках которой формируется личность, поэтому оба учения, уверяет Сартр, не исключают друг друга¹⁷⁹. Концепт отчуждения применяется им для обозначения любого эффекта отрицания человека, идеи воплощения античеловека. Практически инертное – специфический термин, обозначающий отчужденное бытие человека. Все социальное становится «серией» – внешним отношением чуждых друг другу людей, направленным к некоему общему для всех ее членов внешнему объекту. В этой серийности, будь то толпа на улице, класс, граждане государства отчуждается индивидуальная личности и всякая индивидуальная практика¹⁸⁰. В отчужденной и материализованной истории, которая принуждает людей к «серийному» образу жизни и мысли, на фоне этих массовых групп периодически небольшие объединения людей, сливающихся в одно целое в акте насилия против «вещей, несущих в себе судьбу», и против «людей, ставших рабами»¹⁸¹. Эти «группы борьбы» рассматриваются Сартром как двигатели истории и источники революции, он видит в них практический образец подлинных «человеческих отношений в действии». К сожалению, Сартр не рассматривает никаких других, помимо революционно-политических, рецептов «осубъективания» самого себя, никаких практик обнаружить не представляется возможным. Обозначая две движущие силы в концепции разума, М.К. Мамардашвили подводит итог к «Критике диалектического разума» таким образом: «Это внутренняя «диалектика» индивидуальных проектов и всей вообще сферы непосредственно индивидуальных «человеческих отношений» и «материя», т.е., в понимании Сартра, «антидиалектика», рождающаяся из материальных условий действия и становящаяся, к несчастью для людей, фактором истории на равных правах с индивидуальными проектами. Против последней и должен, по Сартру, бороться сознательный дух, воплощающийся в группах борьбы»¹⁸².

¹⁷⁹ Киссель М.А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л.: Лениздат, 1976. С. 180.

¹⁸⁰ Sartre J.-P. Critique de la raison dialéctique. Paris: Gallimard, 1960. P. 426.

¹⁸¹ Ibid. P. 382.

¹⁸² Ойзерман Т.И. Современный экзистенциализм. Критические очерки. М.: Мысль, 1966. С. 195.

В работе «Проблемы метода» (1957)¹⁸³ Сартр раскрывает вопросы взаимодействия индивида и общества в контексте истории. По его мнению, общность истории состоит в том, чтобы рассматривать ее не как сумму интересов составляющих ее членов и не как структуру, которая игнорирует индивидов, а как место формирования и выражения индивидуальности. Он обвиняет политическую культуру в том, что она, пытаясь выразить интересы общества и отдельного человека ложными путями, ставит последнего перед неверным выбором. Такая раздробленная реальность (либо сумма частных, либо подавляющая структура) не дает человеку осознать мир в его тотальности и конкретности. Ни реализм, ни идеализм – главенствующие направления в европейской философии времени молодости Сартра – не дают человеку осознать, что мир и человек связаны друг с другом, и его познание невозможно без точек схождения. Используемая Сартром феноменология (или даже трансфеноменология¹⁸⁴) позволяет ему преодолеть эти направления и предложить свое понимание коэксистенции человека и мира.

Заключительная тема, которая частично совпадает с проблематикой субъективации у М. Фуко, связана с отношением Сартра к морали. Если М. Фуко, развивая концепцию субъективации, настаивал на ключевой роли морали и формировании этического субъекта, то его коллега указывает на историчность и социализированность морали, которая больше связана с бытием-для-других. Сама концепция морали не игнорируется Сартром, но аутентичную (т.е. подлинную) жизнь человека бессмысленно и абсурдно связывать с моралью. Она, во-первых, всегда связана с исторической эпохой, а во-вторых, менее важна по сравнению с описанием привычного образа жизни человека. Здесь важна мысль о месте философа в обществе: он должен не указывать, как надо жить, предоставляя готовые рецепты, а должен описывать отчуждения, их генезис и проявления с тем, чтобы каждый человек своим личным выбором мог обосновать собственное аутентичное существование¹⁸⁵.

Из двух возможных способов относиться к морали – либо кантовский строгий этический радикализм, где принцип выше цен-

¹⁸³ Сартр Ж.-П. Проблемы методы. Статьи. М.: Академический проект, 2008. 222 с.

¹⁸⁴ Мони́н Н. Сартр. М.: РИПОЛ классик, 2018. С. 74.

¹⁸⁵ Там же. С. 319.

ности человеческой жизни, либо гуманистическая этика, где ценность человека превыше других ценностей – Сартр выбирает вторую позицию. Большинство его литературных произведений описывают тяжелые, пороговые ситуации, в которых герои также предстают перед этими двумя позициями, но в итоге французский мыслитель показывает, сколь незначительна сама этика по сравнению с поиском своего собственного бытия.

Резюмируя вышесказанное, следует отметить, что философская позиция Ж.-П. Сартра, начиная с «Бытия и ничто» и заканчивая «Критикой диалектического разума» колеблется между позитивной идеей сопротивления и негативной оценкой любых усилий самого человека по изменению окружающего его мира.

СИМОНА ДЕ БОВУАР

В этой работе нельзя было не упомянуть об уникальном представителе французского экзистенциализма – Симоне де Бовуар, чьи идеи явились точкой соприкосновения феминистического и экзистенциального дискурсов. К сожалению, ее творчество представляет собой слабо концептуализируемую совокупность идей и взглядов.

Известно, что наиболее популярной работой французской мыслительницы является «Второй пол» (1949), где она с помощью исторического и критического методов вскрывает проблему подавления феминного в западной культуре. В этой работе она настаивает, что общество конструирует маскулинное (мужское) как позитивную культурную норму, а феминное (женское) как негативное, как отклонение от нормы, как Другое. Следовательно, она ставит вопрос о субъекте не в классическом экзистенциальном ключе, а усложняет его, считая что в современной культуре складывается субъект-мужчина и другой субъект-женщина, при этом «женщина самоопределяется и выделяется относительно мужчины, но не мужчина относительно нее; она – несущественное рядом с существенным. Он – Субъект, он – Абсолют, она – Другой»¹⁸⁶.

В социальном смысле эта ситуация означает, что группа людей, обозначаемая как «чужая» или «другая», признается неполноценной и лишается не только прав на равенство, но и права оставаться Другой, т.е. жить в физическом, духовном и психическом отношении иначе, по сравнению с группой, которая установила эти культурные нормы и ценности.

В экзистенциальном смысле это значит, что женщине еще сложнее приблизиться к подлинному существованию, поскольку ее преградой является не только онтологический горизонт, но и дополнительные социально-культурные препятствия, созданные западным обществом с развитой маскулинностью.

Оставаясь экзистенциальным мыслителем, Бовуар помещает проблему женского существования в контексте вопросов о воле, выборе, самореализации и т.п. Она обращает внимание на специфику формирования женской индивидуальности, в процессе которого женщина принимает на себя роль Ничто. Культурные

¹⁸⁶ Бовуар С. де. Второй пол. М.–СПб.: Прогресс; Алетейя, 1997. С. 28.

рамки, в которых оказывается женщина, не позволяют ей быть достаточно активной, например, потому, что будучи привязанной к быту семьи, женщина не могла осознать собственную уникальность и иметь возможность для творчества и рефлексии, т.е. в отличие от мужчины была лишена «бытия-для-себя». Более того, для субъекта-мужчины она является частью объекта, т.е. частью природы, которую необходимо преобразовать. Именно поэтому мужская деятельность по преобразованию окружающего мира делает женщину природным существом, нуждающимся в трансформации и творце.

Саму Симону де Бовуар волновало множество аспектов утраты женщиной статуса субъекта: экономическая несамостоятельность; мифы о «настоящей женщине»; женская греховность; модели воспитания, подчеркивающие интеллектуальное и эмоциональное детство; навязанный образ «настоящей» или «культурной» женщины. Однако экзистенциальная составляющая ее мышления делает проблему становления женской субъективности глубже, чем простое приобретение трудовых, образовательных и избирательных прав. Применяя экзистенциальный подход, она ставит вопрос о власти и доминировании, принятии личной ответственности за свою судьбу.

Пытаясь различить сущностные черты мужчины и женщины как двух противопоставляемых субъектов, С. де Бовуар, в первую очередь, обращается к биологии, психоанализу и марксизму. Биологическое восприятие двух полов, прослеживаемое от Аристотеля к Гегелю, стремится к утверждению в мужчине активного начала, а в женщине – пассивного, что неминуемо ведет к яркому диморфизму – физическая сила и выносливость мужчины дает ему больше потенциальных возможностей реализовываться в мире. Однако такая трактовка не устраивает французскую мыслительницу. Экзистенциальная перспектива М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти гласит, что биологическое тело – это ситуация, а не вещь, следовательно, оно предопределяет направленность на существующий в том числе и социальный мир¹⁸⁷. Внутри мужского мира слабость женщины действительно будет говорить о ее меньшем экзистенциальном воплощении как субъекта. Однако мир, сам по себе, как заброшенность, никаких мужских характеристик не имеет, а значит и слабость женского субъ-

¹⁸⁷ Бовуар С. де. Второй пол. М.–СПб.: Прогресс; Алетейя, 1997. С. 68.

екта как ее сущностная черта отсутствует.

В психоанализе С. де Бовуар не устраивает несколько основных положений. Во-первых, что З. Фрейд, не признавая уникальность женского либидо и усиливая ее комплекс кастрации с комплексом Электры, рассматривает женщину как увечного мужчину. Во-вторых, критикуя развиваемое А. Адлером учение о мотивации, отличающее его от фрейдистского учения о (сексуальных) побуждениях, С. де Бовуар настаивает, что предложенный им комплекс женской неполноценности, связанный с отказом от женственности в силу протеста против господства мужского в обществе – также связан лишь с завистью к фаллическому. Основная претензия к психоанализу вообще – отсутствие серьезного объяснения господства мужского над женским или иначе – отсутствие объяснения, почему женщина – это Другой¹⁸⁸. Недостаточность всевозможных (хоть и системных, и весьма плодотворных) объяснений психоаналитиков связана с тем, что все отличия между мужской и женской субъективностью объясняются только с позиции сексуальности как активной энергии. Разбивая тезис об отчуждении себя в пользу матери или отца, французская писательница в своей критике Эдипа сближается с Ж. Делезом, утверждавшим принципиальную невозможность воспроизводства социального из семейного¹⁸⁹.

Третья линия критики предыдущих учений, рассматривающих женщину как Другого, направлена против исторического материализма. Это направление открыло идею человечества как антифизиса, предпочитая рассматривать социальную жизнь как историческую, а не природную реальность, чем сумела преодолеть предыдущие два образа мысли. Энгельсова мысль, изложенная в «Происхождении семьи», сводится к тому, что «величайшее поражение женщины» случилось при переходе общества от первобытного к рабовладельческому, когда женщина перестала выполнять важную экономическую функцию, связанную с производительным трудом у домашнего очага. За женщиной начинает закрепляться положение Другой потому что, с одной стороны, она не становится окончательно угнетаемой, как класс рабов, поскольку женская сексуальность и способность к материнству ста-

¹⁸⁸ Бовуар С. де. Второй пол. М.–СПб.: Прогресс; Алетейя, 1997. С. 81.

¹⁸⁹ Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 263–265.

вят мужчину в относительную зависимость от нее, но, с другой стороны, она была недостаточно сильна, чтобы закрепить за собой положение эксплуататора как в экономической, так и в социальной жизни, несмотря на то, что была и сексуальным партнером, и воспроизводителем жизни. Как угнетаемый класс она становится частью исторической действительности, и такое положение дел во многом связано с судьбой социализма. При достижении социализма исчезнет всякое угнетение, следовательно, угнетение женщины как Другого тоже уйдет в историю. Тем не менее, эта смутная перспектива и отсутствие четких объяснений, почему женщина была вплетена в подчиненное отношение в той же степени, что и рабы, – не дает С. де Бовуар возможности согласиться с марксистским подходом¹⁹⁰.

Экзистенциализм остается единственной философской парадигмой, способной дать ответы на вопросы о том, почему женщина стала Другой и как ей стать субъектом, развернув свое подлинное существование. В рамках своего анализа французская мыслительница дает нам три модели субъективации или три фигуры-образа женщины как субъекта, смысл которых изложен в третьей части второго тома ее главного исследования «Второй пол» (1949): самовлюбленная женщина, влюбленная женщина и богоискательница.

Французская писательница утверждает, что не только самовлюбленная, но и всякая женщина является имманентным субъектом, поскольку, в отличие от мужчины, способна осознать и реализовать себя через собственное «я», но не через внешние завоевания объектного мира (трансцендентность мужского субъекта). Женщина становится объектом своего же желания быть Я, вследствие саму себя конструирует как Другой¹⁹¹. Сочетания собственного Я и сконструированного Я – реальность женщины как субъекта, ведь для нее нет различия между такой «игрой и реальностью». С. де Бовуар приводит в качестве примера то, что женщина выбирает себе любимые цвета, наряды, героинь или целые романы, которые бы она хотела воспроизвести сама.

Главной проблемой второй стороны имманентного субъекта женщины – этого сконструированного образа – является нежелание и угасание способности устанавливать тесные отношения с

¹⁹⁰ Бовуар С. де. Второй пол. М.–СПб.: Прогресс; Алетейя, 1997. С. 90.

¹⁹¹ Там же. С. 707.

реальным миром: «Самовлюбенная женщина, не видящая ничего, кроме своего воображаемого двойника, уничтожает себя. Ее воспоминания застывают, поведение становится шаблонным, она повторяет одни и те же слова и жесты, из которых постепенно исчезает всякий смысл... Занятая лишь одним самовосхвалением, женщина, которая ничего не делает, не реализуется как личность и, следовательно, восхваляет ничтожество»¹⁹².

Двойника женщины-субъекта в действительности не существует, следовательно, ей не удастся ощутить себя целостным субъектом и достичь подлинности своего существования. Вопреки преодолению своей двойственности, она будет искать спасения в шуме, толпе, в том, что М. Хайдеггер определили бы как *das Man*. Отсюда ее зависимость от общества, от мужчины как трансцендентального субъекта и отсюда ее единственное возможное самоутверждение – в Другом.

Второй фигурой предстает влюбленная женщина, которая, с позиции экзистенциального анализа, будет являться субъектом, ищущим сопричастия или идентификации своего существования с существованием мужчины-субъекта. Мужчина как трансцендентный субъект реализует себя в активной деятельности, развивая себя как первостепенное существо, в то время как женщина, осознавая свою второстепенность, не находит ценность своего имманентного существования в поступках, направленных вовне, поэтому единственный способ своей реализации она обнаруживает в полномочном субъекте, т.е. в мужчине.

Отказываясь от борьбы за собственную субъективность, такая женщина-субъект стремится к «великой любви». В некотором смысле С. де Бовуар идет вслед за психоанализом, возвращаясь к идее, согласно которой найти мужчину для любви означает для женщины вернуться к своему отцу, будучи ребенком, вновь обрести защиту и счастье¹⁹³. Это отнюдь не самоуничтожение, скорее, попытка найти внешний локус контроля, который будет наполнять существование женщины смыслом.

В конечном итоге такая модель субъективации женщины полностью противостоит модели самовлюбленной женщины, ведь основным механизмом формирования своей субъективности она делает свое поклонение или покорность. Однако в этом случае

¹⁹² Бовуар С. де. Второй пол. М.–СПб.: Прогресс; Алетейя, 1997. С. 721.

¹⁹³ Там же. С. 726.

женщина также не получает свободы в той мере, в какой ею обладает трансцендентальный мужчина-субъект, ведь если самолюбленная женщина находится в зависимости от общества или *das Man*, то влюбленная женщина – от отдельного мужчины. Парадокс любви, «доходящей до обожания, заключается в том, что, стремясь к самоспасению, женщина в конце концов приходит к самоотречению»¹⁹⁴.

В какой-то степени данная модель субъективации замыкается созданием нового типа субъекта «мы», где главную роль играет мужчина, обладающий легитимной субъективностью, а вторую – женщина, ищущая отождествления с ним. Любить и быть любимой, в таком случае, – главная ценность и опора нового субъекта «мы». Соблюсти оба параметра сложно, поскольку как мужчина, выпячивающей свою тиранию и стремление к власти над объектом, так и женщина, идеализирующая своего избранника и выдвигая к нему требования как к идеалу, а не как к простому человеку, могут разрушить союз, построенный на любви. Поэтому поскольку в этой модели субъективации любовь женщины – результат ее слабости, а не силы, то и сама любовь превращается из источника жизни в главное проклятие. Влюбленная женщина, как вторая возможная фигура женщины-субъекта, тоже остается один на один со своими отвергнутыми дарами (преданность и идолопоклонническая любовь) и бесполезным существованием, которые не интересуют мужчину-субъекта.

Если фигура влюбленной женщины тяготеет к замыканию своей имманентности на мужчине как полноценном субъекте, то третья фигура – богоискательница – отказывается от тиранического отца или мужа и обращается к последнему духовному пристанищу – к Богу. В этом случае женщина подменяет ограниченного и не всегда присутствующего рядом мужчину абсолютным и постоянно напоминающим о себе Богом – это чистая сублимация. Тем не менее, основная цель женщины как потенциального субъекта не меняется – в своей любви к Богу она стремится к самолюбанию, ведь господь всегда рядом и, в отличие от конкретного мужчины, будет постоянно надзирать за ней и вести ее¹⁹⁵.

Несмотря на то, что самоотречение и смирение – отличительная черта любого глубоко верующего человека, отдающего свою

¹⁹⁴ Бовуар С. де. Второй пол. М.–СПб.: Прогресс; Алетейя, 1997. С. 731.

¹⁹⁵ Там же. С. 754.

жизнь служению Богу, – женщина и здесь в большей мере, чем любой другой мужчина, прибегает к самоотречению. Любовь превращается в религиозный пыл, а всевозможные попытки найти себя в индивидуальном спасении, данном Богом, – в уничижение себя и утихание всякой субъективности.

Если все эти фигуры женщины-субъекта не справляются с тем, чтобы привести их к подлинной экзистенции, то предлагает ли что-либо сама автор работы «Второй пол»?

В сущности, критика маскулинной организации западной культуры и положения женщины в нем видятся непреодолимыми. Женщина может утвердиться как субъект, если «осознает свою ситуацию», однако в таком случае общество и мужчина в частности разрушает легитимность ее женственности, поскольку нельзя одновременно уделять, подобно кокетке, множество времени своему внешнему и одновременно развивать внутреннее. Интеллигентной женщине сложно играть роль женщины, которая хочет интриговать мужчин, и ее острый ум будет находить себе дорогу в мужском обществе, разрушая ее образ непосредственности.

В конечном итоге, стремление к профессиональным успехам, материнство и вопросы женской сексуальности – совокупность основных факторов, мешающих женщине даже в современном обществе утвердиться в своем положении рядом с мужчиной-субъектом. Неполноценный субъект или Другой для субъекта-мужчины – такое обозначение наилучшим образом описывает результат женской субъективации в нынешнем мире согласно идеям С. де Бовуар.

В этом небольшом анализе мы не стремимся подтвердить критику «маскулинного мира» или, наоборот, раскритиковать позицию французской феминистки. Мы хотели лишь очертить тот круг вопросов, с которым сталкивается экзистенциализм феминистского типа, где вскрывается множество проблем становления женщины как субъекта и некоторые особенности мужчины как субъекта.

Мужчина субъект трансцендентен не столько в силу природных дарований, сколько в силу культурно детерминированных установок западной цивилизации. Предлагаемая С. де Бовуар трансцендентность здесь, безусловно, понимается не в духе Кьеркегора или Хайдеггера, и не в духе Канта или Гуссерля, а скорее, как противостоящая подчинению и отчуждению возмож-

ность свободно выходить за пределы своего внутреннего содержания и оказывать влияние на внешний объективированный мир (природу, общество и т.п.) Именно эту трансценденцию женщина хочет одновременно и иметь, преклоняясь перед субъективностью мужчины, и удержать внутри себя, т.е. подчинить ее имманентности своей сущности.

В своих работах Симона де Бовуар неоднократно выделяет несколько отличительных черт женщины субъекта, которые ярко отличают ее от субъекта-мужчины. Первое положение связано с тем, что субъективность женщины всегда двойственна, в отличие от монолитной сущности мужчины. Будучи построенной на ценностях завоеваний внешнего мира, западная культура способствовала тому, что более активный, физически крепкий и рискованный юноша входит в общество без всяких социальных и духовных ограничений. Внешняя сторона реальности для мужчины совпадает с его внутренней природой и сущностью. Женщина же вынуждена играть сразу на двух полях: с одной стороны, возвращать и не потерять свое внутреннее содержание, а с другой стороны, приспособиться к внешнему миру, где мужчина уже получил преимущества. Отсюда и три основных способа приспособиться к такой двойственности: концентрация на внешнем (хайдеггеровское *das Man*), концентрация на любимом мужчине, концентрация на Боге.

Второе положение является результатом первого пункта и заключается в том, что женщина понимает себя как Другой именно потому, что находит свою субъективность вторичной и утверждает центр своей экзистенции вне себя. В действительности, все политические, социальные, культурные и экономические формы угнетения женщины, неоднократно упоминаемые как самой С. де Бовуар, так и ее последовательницами, приводят женскую субъективность в глубочайший и перманентный духовный кризис, который имеет первостепенное значение. Вынося полюс формирования собственной субъективности за пределы своей сущности, женщина оказывается зависимой от внешнего мира ситуации. В силу этого она не способна в полной мере переносить экзистенциальные кризисы и самостоятельно их преодолевать, обретая новые формы и опыт экзистенции.

В-третьих, в силу сложившихся культурных традиций и норм, женская субъективация во многом направлена вовне, нежели во-

внутри своей субъективности. В части, касающейся внешности, атрибутики, навыков, образности и поведения, женщина гораздо более продвинутое социальное существо, нежели мужчина. Однако согласно представлениям классических экзистенциалистов, обращение к внешнему («праздному», «бытию-с-другими», бездуховная интерсубъективность и т.п.), скорее, разрушает духовную основу человека как субъекта, нежели помогает ей укрепиться. Смещение субъективации в сторону внешнего делает невозможным личное становление женщины, ограничивает ее возможности достичь подлинного бытия и скрепляет и ставит в зависимость от того, чья мнимая субъективность верифицирована культурой – от мужчины. Женщина остается Другим и сама остается в большой зависимости от Другого субъекта-мужчины, чаще всего отказываясь от борьбы за иной способ существования.

АЛЬБЕР КАМЮ

Писатель и философ – частое сочетание в мире французской философии. Альбер Камю в большей степени писатель, чем Ж.-П. Сартр, но в меньшей степени философ, нежели Г. Марсель. Но именно его литературное творчество, пользующееся огромным успехом, является собранием лучших примеров художественного оформления экзистенциального настроения. Его многочисленные труды – «Счастливая смерть» (1938), «Миф о Сизифе» (1941), «Посторонний» (1942), «Чума» (1947), «Бунтующий человек» (1951), «Падение» (1956) и незаконченный «Первый человек» (написан до 1960 г., но опубликован лишь в 1994 г.) и др. – яркие воплощения экзистенциального мышления, выраженного в многочисленных литературных образах, где герои постоянно находятся в моменте падения, сталкиваются с пограничными ситуациями и ставят под вопрос подлинность бытия и смысла своего существования.

Не стоит забывать, что Альбер Камю – носитель уникального направления в экзистенциализме, получившего название абсурдизм. В первую очередь, абсурдизм предполагает, что мир не устроен разумно (или не устроен вовсе). Постоянно ускользая от нашего стремления обнаружить в нем хоть что-то истинное, мир враждебно настроен по отношению к человеку и постоянно обманывает его. Подставляя одну из своих самых примитивных граней и позволяя человеку познать ее, превратив в некое устроенное бытие, мир тут же играючи подставляет другую грань, разрушая всякие надежды человеческого ума на обоснование истины.

Безусловно, элементы абсурдизма обнаруживаются и у С. Кьеркегор, и у Л.И. Шестова, но только в работах А. Камю абсурдизм становится концептуальной основой для рассмотрения философских проблем как в теоретических работах, так и в художественных произведениях.

На формирование мышления Альбера Камю непосредственно повлияли Ф.М. Достоевский и Ф. Ницше. Познакомившись в ранние годы с произведениями русского гения, Камю навсегда оставляет смерти и самоубийству центральное место в своем творчестве. Самоубийство – бунт субъекта перед смертью, смерть как прогресс цивилизации, логичность самоубийства как

рациональный ответ на абсурд человеческой жизни – все эти темы повторяются французским философом не единожды.

Ф. Ницше, с другой стороны, повлиял на Камю своим осознанным нигилизмом. Нигилизм в своей крайней форме, доведённой до метода, является одним из самых важных способов существования человека в мире абсурда. Радикальность и конструктивность нигилизма как методического отрицания всего найдет свое отражение в целом ряде художественных работ французского писателя.

В самом раннем романе «Счастливая смерть» (1938) Альбер Камю занимается поиском ответа на вопрос: «Что такое счастье?» Для этого он ставит Патриса Мерсо на жизненный путь, полный как счастья, так и горя. Главный герой хочет вырваться из повседневности: обрести другое жилье, покинуть оупляющую работу, разобраться в отношениях с женщинами. Счастье ему видится в богатстве. Его единственной надеждой на обретение такого счастья становится крайнее преодоление всяческих моральных правил – убийство.

Загрей – убитый главным героем богач – подводил главного героя к этому убийству, настаивая, что счастье обошло его стороной, когда в результате несчастного случая он лишился ног. Естественность его смерти очевидна, и он дает условное согласие на то, чтобы его бессмысленное существование, лишённое всякого счастья, прекратилось. Тем не менее, Мерсо чувствует вину за то, что совершил – он добровольно ведет одинокое существование, считая, что только так сможет разобраться в себе и обрести счастье.

Однако со временем, пробираясь в своем путешествии все южнее – от центральной Европы к Италии, а после и к берегам Алжира – его омертвевшая душа начинает возрождаться. Он осознает, что только после своеобразного бунта – предельного желания изменить свою жизнь, переступив через общепринятые нормы – он открыл себе дорогу к счастью. Здесь Камю подходит вплотную к ницшеанской «воли к жизни», подменяя ее «волей к счастью»: быть счастливым можно только преодолевая несчастье и горе, даже самым преступным способом («Если я счастлив, так это из-за моей нечистой совести»). Бунт против мира, наполненного несчастьем и отрицание общественных ценностей с целью достижения личного счастья – вот путеводная нить этого романа.

Тем не менее, здесь мы видим лишь подготовку к тому, что концептуально будет сформулировано в эссе «Изнанка и лицо», романе «Чума» и даже пьесе «Калигула» – идея бунтующего субъекта.

«Миф о Сизифе» (1941), написанный в годы немецкой оккупации Франции, часто рассматривается как манифест абсурдизма, однако в этой работе А. Камю, скорее, пытается убедить самого себя, а заодно и читателя в том, что обман смерти, т.е. самоубийство, не является правильным шагом для построения собственной субъективности. Напротив, лишение себя жизни – яркий пример капитуляции и признания поражения в деле борьбы за собственную судьбу. Смирненное преодоление обстоятельств и моральное превосходство над врагами – вот, что необходимо, чтобы взрастить в себе то небольшое, что подвластно человеку как субъекту.

Проблема самоубийства, так или иначе, становится главным вопросом, который вытекает из ситуации абсурда. Безразличие мира, сознание своей смертности, бессмысленность жизни, скука – это способы, с помощью которых абсурд прорывается через мир к личности. Может ли человек строить собственную субъективность, если мир не отвечает его основному требованию – ясности и возможности отыскать смысл?

Здесь Альбер Камю предлагает понятие «абсурдный субъект», т.е. человек, принимающий абсурд. Человек абсурда стремится к предельному напряжению, которое постоянно поддерживает своим одиноким усилием и осознает то, что только своим бунтом изо дня в день он свидетельствует об истинности своего существования¹⁹⁶. Какие черты его характеризуют? Во-первых, отрицание моральных ценностей, а точнее – отказ от «бесполезных угрызений совести» в случае совершения аморальных поступков, ведь абсурд показывает, что все последствия равноценны. Во-вторых, мужество к жизни и отказ от самоубийства, иными словами, смирение перед тем фактом, что придется жить в мире абсурда. В-третьих, вера в собственные силы, а именно умение довольствоваться тем, что есть и распоряжаться отпущенным временем с осознанием того, что собственная свобода конечна. В-четвертых, отсутствие религиозной веры и надежды на будущее, опора только на собственные силу и личную мораль, поскольку в

¹⁹⁶ Камю А. Миф о Сизифе. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 103.

истории человека ни одна философская школа так и не смогла объяснить парадокс божественного всемогущества.

В завершении эссе А. Камю сравнивает судьбу Сизифа с жизнью современного человека. Жизнь, наполненная скукой и бессмысленностью, может обрести смысл только в случае отказа от самоустранения человека и осознания абсурда, в котором и рождается свобода. Сизиф учит свободе, за которой следует отвержение всяких богов и борьба с миром абсурда. Бунт против абсурда приводит к тому, что субъект абсурда становится бунтующим субъектом.

Повесть «Посторонний» (1942) обращается к темам, которые актуальны во все времена: человек и общество, жизнь и смерть, случайность и закономерность. Главного героя Мерсо трудно назвать активным субъектом – мир обволакивает его существование, смерть матери его не волнует, отношения он строит без любви, переезд в Париж его не интересует. Только после убийства напавшего на него араба его жизнь получает встряску, но не разделяется смыслом, как можно было бы ожидать.

После этого Мерсо арестован и осужден, но, согласно абсурдной ситуации мира, ему вменяется не само преступление, а то, что ему несвойственны никакие принципы морали и человеческие чувства: ни разу не заплакав на похоронах собственной матери, не пожелав взглянуть на покойную, на следующий день вступает в связь с женщиной и, будучи приятелем профессионального сутенёра, он совершает убийство по ничтожному поводу, сводя со своей жертвой счеты.

Суд назначает ему смертную казнь – публичное отрубание головы. Этот мотив, связывает Мерсо и Христа, ведь здесь главный герой ищет спасения не для себя, а для всех, пытаясь завоевать признание свободы для каждого – свободу от суждений толпы, свободу собственного мироощущения и выстраивания своей экзистенции (своего стиля жизни, как пишет сам Камю). Человеческое существование, по мнению Камю, представляется лишь цепочкой случайностей, не зависящих от воли субъекта, и свобода каждого заключается в том, как он реагирует на события вокруг. Это уже ранняя концептуализация бунтующего субъекта, но пока неуверенная и недоработанная. Так, в своих записях А. Камю указывает, что дает своему персонажу «определение через отри-

цание»¹⁹⁷, иными словами, стать собой можно только через отказ от морали общества. Героизм без Бога, как и подлинная свобода от других, возможна только там, где человека осуждают.

В романе «Чума» (1947) Камю идет дальше и хочет дать персонажу больше смысла, нежели господину Мерсо. По признанию самого Камю, «Посторонний» описывает наготу человека перед лицом абсурда, а «Чума» – глубинное равенство точек зрения отдельных людей перед тем же абсурдом¹⁹⁸. Таким образом, в этом романе он пытается осмыслить абсурдность мира в контексте интерсубъективности и показать, что мораль должна быть личной, но применяться ко всем, а не наоборот.

Повествование ведется от лица доктора Бернара Риэ, который очутился в городе, охваченном страшной болезнью, уносящей жизни людей. Чуму можно понимать здесь во множестве смыслов: как заразная болезнь (или даже болезнь к смерти, связь с С. Кьеркегором); как заброшенность в ситуацию (или в мир); как наказание за человеческие грехи; как государственную и бюрократическую машину (связь с М. Фуко).

Подобно тому, как убийство служило для господина Мерсо личной встряской, чума является встряской общественной. Она должна была раскрыть глаза и заставить думать людей друг о друге – взбунтоваться против безразличия естественной жизни. Камю сталкивает абстрактность нашей обыденной жизни с конкретностью зла, исходящей от чумы – это погружение должно пробудить субъекта через заботу о Другом.

Однако эта забота, не являющаяся людям в естественных условиях, когда ничего не угрожает их жизням, не появится только лишь из-за чумы. Весь роман посвящен теме разлуки и одиночества, ведь чума сама по себе – лишь полбеда. Разлука с привычным ходом жизни, разлука с любимыми и близкими, разлука с привычными представлениями о смерти как чем-то далеким и редким – вот зло, с которым сталкивается человек. Только в таких условиях в человеке просыпается бунт к заботе о самом себе и о своем ближнем. Таково преодоление абсурда в этом романе – забыть о существовании другого мира (Бог нас покинул и мы расплачиваемся за грехи чумой) и о том, что мы будем отвечать за свои поступки после смерти, но помнить о том, отвечать за

¹⁹⁷ Камю А. Записки бунтаря. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 30.

¹⁹⁸ Там же. С. 37.

свои поступки надо здесь и сейчас, в этом мире и перед любимыми людьми.

В результате бунтующий субъект в романе «Чума» уже не просто утверждает себя через отрицание, а идет дальше. Он отрицает Бога, но не отрицает универсальные и трансцендентные ценности. Например, справедливость, о которой А. Камю пишет в своих записях 1945 г. в ходе подготовки «Чумы»: нравственность описывается А. Камю в самых разных формах и тонах. В своих записных книжках он отмечает, что «мы должны служить справедливости, потому что существование наше устроено несправедливо, должны умножать и возвращать счастье и радость, потому что мир наш несчастен»¹⁹⁹.

Он отрицает общественную мораль (абстрактная бюрократическая машина), но не отрицает мораль, рождающуюся в личных привязанностях: субъект философски воспринимает чужие болезни: «но если заболел его лучший друг, он поднимает всех на ноги»²⁰⁰. Главный вопрос романа – может ли человек создавать собственные ценности? Субъект, рожденный в бунте и отрицании, безусловно, сталкивается с этой проблемой.

Написанный в 1951 г. «Бунтующий человек» – ключевая работа, раскрывающая концепцию бунтующего субъекта, сталкивающегося с абсурдностью существования. В этом эссе А. Камю проводит философско-исторический анализ с целью переписать ницшеанскую концепцию нигилизма и построить генеалогию бунта, вскрыв закономерности его развития.

Бунтующий человек – это подлинный, пробужденный субъект, всю жизнь повиновавшийся господским распоряжениям, но неожиданно осознавший неприемлемость последнего из них²⁰¹. Иными словами, человек становится бунтарем, бунтующим субъектом тогда, когда осознает границы и своим «нет» обозначает существование границы, которые некто извне хочет нарушить своим посягательством.

Обычно человеческий дух может находиться во вселенной са크рального, где ему уготованы ответы на все вопросы, либо во вселенной бунта, где он требует самостоятельности. Но поскольку современное общество, по мнению Камю, стремится обосо-

¹⁹⁹ Камю А. Записки бунтаря. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 144.

²⁰⁰ Там же. С. 136.

²⁰¹ Камю А. Бунтующий человек. М.: АСТ, 2014. С. 169.

биться от всего священного, человек остается в десакрализованной исторической ситуации и бунт – его единственный выход.

Метафизический бунт – это восстание человека против своего удела и всего мироздания. Он более не хочет мириться со своей человеческой участью – быть в противоречивом мире. Тема абсурда у Камю тесно связана с темой парадокса у Кьеркегора – цель раба, который начинает бунт – разрешить противоречие данного ему мира: кто от кого зависит, и кто кого признает – раб господина или господин раба?

Несмотря на ссылки на древнегреческие мифы и стоические и эпикурейские доктрины, Альбер Камю предполагает, что первым серьезным метафизическим бунтарем был маркиз де Сад²⁰², впервые поднявший вопрос о возможности теоретического оправдания такого тяжкого преступления, как убийство. В его понимании бунтующий человек становится субъектом только тогда, когда угнетенный захватывает власть и благодаря своим злодеяниям добивается равенства с господами. Как только человек заводит речь о морали или добродетели, становится благородным или сочувствует слабым – его тут же изгоняют из стаи господ, и он станет жертвой вновь. Таков взгляд де Сада: субъективность можно обрести через бунт путем проявления своего эгоизма и преодоления морали, ведь только с помощью преступных и аморальных действий можно обрести власть над собой и сломать естественный ход мироздания.

Дендизм и романтизм также внесли значительный вклад в историю бунта и формирование бунтующего субъекта; Бодлер, Ласенер, Байрон и многие другие своим искусством лишь подталкивают к тому, чтобы человек хотел испытать не только роль раба, но и роль господина или даже палача. Однако даже романтический бунтарь – всегда одиночка, а дендизм предполагает, что вместо Бога-Творца может быть только индивид. Всем им не хватает понимания необходимости еще более высокого и единящего всех принципа – принципа справедливости. Ссылаясь на позицию Ивана в «Братьях Карамазовых», А. Камю настаивает на фундаментальной несправедливости существующей в мире истины и указывает на то, что такой тип бунтаря уже не пытается быть одиночкой – его интересует бунт во имя справедливости ради всех, кто ее лишен, а не ради своего удовольствия (де Сад) или

²⁰² Камю А. Бунтующий человек. М.: АСТ, 2014. С. 192.

эгоизма (Бодлер).

Нигилизм штирнеровского или ницшеанского типов ставит точку в вопросах отношения Бога и человека – первый ничего не хочет, а второй лишен единства и цели. Для Ф. Ницше бунт – естественная борьба со всем, что пытается заменить Бога, который умер. Вне зависимости от результата этого бунта человек остается один и без господина. Свобода, которую получил человек в такой ситуации, опасна тем, что человек вольного ума и свободного духа может как прыгнуть выше Бога, так и ниже его, а это значит, что подлинное освобождение ведет не к свободе желания, как у романтиков, а к свободе обязательства. «Если нет ничего истинного, то все дозволено» подменяется тезисом «если нет ничего истинного, то нет ничего не дозволенного». Таким образом, с одной стороны, Ницше-бунтарь заводит свою собственную логику в тупик, вновь возвращаясь в мир противоречия и парадокса, а с другой – ведет свой бунт к полной аскезе. Его подлинный субъект – это человек отрицания, который, свергнув Бога, согласен отказаться от всего другого бунта, даже такого, который сотворяет новых богов.

Поскольку метафизический бунт достиг своей цели и вывел человека из-под господства Бога, человек продолжает свое бунтарское поведение уже внутри истории. В социально-политическом смысле бунт превращается в революцию – теперь не раб бунтует против господина, а человек против человека, в результате человек страдает каждый человек.

Так, к примеру, на совести Г. Гегеля находится грех смещения нравственных акцентов – с идеи морали на идею истории, в результате чего непреложность морали обесценилась. Революционеры обнаружили у немецкого гения целый арсенал ликвидации формальных принципов добродетели²⁰³. Принцип соотношения господина и раба переносится в историю, а получение признания от Другого даже через риск смерти – единственным способом существования. Разрушив всякую трансценденцию, Г. Гегель переносит всю ценность в конец истории и в XX и XXI вв. западная культура жила без всяческих трансцендентных ценностей.

Позднее К. Маркс совершает прорыв в философской мысли, однако делает ставку на революционное насилие и бунт. Его последователи, в том числе русские большевики во главе с Лени-

²⁰³ Камю А. Бунтующий человек. М.: АСТ, 2014. С. 291.

ным, пойдут тем же путем, используя диктатуру пролетариата для захвата и удержания власти. Однако кульминация идеи этического и политического нигилизма, замаскированная красивыми словами о «светлом будущем» или построении тысячелетнего рейха, достигает в идеологии нацизма и сталинизма.

В результате идея свободы обернулась совершенно противоположной идеей – освобождая других, человек тоталитарного общества все более закрепощал самого себя и способствовал укреплению самого тоталитарного режима. Во имя «светлого будущего» идеологи тоталитаризма готовы были оправдать любое беззаконие и любые жертвы. Если придавать истории значение Абсолюта и обожествлять ее, то в какой-то момент человек, который еще недавно был бунтарем и свободолюбцем, проявит готовность к беспрекословному повиновению, будет поработан государственной машиной. Сначала нигилизм освобождает человека от необходимости следовать любой моральной доктрине, а затем лишает выбора, и остается только подчиняться исторической необходимости. На смену безграничной свободе приходит неограниченное самодержавие или тоталитарный режим.

Исторический бунт, продолжая метафизический бунт, приводит человеку к идее действия, а не созерцания. В своем действовании человек уничтожает не только ценности, достигая нигилизма, но и себе подобных, а в конечном итоге – самого себя. Революция оборачивается против самого бунта, ведь бунт стремится к созерцанию на основе единой и универсальной морали, а то время как революция строит тотальность на основе трансцендентного нигилизма и абсолюта истории²⁰⁴. Все, что остается человеку после осознания пагубности революции, – вернуться к созиданию, т.е. к творчеству.

Искусство, например роман и литература, о которых пишет Камю – последнее пристанище добродетели и человека как субъекта – после борьбы с религиозным принуждением, самоубийственных революций и тоталитарных обществ.

В конечном итоге, современный бунтарь может стать субъектом только когда станет субъектом меры. Понимать разницу между бунтом и революцией, осознавать значимость пределом обоих этих явлений – его главная задача. Абсолютное ненасилие пассивно и оправдывает рабство, а систематическое насилие раз-

²⁰⁴ Камю А. Бунтующий человек. М.: АСТ, 2014. С. 410.

рушает человеческое общество. Субъект меры – это человек, отказывающийся от насилия ради достижения своей самости через захват власти, но признающий насилие как способ вернуть справедливое отношение к себе. Бунтарское поведение выступает за ограниченное насилие, но не за возведение его до статуса закономерного способа разрешать отношения между господином и рабом. При этом субъект не обязательно должен бунтовать против Другого, он может осуществлять бунтарство по отношению к любому историческому и социальному институту – церкви, закону, тюрьме, государству и т.д.

Свобода и справедливость – два полюса, вокруг которых А. Камю формирует свои представления о субъекте. Абсолютная свобода – это насмешка над справедливостью, а абсолютная справедливость – это отрицание свободы. Субъект достигает своего истинного существования тогда, когда достигает понимания пределов обоих этих понятий. Осознание этих пределов приводит к формуле «мы существуем», которая вновь парадоксальным образом сталкивает индивидуализм и историю, свободу и справедливость. Субъект всегда нуждается в Другом, но любое общество предполагает дисциплину и человек, стремящийся к большей свободе, чем общество способно ему предоставить – признается чужаком, преступником и врагом общества. Если же преодолеть предел свободы и выйти на тропу неконтролируемого бунта – вновь начнется преступное разрушение общества и морали. Следовательно, бунтующий субъект вынужден быть и субъектом меры – его экзистенция это не прихоть, а вечная битва между необходимостью свободы и борьбы с несправедливостью²⁰⁵.

Повесть «Падение» (1956) уже уходит из фарватера темы бунтующего субъекта и вновь обращается к абсурдности. Повесть более всего походит на исповедь, и в ней раскрывается несколько тем, которые пронизывают почти все работы Альбера Камю. Во-первых, тема общества потребления, которая в экзистенциальной обработке звучала бы как проблема бытия-с-другими. Во-вторых, тема бессмысленности различения добра и зла в человеческой жизни, т.е. проблема абсурда.

Жан-Батист Кламанс – главный герой этого произведения. Его рассказы о себе вначале часто пестрят описаниями его добродетелей, ведь он, будучи адвокатом, защищал интересы сирот и

²⁰⁵ Камю А. Бунтующий человек. М.: АСТ, 2014. С. 458.

вдов, был неподкупным и честным профессионалом. Но в определенный момент его жизнь стала разлаживаться, он стал ощущать, что делал это не из заботы о других людях, а только ради собственного удовольствия и интереса. Очевидно, что здесь Камю пытается показать, что нет никаких гарантий, что человек, даже став субъектом через бунт и достигнув «чистых» трансцендентных ценностей, сможет с уверенностью удержать их в центре своей экзистенции.

Когда с главным героем «Падения» происходит важное событие – столкновение со смертью – Камю убеждает нас в этом. Господин Кламанс сталкивается со смертью тонущей женщины, «когда он, проходя по мосту, только хотел помочь, но не смог пошевелиться, а потом подумал, что уже слишком поздно, и медленно двинулся дальше. Главный герой окончательно доказывает сам себе, что в действительности все окружающие люди ему безразличны. Опасаясь, что о его аморальном поступке узнают, он повсюду видит смешки в свой адрес, но в действительности он боится не общественного порицания, а боится обвинительного приговора от самого себя. В конце романа мы понимаем, что он намеренно хочет, чтобы его осудили, поскольку знает, что не сможет ни спасти тонущую девушку, ни искупить свою вину перед той девушкой.

«Падение» носит символическое название, ведь падение девушки с моста знаменует собой падение человека, опирающегося на свои собственные ценности, в абсурдность и бессмысленность своей жизни. Камю хочет продемонстрировать нам, что никакой субъект невозможен без поддержки со стороны общества. Безусловно, повесть не утверждает, что, к примеру, Жан-Батист Кламанс был бунтующим субъектом, нет описания его становления. Камю дает нам уже готового субъекта со своими ценностями, но его образ жизни был подкреплён лишь общественным признанием (добивался «восторженных взглядов и приветственных криков толпы»), но сам он был не как все (презирал судей и зарабатывал на жизнь словопрениями с другими людьми). Таким образом, экзистенция субъекта вновь фундируется в метафизическом родстве с другими, а не в собственноручно выкованных трансцендентных ценностях, до которых субъект может дотянуться. Альбер Камю делает шаг назад, и бунтующий субъект отступает.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ В РОССИИ

Несмотря на то, что словосочетания «русская философия» или «философия в России» вызывают множество вопросов и неоднозначных ответов, необходимо признать, что философская мысль всегда присутствовала, хоть и в скрытом виде, как в религиозном, так и в культурном измерении русского ума. С середины XIX в. русские философы становятся более самостоятельными, а философские рассуждения во многом шли в ногу как с экзистенциализмом, так и с религиозными мотивами.

Русская философия в значительной степени развивалась, в отличие от европейской мысли, не в университетах и на кафедрах, а в беседах и личных дневниках и переписках. При этом отечественные мыслители находятся в постоянном и двустороннем диалоге с западными коллегами: Жуковский беседует с Шатобрианом и Руссо в той же степени, как Достоевский и Флоренский пересекаются с Габриэлем Марселем.

Безусловно, в русском уме возникают совсем иные темы: цельность знания, соотношение веры и сердца разума, проблема всеединства. Общая направленность русского экзистенциализма неотличима от западного образца, заданного С. Кьеркегором, – она глубоко личностна и ориентирована на субъект, душевные переживания личного бытийствования и необходимость общения с чем-то невыразимым: душой Другого или с самим Богом. Религиозный компонент русской экзистенциальной философии предопределил необходимость веры и молитвы как инструментов познания собственного бытия, но зато свободное творчество уже не рассматривается как панацея в вопросе конструирования субъективности.

Есть несколько общепринятых имен, за которыми признается большой вклад в мировую экзистенциальную мысль – Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, Л.И. Шестов. Если опираться на работу В.П. Визгина²⁰⁶, то к экзистенциальной философии в России необходимо отнести следующих значимых мыслителей: В.В. Розанова, С.Л. Франка, Г.В. Флоровского, П.А. Флоренского. Другие мыслители, скорее, тесно связанные с экзистенциальным тоном рассуждений, появились в постреволюци-

²⁰⁶ Визгин В.П. Лица и сюжеты русской мысли. М.: Фонд «Развитие фундаментальных лингвистических исследований», 2016.

онный период: А.В. Кожевников (Кожев), А.В. Койра (Койре), Н.О. Лосский, Я.С. Друскин, М.К. Мамардашвили, А.М. Пятигорский.

В этой работе мы обратимся к очень разным представителям экзистенциализма в России. Л.И. Шестов и Н.А. Бердяев представляют крыло религиозной философии существования, однако если второй стремится к обновлению христианства руками философии, то первый является человеком конца XIX в. И, скорее пытается, слить христианство и ницшеанство, чтобы преодолеть кризис своего времени.

С другой стороны, А. Кожев идет совершенно иным путем, пытаясь найти место для своих рассуждений о человеке между, с одной стороны, последовательным развитием идеи Г. Гегеля и М. Хайдеггера, а с другой стороны, с кризисом европейской и мировой культуры, в которой видит угрозу развития человека как субъекта.

Нельзя не упомянуть и более поздний период развития отечественной философии, уже в СССР, и, если говорить о проблеме человека и субъекта, а также о преломлениях этих тем внутри экзистенциальных концептов, то здесь выбор пал на М.К. Мамардашвили. Его мысль, пропитанная идеалами европейского мышления, грузинской нравственности и советского безликого «гуманизма», самобытна и глубока. Будучи непохожим на М. Хайдеггера или Ж.-П. Сартра, он, тем не менее, сочетал в себе и феноменологию и экзистенциализм и идеализм, раскрывая в своих многочисленных лекциях и работах проблемы человеческого существования.

ЛЕВ ШЕСТОВ

Лев Исаакович Шестов (Шварцман) с самого начала выглядит как ученик лучших предшественников экзистенциализма. «Добро в учении Толстого и Ницше» (1899) и «Философия трагедии – Достоевский и Ницше» (1903) – две его наиболее ранние работы, выдают в нем мыслителя, проникнутого философией существования, а наиболее поздняя работа «Кьеркегор и экзистенциальная философия» (1934) свидетельствует о повышенном интересе к этому направлению на протяжении всей жизни. Сам Шестов указывал три источника своей мысли – Шекспир, Кант и Писание – не упоминая про это ни Ф. Ницше, ни С. Кьеркегора, которые, безусловно, заложили в нем семена антирационализма и экзистенциализма²⁰⁷. По своей сути, Шестов является религиозным мыслителем, но при этом в его мышлении нельзя отметить антропоцентризм (как в случае с Бердяевым) или теоцентризм (как в случае с Соловьевым).

В отличие от большинства экзистенциалистов, Л.И. Шестов выступает не только против рационализма, но и видит другую важную проблему философствования – секуляризацию. Безусловно, рационализм он понимает гораздо тоньше, чем славянофилы, и готов критиковать античный рационализм, христианский рационализм и рационализм Нового времени. Тем не менее, его мышление смогло уместить как влияние немецкого трансцендентального идеализма, так и влияние иррациональной философии XIX в. (особенно глубокое влияние на него оказали Достоевский и Ницше).

Сложный путь эволюции идей Л.И. Шестова можно зафиксировать следующим образом: Шекспир поставил вопрос о том, делает ли трагедия человека человеком. И. Кант и классические рационалисты не дали Шестову инструментов, чтобы на этот вопрос ответить, но вовлекли его в критику нравственности. Исследуя нравственность, он постоянно выбирает между двумя полюсами: Ницше и Толстым, Толстым и Достоевским, Достоевским и Ницше, Кьеркегором и Достоевским и т.д. Однако в определенный период, главным образом через знакомство с М. Лютером и протестантизмом, он приходит к вере, как сфере, удовлетворяющей всем его вопрошаниям.

²⁰⁷ Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 304.

Трагизм человеческой жизни – отправной пункт и главный мотив творчества Л. Шестова. Его философия трагедии, в центре которой расположены ужасы и страдания, зарождается еще в работе «Шекспир и его критик Брандес» (1898). Обращаясь к творчеству Шекспира, он пытается создать некую космодицею, суть которой заключается в том, что любая трагедия в жизни человека возвышает его, делая его субъектом своей собственной жизни. В этой работе он еще ищет оправдание случаю, считая, что если случайная трагедия смогла преобразовать человека как субъекта, то она уже не случайна. На этом этапе он еще пытается примирить страдающего человека с миром и, под большим влиянием Л. Толстого и очень кратковременного влияния И. Канта, находит в нравственности средство этой гармонизации. Однако вскоре после знакомства с идеями Ф. Ницше добродетель становится главной целью его критики.

Шестов создает концепт безнравственного субъекта, настаивая, что добро является синонимом человеческого бессилия, а страдание называет суррогатом страдания. Идеализацию метафизических построений о нравственности, в частности категорический императив Канта, он ниспровергает и более к ним не возвращается²⁰⁸.

Страдающий субъект остается один на один со своим страданием и может опереться только на самого себя – этот крайний индивидуализм является следствием влияния Ф. Ницше. Шестов наделяет этого субъекта способностью и правом доходить до самых крайних форм эгоизма, чтобы выжить в мире постоянных вызовов. Можно обратить внимание на то, как он расценивает творчество Л. Толстого и разделяет всех его персонажей на тех, кто следует правилам и тех, кто следует своим желаниям²⁰⁹. Уже здесь вскрывается противопоставление жизненного эгоизма Ф. Ницше и самоотречения Л. Толстого, а вслед за этим и убеждение в том, что фальшивые нормы культуры пытаются лишь сдерживать жизнь во всех ее проявлениях. Так, сравнивая в «Войне и мире» Наташу и Соню, Шестов убежден, что первая готова взять от жизни счастье, в то время как вторая лишь следует добродетели, но не понимает, что не живет. Эпилог этого романа, по его

²⁰⁸ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные произведения. М., 1993. С. 71.

²⁰⁹ Там же. С. 50.

мнению, доказывает, что жизнь в соответствии с моральным законом не может быть настоящей.

Итак, Ницше, в глазах Шестова, явно берет верх над Толстым. Концепт эгоистичного субъекта, стремящего к реализации жизни на протяжении всего своего существования, полностью захватывает русского мыслителя. Осталось не совсем явным, присущ ли эгоизм человеку с рождения или является результатом страданий, но ясно, что культура и общество не могут ни в какой степени заменить человеку надежного механизма в виде эгоистического мышления, которое предлагает ему нигилистический подход Ф. Ницше. На этом этапе субъект страдания становится субъектом эгоизма.

Однако если Толстой и Ницше были антиподами, и из двух великих теоретиков морали Шестов предпочел второго, то Ницше и Достоевский были очень похожими мыслителями. Толстой и Достоевский явились для Шестова двумя крайними полюсами, представлявшими разный взгляд на свободу. Граф Толстой говорит, что свобода связана с ограничением самого себя в пользу Другого (человека или Бога), в то время как господин Достоевский утверждает, что не самоотречение, а произвол суть свобода для человека. Безусловно, и здесь Шестов выбирает вторую позицию, но ему требовалось углубить свою философию трагедии, заданную его знакомством с Шекспиром.

В более поздней книге о Достоевском и Ницше Шестов усиливает эгоистическую природу субъекта по сравнению с предыдущими работами. Взятая у Достоевского концепция «подпольного человека» доводится Шестовым до предела. Он считает, что в каждом из нас живет «подпольный человек» – субъект, встающий против общеобязательной морали, чьи поступки не нуждаются в логических аргументах²¹⁰. «Подпольный человек» противопоставляет себя не только культуре, но и природе, или даже миру в целом. Каждый герой достоевских романов – эгоист, зовущий к ответу на свои несчастья все мироздание. Так Шестов объясняет и случай Раскольникова, который отверг мораль рабов и пошел по пути морали господ, указывая, что господином человека делает не характер, а ситуация, в которой рождается эгоизм. Шестов был убежден, что крайние страдания освобождают чело-

²¹⁰ Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 2: На весах Иова (Странствие по душам). М., 1993. С. 61.

века от власти разума, морали и культуры и дают ему доступ к самому эффективному оружию – эгоизму.

Итак, эгоизм – это возвышающее свойство и инструмент становления субъектом, зарождающейся в недрах человеческой души в ответ на ситуацию трагедии. Эгоизм позволяет простой посредственности, «подпольному человеку», возвыситься над другими и стать личностью. На этой стадии субъект эгоизма достигает своего предела и уже в этой работе вырисовываются контуры следующего этапа развития творчества Шестова – философия абсурда, а вместе с ним и субъект эгоизма медленно превращается в субъект абсурда.

Абсурд понимается им не как отсутствие смысла вообще, но и не как рациональное объяснение мира. Абсурд находится на стыке между привычным интеллигентным устройством нашего мира и сферой, где они теряют всяческую значимость. Со временем философия абсурда становится для Л. Шестова универсальным способом объяснения опыта подлинного существования человека. Взяв за основу «подпольного человека» Ф. Достоевского и «жажду жизни» Ф. Ницше, он утверждает, что человек может стать субъектом только при преодолении непреодолимого, совершив прыжок веры в неизвестность. В этом шестовском дерзновении абсурд превращается в мудрость, а мудрость достигается верой, которая выше разума.

Уже более зрелая философская книга Л.И. Шестова «Апофеоз беспочвенности» (1905) посвящена философии абсурда и всецело направлена на критику любых рациональных структур бытия и научных способов познания. Логика не только не способна прорвать пелену реальности, но и, скорее всего, только создает видимость выявления некоторых закономерностей, в то время как само бытие окружено непроницаемой тайной²¹¹.

Следовательно, цель философии и человеческого философствования выглядит достаточно понятно – научить человека жить в неизвестности. Тем не менее, философию он понимает через веру, что особенно отчетливо проявляется в его наиболее поздней работе, где он прямо пишет, что истинная философия вытекает из того, что есть Бог²¹². При этом всяческая логика или рациональ-

²¹¹ Шестов Л.И. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. М.: Академический проект; Культура, 2020. С. 306.

²¹² Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. Париж: YMCA-PRESS, 1951. С. 35.

ное знание невозможно построить там, где есть истинная вера, следовательно, как античный, так и христианский рационализм должен быть отвергнут. Примат веры предполагает невозможность принять идею автономного человеческого разума. Все, что основано на вере – ведет к свободе, в то время как все, что идет от разума – ведет к тирании. На различении вечных истин античной философии и сферы Откровения и стоит противопоставление Афин и Иерусалима в его одноименной книге.

Разум способен открывать лишь то, что необходимо и общеобязательно, но то, что всякая случайная истина скрыта от него – таким тезисом, взятым у Аристотеля, пользуется Шестов в своей критике рациональности. Наука, по его мнению, не познает истину, а творит ее – ограниченное, бездушное и даже убогое знание о необходимом в окружающем нас мире. В этом угадываются идеи, которые обнаруживаются как в дискурсивно-формационной археологии М. Фуко, так и в эпистемологическом анархизме П. Файерабенда, получившие развитие в разрезе философского осмысления научного знания.

Построенная на разумных началах этика, господствовавшая в классической философии, также находит отрицательный отклик в его рассуждениях. Он пишет, что поскольку этическое родилось вместе в разумом, то и положения истинной этики человек сможет найти только в неких мистических порывах, а также в попытках заполучить свободу в своей вере, обращенной к Богу. Именно стремление к Богу способно освободить субъекта от моральной борьбы за то, что является добром и злом, уместным и неуместным и т.д. Свобода от вечного разума и моральных оценок будет способствовать формированию хаоса, которого рациональный субъект боится, поскольку верит, что нравственные учения и неизменные правила смогут заменить Бога²¹³. Таким образом, идея порядка, культ необходимости, вечные истины и рациональная этика – четыре основных препятствия для субъекта на пути к подлинной действительности.

В результате своих иррационально-религиозных построений Л.И. Шестов строит не столько философскую систему с вплетенным в нее иррациональным субъектом, сколько пытается снять все прошлые рациональные наслоения в предыдущих философ-

²¹³ Шестов Л.И. Кьеркегор и экзистенциальная философия. М.: Прогресс-Гнозис, 1992. С. 194.

ских системах и оставить голую концепцию субъекта, работающую в паре с религиозными и мистическими обоснованиями бытия. При этом он не выступает против философии как таковой, напротив, он лишь хочет расширить ее влияние, ожидая, что она пойдет дальше сфер необходимости и разумности. Однако он отчетливо выступает против разума как главного инструмента человека как субъекта в его познании реальности, а именно в моменте установления некой упорядоченности бытия, построенной на логических законах трансцендентализма.

В более поздних работах, таких как «Власть ключей» (1915) и «На весах Иова. Странствие по душам» (1929), видно, что русский мыслитель не выходит из фарватера тех идей, которые он заложил еще на стыке философии трагедии и философии абсурда. Единственное, что однозначно и неизменно в его творчестве – прогрессирующий уклон в религиозность. Уже начиная с работы «Sola fide – только верою» (1911–1914), посвященной Лютеру и средневековой философии, можно отметить усиление идеи всевозможности веры.

Знание о мире более не интересует русского экзистенциалиста, его интересует только вера. Это отражается даже в том, что он двояко относится к своему главному орудию мысли – Библии. С одной стороны, он практически не делает различия между Ветхим и Новым заветом, а с другой стороны исключает оттуда все, что подчеркивало бы первенство слова (как например, в Евангелие от Иоанна), потому что идея «сперва Афины, потом Иерусалим», т.е. все, что связано с откровением, нужно взвешивать на весах Афин, на весах разума – его в корне не устраивает²¹⁴.

Основным объектом критики христианства является понятие власти ключей, то есть права духовенства «вязать и решать людей»²¹⁵. Конечно, это касается в первую очередь католической веры, где папы – наследники апостолов (по линии Петра), владеют ключами от Небесного Царства, и все их решения будут приняты на небесах. Римский Папа как для М. Лютера, так и для Л. Шестова, олицетворяет собой величайший грех – человеческую гордыню, поскольку глава римской церкви поставил себя и свой

²¹⁴ Ворожихина К.В. Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФРАН, 2016. С. 39.

²¹⁵ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). М., 2007. С. 45.

разум на место Бога. Мораль Папы критикуется Шестовым вслед за критикой Достоевским своего Великого инквизитора, соблазвившего человечество искушениями дьявола²¹⁶.

С другой стороны, разум им критикуется уже с религиозной, а не с ницшеанской позиции. Так, в последней работе «Афины и Иерусалим» (1938) он всячески критикует любые иные подходы к подлинному становлению человека субъектом, кроме как через веру. Афины для Шестова – это детище философов, утверждающее себя в покорности вечным и неизменным законам разума и морали, которые нельзя умолить, к которым нельзя обратиться. Иерусалим, напротив, наследие пророков, свободен от законов и помогает человеку переступить через истину, добро и последнее ограничение – законы материального мира – и сделать бывшее небывшим. Ссылаясь на апостола Павла, Л. Шестов выдвигает тезис: «Все, что не от веры, есть грех»²¹⁷. Только вера способна преодолеть и владычество привычного нам рационализма и помочь постичь неопределенность и абсурдность нашего мира. Выбор Афин – античных философов и ученых – заключается в подчинении воли разуму, мудрость пророков Иерусалима – в дерзновенной борьбе за чаемое и бесконечной вере в его осуществление.

Таким образом, мы видим, что, как и в раннем периоде творчества, Лев Шестов продолжает свой поход против двух опор человеческого субъекта – против разума и морали. По мнению Н. Бердяева, «Шестов полагает, что вера и непосредственные отношения между Богом и человеком «есть конец человеческой трагедии, конец борьбы, конец страданиям, наступление неограниченных возможностей и райской жизни»²¹⁸.

Уже на закате своей жизни, в 1935 г. Л.И. Шестов выступает в Париже с докладом, посвященному Кьеркегору и Достоевскому, и концентрируется на теме грехопадения и истины. Он указывает, что, в отличие от греков, начало философии С. Кьеркегор видел в отчаянии, и вновь проводит параллель с религиозными сюжетами, говоря, что понимание, нацеленное на истинное знание, приводит человека к гибели, а потому, по заветам Иова, главным ис-

²¹⁶ Гарина Т.С. Проблема католицизма в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.И. Шестова // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1996. № 5. С. 69–70.

²¹⁷ Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1: Власть ключей. М., 1993. С. 315.

²¹⁸ Бердяев Н.А. Лев Шестов и Кьеркегор // Современные записки. 1936. № LXII. С. 375–382.

точником истины может быть только вера²¹⁹. Возгласы Иова, как и вся философия Кьеркегора, нацелены на разрушение умозрительной философии и вскрытии способов, познающих саму жизнь. В отличие от Канта или Гегеля, где главным инструментом познания был разум, Кьеркегор хочет использовать абсурд.

Достоевский является двойником Кьеркегора в том смысле, что также отчаянно пытается вырваться из лап кантовской всеобщности и необходимости и делает это в каждом своем романе: Иван и Митя в «Братьях Карамазовых», Ипполит в «Идиоте», Кириллов в «Бесах» или даже весь «Сон смешного человека». То, что Кьеркегор называет спекулятивной философией, Достоевский в «Записках из подполья» называет стеной, которую законы природы или математика выстраивают для человеческого существа: «Уж как докажут тебе, например, что ты от обезьяны произошел, так уж и нечего морщиться...». Истина принуждающего разума будит в обоих авторах величайшую тревогу, а вера понимается ими как особое измерение мышления, открывающее путь к Творцу как источнику всех возможностей.

Как мы видим, даже на закате своего творчества Шестов продолжает линию рассуждений, заложенную еще в эпоху философии абсурда. Его критикой по-прежнему является разум, а единственным выходом к истине он считает веру. Человек в своей самосубъективации, по его мнению, сможет опереться только на абсурдность своей веры и неизведанные тайны своего существования, на преодоление самоочевидностей и на риск быть не обманутым единственным абсолютным субъектом – Богом.

Резюмируя все вышесказанное, можно попытаться дать краткую характеристику той модели субъекта, которая отвечала бы всем требованиям Л.И. Шестова.

В первую очередь необходимо обозначить четкую эволюцию его концепции субъекта: субъект страдания, субъект эгоизма и субъект абсурда. Такое развитие предопределено вопросом, который ставит перед собой Лев Исаакович – на что может опереться человек в своей борьбе в мире страданий?

Во вторую очередь должно указать инструменты, которые предлагаются в его концепции субъекта и которые позволяют че-

²¹⁹ Киргегард и Достоевский. Доклад, прочитанный в Религиозно-философской академии в Париже 5 мая 1935 г. // Шестов Л.И. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. М.: Академический проект; Культура, 2020. С. 235.

ловека преодолеть мировой трагизм. Индивидуализм и эгоизм – первые способы субъективации, которые появляются на стыке между субъектом трагедии и субъектом эгоизма. Навеянные Ницше (воля к власти) и Достоевским («подпольный человек») идеи, а также критика разумного начала и морального долга (как в стиле Канта, так и в стиле Толстого) подтолкнули Л.И. Шестова к разработке концепции субъекта, где личность ярко противопоставляет себя как отдельно взятому Другому, так и общественной морали и культуре.

В-третьих, надо сказать, что концепция эгоистического субъекта не в полной мере удовлетворяла Шестова, ведь, отвергнув любые разумные, как личные так и общественные основания существования личности, ему необходимо было предложить иное средство. Этим средством становится даже не религия, а вера или, точнее, возможность непосредственного общения или даже слияния с Богом. Будучи захваченным протестантской идеологией, он уже не откажется от идеи религиозного и иррационального способа строительства субъективности. Эти идеи появляются у него на стадии перехода от субъекта эгоизма к субъекту абсурда. Но причем здесь абсурд? Дело в том, что под абсурдом он понимает человеческую ситуацию заброшенности в мир. Мир абсурден в том смысле, что все возможные закономерности, которые способен зафиксировать рациональный субъект в своем исследовании мира, на самом деле отсутствуют, а значит, мир непредсказуем и неподвластен нам. Только Бог может указать подлинные связи мира и человека и подсказать человеку место в этом мире, вывести его из ситуации неопределенности. Однако чтобы войти в контакт с Богом, необходимо отбросить столь удобные и привычные нам рациональные объяснения и убеждения, сковывающие нас в приятной оболочке кажущегося порядка. Абсурдный субъект – это человек, совершивший прыжок в неизвестность, чтобы прорваться к Богу, который эту неизвестность должен развеять.

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ

Духовная эволюция Николая Бердяева начинается с увлечения и дальнейшей критики марксизма. Далее, став последователем трансцендентального идеализма и написав работу «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901), Бердяев вновь стал отходить на иные философские позиции. Уже в работах «Духовный кризис интеллигенции» (1910), равно как и в книге «Философия свободы» (1911) он последовательно переходит к религиозным мотивам романтизма, очевидно, под значительным влиянием как Д.С. Мережковского, так и Ф. Ницше. Следующие значительные работы, в которых проблема субъекта, так или иначе, обозначена и развита, были опубликованы уже за пределами России – «Философия свободного духа» (1927), «О назначении человека» (1931), «Я и мир объектов» (1934), «О рабстве и свободе человека» (1943) и др. сочинения.

Сам Н.А. Бердяев представляется нам автором, впитавшим в себя духовное и интеллектуальное наследие совершенно разных авторов – Достоевского, Соловьева, Мережковского и Розанова – из отечественных; Ницше, Шопенгауэра и Беме – из зарубежных. В силу этого, духовной установкой русского философа являлась некая квинтэссенция романтизма, экзистенциализма и христианства.

Как и у многих неклассических философов, чьи учения насыщены несистемными или даже фрагментарными идеями и позициями, философия Николая Бердяева трудна для анализа и построения некоего концептуального понимания им проблемы субъекта. Субъективность рассматривается им с нескольких ракурсов: с позиции этики (морали), с позиции религии (мистики), с позиции персонализма. В.В. Зеньковский, выделяя четыре основные темы (которые пересекаются с этапами), также упоминает историософию, однако мы опустим эту тему, поскольку проблема субъекта не интересует Бердяева в этом контексте.²²⁰ Наряду с этим, темы гносеологии и метафизики у Бердяева также присутствуют постоянно, но всегда находятся на втором плане, скрываясь за чувствованием.

Ракурс этики предполагает, что важнейшим понятием для Н.

²²⁰ Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет. 2001. С. 720.

Бердяева является свобода. От марксистской идеи о том, что «свобода есть осознанная необходимость» он постепенно переходит к тезису о «вечности и абсолютности нравственного закона». Подобная мысль, выдающая в нем яркого последователя трансцендентального идеализма, прекрасно встраивается в созданное им разделение бытия и свободы, где примат он отдавал второму. Разделение «мира призрачного» и «мира подлинного» встречается в нескольких его работах, и подводят к идее о том, что человек и есть то самое подобие Бога-творца, которое должно своими усилиями освободить свой дух от «неподлинного» мира. Свое освобождение человек может получить только благодаря творчеству – заложенному в нем потенциалу к созданию окружающей действительности²²¹. Таким образом, линия понятий «свобода–человек–творчество» встраиваются в экзистенциальную диалогичку неподлинности и подлинности и подкреплены некой неохристианской идеей Бога.

В работе «О назначении человека» (1931)²²² читатель сталкивается с самым настоящим панморализмом, который лежит в основе всего философствования Н.А. Бердяева. Подлинная этика не рассматривает такие оценки, как «доброе» или «злое», поскольку это лишь символические выражения подлинной этики. Рассуждая об этике, он вновь прибегает к дуализму подлинного и неподлинного, относя к первой этику закона, а ко второй – этику Ветхого Завета, этику Нового завета и этику творчества. В конечном итоге ясно, что в действительности здесь существует всего два уровня – этика необходимости (социализированная) и этика творчества или свободы (духовная).

В работе «Я и мир объектов» (1934) Бердяев обращается к проблеме «объективации духа», и здесь мы сталкиваемся с целым рядом чистых экзистенциальных понятий. Падение, согласно его идеям, есть состояние человека, который появляется в нашем мире. В своем падении человек может воспользоваться двумя путями: «первый есть объективация, когда человек выходит в общество, в царство обыденщины, общеобязательных форм жизни», а второй путь – путь «трансцендирования, когда сохраняется жизнь

²²¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 296.

²²² Бердяев Н.О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931.

в свободе»²²³.

Видна тесная взаимосвязь с целым рядом экзистенциальных мыслителей. От Гегеля он берет идею соотношения Господина и Раба, которая является переносом идеи неправильных отношений Бога и человека, от Шопенгауэра он черпает идею объективации, от Хайдеггера – идею падения. Помещая идеи, взятые у своих коллег, в контекст религиозного и даже мистического опыта, Бердяев хочет выстроить убедительную философскую систему, отделяющую личность от мира, освобождающую ее и позволяющую творчеству развиваться в человеке максимально.

«О рабстве и свободе человека» (1943)²²⁴ окончательно завершает разворачиваемую Бердяевым мысль о том, творчество вынужденным образом должно заменить собой всяческую объективацию духа. Он вводит понятие «экспрессивность», понимая ее как способность человека творить и при этом сохранять свое личностное начало, основываясь на своем внутреннем экзистенциальном опыте. С ее помощью, считает он, возможно сохранить внутреннюю составляющую личности, и всяческое творчество станет недоступным объективации. Тем не менее, и в этой работе обнаруживается противоречие, ведь «воплощение творческих сил всегда двойственно» и, так или иначе, творчество отчасти все равно остается подвластным законам объективации мира.

Мистически-религиозный ракурс обнаруживается в нескольких работах, но самым очевидным образом связь любой философии и религии он осмысляет в работе «Философия свободы» (1911). Философское знание становится формой веры, а сама церковь есть воплощение Логоса. Именно эта работа является вершиной его внимания к Церкви, ведь здесь находит себе место даже идея освобождение христианства от языка любой философии, имеющей корни в языческом мышлении.

А вот книга «Смысл творчества» (1915) носит уже более мягкие формы рассуждений, а сам Бердяев признается в проникновении манихейским дуализмом²²⁵. С другой стороны, именно тут мы видим наибольшее влияние Я. Беме и Ф. Шеллинга. Теургия становится главной темой рассуждений, и вопросы религиозно-

²²³ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMCA-Press, 1934. С. 50.

²²⁴ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-Press, 1939.

²²⁵ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 258.

мистического толка сливаются с проблемами морали: «Человек должен из состояния религиозно-пассивного и рецептивного перейти в состояние религиозно-активное и творческое»²²⁶.

Разумеется, наивысшее свое выражение религиозный ракурс получает в работе «Философия свободного духа» (1927)²²⁷. Проблема подлинности и неподлинности здесь осмысливается через концепт «отражения первореальности», который, в некоторой степени, является интерпретацией идей В.С. Соловьева. Реальность в истории, пространстве и времени является отражением или символом Боговоплощения, т.е. первого мира, носящего статус подлинного. Природный мир, являющийся неподлинным вторичным и греховным, не может предоставить человеку непосредственной связи с Богом и лишает смысла всяческое взаимодействие человека с природой.

Ослабляя первичность бытия и усиливая первичность духа и человека, Н.А. Бердяев постепенно впадает в антропологию бемевского типа (К.Н. Леонтьев и вовсе называет это антрополатрией). Категория бытия выводится за пределы духовной сферы и становится вновь лишь частью объективации. Человек снова обнаруживает себя один на один со свободой, которую он способен реализовать в творчестве, но является лишь своеобразным проводником Боговоплощения. Объективация вновь наступает на пятки человеку в попытках реализовать свою полную свободу и творчество, как и в первом (моральном) ракурсе, лишается всякого смысла. Осубъекчивание религиозных переживаний под влиянием романтизма и неохристианства в итоге только лишает человека прямой обращенности души к Богу.

Ракурс персонализма, появляющийся в мышлении Н.А. Бердяева позже всего, пытается разрешить моральные и религиозно-мистические проблемы, в которых увяз его субъект. Шеллинговский метафизический плюрализм вновь находит свое значимое место в философии русского мыслителя, прибегающего к понятию монады и их иерархического устройства. Первичная божественная монада путем эманации творит множественность бытия, где личность занимает центральное место, и сама свободно определяет себя в мир необходимости²²⁸. Несмотря на то, что в «Фи-

²²⁶ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 338.

²²⁷ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Т8RUGRAM, 2018.

²²⁸ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. С. 516.

лософии свободного духа» (1927) он постепенно отходит от метафизических обоснований свободы человека и стремится разрушить идею субстанции, идея плюрализма остается главенствующей. Все, чего добился Бердяев, – это избавление человека (всех людей) от основания в Боге или в бытии, тем самым вновь помещая субъект в хайдеггеровское падение.

Поздний Бердяев стремится не только к разрушению идеи субстанции как коренной идеи метафизики, но и к отрицанию Бога как необходимого и важного спутника человека на пути к подлинному существованию. Теперь не только материальное бытие приводит к потере свободы духа, но и Бог, даруя свободу человеку, в действительности не наделяет его свободой в полной мере: человек есть дитя Божие, но и свободы», «над которой бессилён Бог»²²⁹.

Исправляя проблему одиночества каждой монады (человека, субъекта), Бердяев вынужден сформулировать основы коммунистического как некой «этики творцов». В согласии с этой идеей преодоление одиночества возможно только в мистическом опыте, ведь это единственное измерение человеческой жизни, куда не может проникнуть объективация. В итоге, единственным способом выстраивания человеческой субъективности является самозамыкание. Таким образом, открывая дорогу плюрализму, и в попытках преодоления солипсизма Бердяев приходит к концепту «замкнутого субъекта» как к единственной форме спасения человека от тотальной объективации.

Говоря еще об одной сфере субъективации, Н.А. Бердяев раскрывает некоторые вопросы взаимоотношений мужчины и женщины. Рассуждая о любви, он признается в том, что только Платон и В.С. Соловьев рассматривали любовь как соединяющую силу между здешним и потусторонним миром. Проблема соотношения индивидуального и родового начала в человеке должна быть решена посредством любви. Однако любовь и фетишизм следует разделять, поскольку даже это чувство подвластно дроблению на подлинное и неподлинное соответственно. Союз женщины и мужчины должен стать результатом способности человека полюбить свое другое Я в Другом. При этом всяческую религиозную (С. Кьеркегор) или аскетическую (Л. Шестов) любовь

²²⁹ Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет. 2001. С. 733.

Бердяев решительно отвергает: «Плотское любовное слияние есть по смыслу своему преодоление эмпирических граней человеческого существа, жажда победить препятствие, поставленное природной необходимостью»²³⁰. Преображение природы, победа над безличными инстинктами достигается индивидуализированием любовного влечения, усилиями найти лицо, ощутить в слиянии образ, начертанный в Боге, не допустить превращения своей личности и личности другого в простое орудие рода.

В своей работе он классифицирует любовь на три рода: «1) Эрос в собственном смысле слова, половое индивидуальное избрание, слияние начала мужественного с вечной женственностью в Богом предназначенном конкретном образе, 2) мистическое влечение к ближнему и родному, к брату и сестре во Христе, радостное слияние в богочеловеческом теле, 3) ощущение личности каждого существа, далекого, даже врага, и любовное уважение к потенции образа Божьего, обращение с каждым человеческим лицом как целью в себе, а не средством. Все три ступени любви суть лишь конкретизации и индивидуализации единой любви к Богу, к общей божественной природе в людях, во имя которой только и возможно вселенское братство и любовное слияние всех тварей»²³¹. Так или иначе, любовь признается русским философом как сверхестественная (сверхприродная) сила соединения отдельного человека и божественного Эроса.

В конечном итоге, складывая разрозненные идеи Николая Бердяева, следует указать на три основных аспекта его модели субъективации: панморализм, апофеоз творчества и самозамыкание индивида. Неразрешенные противоречия в философии Н. Бердяева привели к тому, что его модель наименее концептуализированна и практически не способна дать ясное понимание того, как направить человеческую жизнь в русло подлинного существования. Большая часть сформированных понятий не были оригинальными как для своего времени, так и в экзистенциализме вообще.

С одной стороны, становление субъекта происходит благодаря трансцендированию как способности человека реализовывать себя в своей свободе и творчестве. С другой стороны, объективация

²³⁰ Бердяев Н.А. Эрос и личность: философия пола и любви. Сборник. СПб.: Азбука-классика, 2007. С. 186.

²³¹ Там же. С. 187.

способна проникать в любые сферы человеческой жизнедеятельности, постоянно отгораживая человека от подлинного мира свободы.

Однако в работах русского мыслителя сначала вера, а потом и творчество, дискредитируют себя как способы преодоления де-субъективации и погружения в мир объектов. Экспрессивность, таким образом, является не таким уж значимым для субъективации свойством человека, а вот «обыденщина» становится калькой более емкого хайдеггеровского концепта «падения».

Помимо этого, в философии Н.А. Бердяева любовь признается как едва ли не самый важный механизм понимания Бога как части подлинного мира и примыкания к нему через сосуществование с Другим. Однако часто встречающийся фетишизм и любовь не к Другому как цельной личности и воплощению божественной потенции, а как к предмету материального мира, вновь возвращает человека к необходимости осознания подлинности и неподлинности отношений с Другим. Таким образом, прекрасно и изящно описывая основные проблемы экзистенциальной мысли (подлинное и неподлинное, вера и разум, свобода и необходимость, творчество и любовь и т.п.) сам Бердяев не сумел построить ясную философскую систему и предложить сколько-нибудь понятные механизмы преобразования человеческой личности в субъект.

АЛЕКСАНДР КОЖЕВ

Главная идея Г. Гегеля, касающаяся проблемы субъекта, заключается в том, что проблема соотношения субъекта и объекта разрешается в диалектическом развитии мышления, где субъект и объект постоянно перетекают друг в друга. Субъект и объект объединяются в абсолютной идее, т.е. в разуме, который воплощается как в материальном, так и в духовном мирах. Следовательно, единственным и абсолютным онтологическим и гносеологическим субъектом является Абсолютная идея, воплощающаяся в самопознании и самораскрытии.

Человек рассматривается Гегелем только как временный субъект, функционирующий как субъект только на одной из форм (нем. Gestalt) воплощения духа, благодаря своему разуму. Благодаря разуму, как пишет Г. Маркузе, человек может выявить потенциальные возможности себя самого и окружающего мира. В конечном итоге человек приходит к выводу, что окружающая действительность противостоит разуму, и необходимо сделать ее разумной, чтобы управлять ей. Человек может осознать самого себя и то, что вся окружающая его действительность не объект, а часть общего замысла и воплощения разумного и абсолютного субъекта, и только он способен претворять разум в действительность. Таким образом, человек является единственным субъектом в природе и наделен такими чертами, какими субстанционально обладает дух (нем. Geist) – разумность и свобода²³².

Центральным постулатом «Феноменологии духа» является утверждение духа как единственного подлинного субъекта, а реальный исторический процесс представляется как результат развития этого духа (идея перекрывающего объект субъективности)²³³. Общеизвестно, что само развитие духа, которому посвящены все работы Г. Гегеля, развивается в рамках триадичной формы самодеятельности разума, выражающейся в последовательной смене тезиса, антитезиса и синтезиса. Абсолютный субъект не только приобретает множество разных форм, но и постоянно усложняет себя.

«Философия духа» вводит большое разнообразие субъектов гегелевского учения: 1) сознание и самосознание отдельного че-

²³² Маркузе Г. Разум и революция. СПб.: Владимир Даль, 2000. С.37.

²³³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Академический проект, 2018. С. 248.

ловека (субъективный дух); 2) сознание и самосознание народов, общества, государства (объективный дух); 3) абсолютный дух-субъект. Если на уровне субъективного духа Г. Гегель действительно анализирует отдельного человека и его индивидуальное сознание через такие понятия, как душа, Я и свободный дух, то на уровне объективного духа, где учение об обществе распадается на право, мораль и нравственность, субъективность просматривается только на уровне нравственности, воплощенном в семью, гражданское общество и государство. Более того, на уровне государства обнаруживается выделение нескольких особых типов субъектов: 1) субстанциональное сословие земледельцев; 2) промышленное сословие ремесленников, фабрикантов и купцов; 3) всеобщее сословие, состоящее из чиновников, государственного аппарата, армии.

Другим замечанием, в рамках учения о гражданском обществе, является гегелевское представление о труде как главном факторе формирования человека, как основе формирования человека как деятельного существа, распредмечивающего мир и опредмечивающего себя в нем. Орудие труда наделяется статусом всеобщего потому, что является достоянием человечества, что свидетельствует о степени господства его над природой и об уровне развития цивилизации. Г. Гегель рассматривает «труд как сущность, как подтверждающую себя сущность человека», а созданные им орудия труда – как мерило развития человечества, но и человека, и труд понимает как осуществляющее себя посредством познания собственной сущности мышление, то есть идеалистически²³⁴. В ходе осуществления трудовой деятельности Г. Гегель выводит идею о гражданском обществе как совокупности общественных отношений и как о временном субъекте, который осуществляет бытие-для-других, путем удовлетворения системы потребностей, опосредованных трудом²³⁵.

Вся история является воплощением разума, в котором он стремится освободить себя. «Философия истории», как и «Философия духа», продолжает развивать идею о том, что история протекает в духовной сфере, где воплощение абсолютного духа реа-

²³⁴ Патырбаева К.В. Субъект исторического процесса в философии Гегеля // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012. № 3. С. 61–73.

²³⁵ Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 343.

лизуется в форме конкретных народных духов. Здесь субъект является центральной категорией философствования, но обрастает новыми понятийными элементами.

Народ становится субъектом истории, но внутри стадии государственного устройства, т.к. народ без государственного устройства не может иметь никакой истории²³⁶. Известно, что к стадиям развития народного духа немецкий философ относит восточный, греческий, римский и германский мир, каждый из которых представляет определенную часть всемирной истории. Народных дух, воплощающийся в нравах, праве и государстве, не исчерпывает гегельянский анализ субъективности в истории. Выясняя роль личности в истории, Г. Гегель утверждает, что индивид также является одним из активных проявлений абсолютного духа и вводит две категории личностей – воспроизводящие и всемирно-исторические.

Воспроизводящие люди преследуют личные интересы, но поддерживают накопленные человечеством общие и необходимые условия жизни. Каждый индивид неосознанно воплощает общую цель народа, чья цель во всемирной истории, в свою очередь, также является неосознанной. Таким образом, несмотря на попытку выявить уникальное и индивидуальное в отдельной личности, идеи Г. Гегеля развиваются только в фарватере идеи главенства общего, где творческое начало любого человека суть проявление активности абсолютного духа.

Всемирно-исторические люди могут преследовать как частные, так и общие интересы, но они всегда порождают нечто всеобщее, что будет в дальнейшем развиваться. Удовлетворение материальных интересов их не интересует, они нацелены на уже заложенные в потенциале народного духа идеи и реализуют их в своей жизнедеятельности. Их главное отличие от воспроизводящих людей – осознанность, способность понять свою предназначение и увлечь за собой других людей, помочь истине всплыть на поверхность истории и приблизить следующую стадию развития абсолютного духа. Осознанность, которой они обладают, не носит абсолютного характера, но отвечает требованиям своего времени. Тем не менее, даже они не обладают статусом субъекта истории, но «посредниками мирового духа» и орудием историче-

²³⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 366.

ского процесса²³⁷.

Таким образом, в «Философии истории» Г. Гегель прослеживает становление индивидуальности в процессе движения истории. Несмотря на то, что человек как субъект трактуется как многогранный и сложный элемент всей системы, он все равно остается лишь незначительным воплощением духовной деятельности²³⁸. Субъектом всемирной истории, по Гегелю, оказывается не человек как субъект, а абсолютная идея, воплощением которой становятся духовная деятельность некоторых людей. Г. Маркузе указывает, что исторический процессу Гегеля десубъективирован, т.е. в историческом процессе человек как субъект не имеет никакого влияния на окружающую действительность, являясь частью замысла абсолютной идеи²³⁹.

Известно, что Абсолютная идея воплощается в абсолютном субъекте, но в последнем выделяется несколько последующих проявлений. На ступени духа Г. Гегель вводит целую типологию субъектов, среди которых надо отметить индивидуальный субъект, подразделяющийся на воспроизводящие личности и всемирно-исторические личности, а также коллективный субъект, подразделяющийся на семью, сословие, народ и государство. Коллективные субъекты концептуально необходимо отнести к социальным субъектам, среди которых государство выступает наиболее полной формой, воплощающей нравственную идею.

Французское неогегельянство стало одним из направлений развития гегельянской мысли в XX в., и, наряду с английским, немецким и итальянским неогегельянством является не столько единым академическим течением, сколько группой философов со сходной интерпретацией некоторых идей Г. Гегеля и общим социально-культурным контекстом развития своих собственных философских идей. Несмотря на сложность обоснования самого понятия французского неогегельянства (или правого и левого гегельянства, или смешанно-гегельянской ветви), необходимо подчеркнуть, что их объединяет интерес к проблеме субъекта. Все три представленных ниже философа – А. Койре, А. Кожев, Ж. Валь, Ж. Ипполит, Э. Вейль и др. – рассматривают субъектив-

²³⁷ Маркузе Г. Разум и революция. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 301.

²³⁸ Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 344.

²³⁹ Маркузе Г. Разум и революция. СПб.: Владимир Даль, 2000. С. 256.

ность в контексте разных проблемных полей и представляют оригинальные интерпретации гегелевского наследия.

Большой интерес среди перечисленных мыслителей представляет Александр Кожев, чьи идеи легли в основу второй волны гегельянства во Франции (после первой – Александра Кузена) и строились на особой эклектике идей Г. Гегеля, К. Маркса, С. Кьеркегора, Ф. Ницше и М. Хайдеггера. В общем, учение Кожева представляет ветвь феноменологии атеистического сознания, построенной на философии Гегеля–Хайдеггера²⁴⁰. С другой стороны, от Гегеля он унаследовал критичное отношение к романтической субъективности с ее игрой возможностями, а от Маркса берет главенствующую идею труда или деятельности, которая создает человека и ведет его вперед в истории. Трудность в понимании философии А. Кожева заключается не только в его стиле, включающей в себя громоздкие конструкции мысли, но и в том, что его собственные идеи всплывают только в зазоре, открывающемся при конвертации языка Гегеля в язык Хайдеггера и обратно²⁴¹.

Наиболее ранняя работа А. Кожева «Атеист» была посвящена анализу основной атеистической интуиции и выявлению фигуры пост-революционного атеиста²⁴². Человеческое существо (фр. *etre humain*) есть «бытие-в-мире» (фр. *etre-dans-le-monde*), которое однородно с природой и человеческим миром. Этой однородности противостоит ничто, которое теист полагает Богом, но существование которого отрицает атеист. Кожев показывает неданность атеисту Божественного, но с другой стороны рассматривает это как негативную данность, данность отсутствия, являющейся фундаментальной для конструирования мира вокруг себя для атеиста. Следовательно, гегелевскую идею абсолютного духа теист будет воспринимать как трансцендентного Бога, абсолютного и вечного, но Гегель понимает под ним человека-в-мире, конечного и смертного, поэтому, чтобы правильно понять Гегеля и превратить его теологию в антропологию, необходимо ввести по-

²⁴⁰ Курилович И.С. Рациональные основания концептуального перевода: случай феноменологии Гегеля – Хайдеггера в работах Александра Кожева. Статья первая // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 3. С. 32–41.

²⁴¹ Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках феноменологии Гегеля-Гуссерля-Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019. С. 137.

²⁴² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013. С. 260.

нятие смерти²⁴³.

Схожим между теистом и атеистом является лишь согласие в том, что Бог и ничто, соответственно, даны только в тоне «человека-вне-мира». Однако само различие «человека в мире» и «человека вне мира» говорит о конце существования и теиста и атеиста, а также необходимости признания смерти как факта конечности человеческой жизни и вещей мира.

Философ как основной субъект, представляющий теизм или атеизм у А. Кожева, должен решить для себя, как он понимает проблему самосознания в известном тезисе Декарта, и ответить на вопрос: предполагает ли «Я мыслю» конечность или бесконечность? Философ-атеист считает, что все мыслящее конечно, а бесконечное мыслится не может. Философ-теист, напротив, предполагает существование бесконечного, а значит, что и человек мыслящий (*ego-cogito*) является частью бесконечной сущности (*idcogitans*). Главная проблема, стоящая между субъектом теистом и субъектом атеистом состоит в том, что первый признает свое гетерономность и решает проблему своей субъективности теологично, а второй признает за собой автономность и утверждает свою субъективность онтологично. Однако Кожев оставляет за каждым человеком свободу выбора позиции, но подчеркивает, что только субъект-атеист, не имеющий никакого перехода вне мира и живущий полной жизнью, может называться философом и быть «ничто, которому дан опыт ничто»²⁴⁴.

А. Кожев утверждал, что реальность предметов мира и реальность человека находятся в однородном тоне данности, но раскрываются в двух перспективах – объективной и субъективной. Смерть является пределом или границей существования индивидуального бытия, одна из форм качественного преобразования бытия. Факт смерти конституирует человека как субъекта, но если теист опирается на идею бесконечности и бессмертия своей души, то атеист не видит резона беречь свою жизнь для дальнейшего трансцендентального перехода и в этом смысле является насквозь свободным (нем. *Durch-und-durch-frei*)²⁴⁵.

Самым крупным и сложным для прочтения произведением А.

²⁴³ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос-Прогресс-Традиция, 1998. С. 144–148.

²⁴⁴ Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006. С. 64.

²⁴⁵ Там же. С. 132.

Кожева является «Введение в чтение Гегеля», сформированное на основе нескольких курсов лекций 1933–1939 гг. Оно посвящено разбору некоторых глав гегелевской «Феноменологии духа», но с той поправкой, что эту работу Гегеля французский философ рассматривает как антропологию и в конечном итоге посвящает ее человеку как субъекту через призму понятий Желание и Другой.

Работа начинается со слов «Человек – это самосознание», появляющееся в преодолении своего животного самоощущения с помощью Желания²⁴⁶. Удовлетворяя свои желания из области Природы (т.е. Не-Я) человек отрицает налично данное, но достигает лишь самоощущения и по-прежнему остается животным. Для того чтобы подняться выше и достигнуть человеческого самосознания, ему необходимо отрицать не природный предмет, что-то, что превосходило бы налично данное. Однако поскольку кроме нечего или налично-данного в тоне человеческого бытия нет, то выше может быть только пустое Желание, ничто, зияющая пустота. Таким образом, чтобы стать самосознанием, необходимо провести некую рекурсивную негативность или двойную негацию – произвести отрицание не желаемого предмета, а отрицание самого Желания.

Субъект является свободным по отношению к налично-данному, и историческим по отношению к самим себе, самосознанием, направленным на становление. Следовательно, чтобы человек стал субъектом, он по необходимости должен перешагнуть через себя (фр. *l'actedetranscender*) и поставить свое человеческое Желание выше природного.

Однако здесь возникает сложность, связанная с возможностью отрицать Желание Другого. Человек как субъект может появиться только в обществе множества животных. Будучи знакомым с «Картезианскими размышлениями» Гуссерля и тем, как проблема Другого ставилась Шелером и Хайдеггером, А. Кожев утверждал не только глубинную историчность, но и глубинную социальность человека. «Я» всегда соотносится с другим «Я» в первоначальном акте борьбы за признание между самосознаниями.

Поскольку человеческая реальность является общественной реальностью, то общество человечно как совокупность Желаний, которые распространяются друг на друга. Человеческое желание нацеливается не на налично-данный объект, а на другое желание.

²⁴⁶ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013. С. 13.

Такое Желание свойственно только человеку и, в отличие от животного желания, нацелено на удовлетворение посредством отрицающего действия. Только отрицая бытие Другого или отрицая и Желание Другого, Я становится человеческим, таким же образом, как и животное желание является животным в силу того, что отрицает предметы (поглощая их) налично-данное бытия.

Более того, если животное стремится удовлетворять желания, чтобы сохранять свою жизнь, то человек становится субъектом, только когда рискует своей жизнью ради какой-то не-жизненной цели. Человек рискует жизнью ради того, чтобы Желанием Другого стал он сам, т.е. чтобы ценность, которую представляет Я, стала ценностью, желаемой Другим. Так появляется проблема признания, в которой Кожев усматривает параллелизм с проблемой смерти – человек готов к смертельной борьбе ради того, чтобы стать Желанием Другого, т.е. быть признанной ценностью.

Конфликт, появляющийся между многими субъектами – носителями Желаний – важная тема, фигурирующая как у Гегеля, так и у Кожева. Конфликт между субъектами истории не может быть разрешен мягко, т.е. путем дискуссий с формально равными тезисами и дальнейшим признанием, но его можно преодолеть через негативность со стороны каждого его участника. Негативность, понимаемая как действие, наряду со смертью – порождает человека как субъекта, а значит и сама идея ничто является позитивностью, поскольку, в отличие от любого животного желания биологического удовлетворения, порождает исключительно человеческую борьбу за признание.

Борьба между людьми за признание приводит к появлению двух важных фигур, взятых из гегелевской философии («Феноменология духа», IV) и представляющие в своей диалектике дальнейшее развитие человеческой субъективности и социальной прогрессии – Господин и Раб. Обе фигуры представляют собой разные исторические формы субъектов, каждая из которых готова к действию через отрицание и трансформацию наличного бытия, но экзистенциально и политически по-разному реализующая свое Желание (фр. *désir*).

Субъективность Господства строится на готовности постоянно возобновлять борьбу за признание не на жизнь, а на смерть. Господство понимается Кожевным не в гегелевском, но и не совсем в ницшеанском толковании, поскольку, в отличие от первого, ко-

жевский Господин не меняется в ходе развития истории, а в отличие от второго, Господин представляет собой «экзистенциальный тупик» для человека субъекта. Субъективность Раба, напротив, конструируется внутри и конструирует всю дальнейшую человеческую историю и базируется на признании Господина победителем. Раб улавливает человеческое Ничто, лежащее в основе его природного Бытия, и вся его экзистенция направлена на трансформацию окружающего мира через подневольный труд, познание и приспособление природы к потребностям человеческого сообщества. В целом, диалектика Господина и Раба рассматривается Кожевым не только в более раннем «Введении в чтение Гегеля», но и подробно анализируется, не без дискуссии с К. Шмиттом, в поздней работе «Понятие власти»²⁴⁷.

В дальнейшей борьбе за признание у Раба существует несколько степеней или разновидностей своего осубъекчивания – позиции обывателя, философа и мудреца. Эти три фигуры отличаются своими эпистемологическими предпосылками и созерцательно-деятельностными установками. Обыватель стремится доказать что имеет право на собственные идеалы и ценности, но всякое его доказательство становится насилием, т.е. проявлением своей свободы через негативные действия. Философ осознает свое противостояние внешнему Миру, достигает Самосознания и понимает, что борьба ведется лишь за чистый престиж, за право закрыть «зияющее ничто» и поэтому его основным действом становится обыкновенный снобизм. Мудрец достигает полноты самосознания, осознает, что борьба за признание есть Желание Желания Другого, но способен, отказавшись от этого, перейти выше – к замкнутому на самом себе, самотождественном субъекте, который пришел к истине не благодаря становлению Желанием Другого, а благодаря становлению Желанием всех Других²⁴⁸. Мудрец осознает всеобщее и тотальное и тем самым приходит к истине абсолютного духа и потому, наряду с этим, становится гражданином всемирного и однородного государства. Именно на становлении человека Мудрецом и утверждении совершенного государства история приходит к своему завершению.

Таким образом, интерпретация Кожева далеко уходит от оригинального Гегеля. Как в «Атеизме», так и во «Введении в чтение

²⁴⁷ Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006.

²⁴⁸ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013. С. 361.

Гегеля» мы встречаем разные формы субъективности – теист и атеист, господин и раб – но не находим социальных субъектов, таких как народ, гражданское общество или государство. Занимаясь считываем гегелевского проекта через линзы антропологии и привлекая на свою сторону хайдеггеровский язык, Кожев исключает большую часть социального, ради укрепления экзистенциальной стороны проблемы человека как субъекта истории.

В разрезе философии истории центральным интересом А. Кожера является проблема конца истории и место и роль человека субъекта после его наступления. Начало истории ведется с вступления людей в борьбу за признание, где раб и господин, по Гегелю, являются ключевыми фигурами. Труд является альтернативной возможностью для раба развиваться до самосознания и свободы, ведь он отказался от борьбы за становление Желанием Другого. Современное общество предполагает, что любой человек, как раб, так и господин, может более или менее гарантированно получить признание с помощью труда, без борьбы или войн.

Вся история пронизана сплетением разных форм субъективности. Начавшись как борьба за признание между совокупностью людей, в ходе которой устанавливается оппозиция господин – раб, история вплетает Обывателя, Философа и Мудреца в виде различных степеней становления самосознания. Христианство завершает оппозицию господин–раб и начинает эпоху «несчастливого сознания». При этом Господин как одна из моделей субъекта в начале истории не имеет развития и не достигает самосознания. Удовлетворяясь лишь неподлинным признанием Раба, он представляет собой «экзистенциальный тупик» и не имеет никакого влияния на историю, кроме выполнения одной миссии – порождение раба. Таким образом, развитие истории определяется трудом Раба, становление которого проходит несколько стадий.

В более позднем «Очерке о феноменологии права» он продолжит развивать эти идеи, но уже другим языком. История выступает как перманентная Революция, прогрессирующая отрицанием социально данного, а человек действия, способный, подобно «белокурой бестии», совершить революцию, не удерживает власть, а в борьбе с другими расчищает место для новой действительности.

Конец истории наступает с полнотой реализации деятельного

начала человека, где он так или иначе становится Мудрецом, а также с утверждением единого и универсального гомогенного государства. Здесь политические взгляды Кожева непосредственно продолжают его собственные философские идеи и некоторые разработки Гегеля из «Феноменологии духа». Фигура Мудреца должна быть не только сочетанием (преодолением, снятием) господина и раба, но и Гражданином всемирного и однородного государства. Наблюдается полемика с К. Шмиттом, ведь государство в конце истории трансформирует всю политику, заменяя оппозицию «друг–враг» (взаимное непризнание), позицией «друг–друг» (взаимное и удовлетворительное признание). В рамках своих курсов по введению в гегелевскую философию (до 1939 г.) Кожев утверждал, что вопрос о конце истории в «Феноменологии Духа» не разрешен, т.к., с одной стороны, указанная там истина не является реальностью, но с другой стороны, нельзя доказать, что однородное и всемирное государство невозможно. Следовательно, фигура Мудреца как высшей формы развития Человека, т.е. субъекта, также еще не существует, но сказать однозначно, что человек никогда ее не достигнет, не представляет возможным.

Рассуждая о конце истории, некоторое время (до 1958 г.) Кожев соглашался с Гегелем в том, что вопрос конца истории решился еще в 1806 г. и воплотился в деятельности Наполеона, а две мировые войны и последующие реформы общества, особенно в индустриально развитых странах Запада, только укрепили стандарт однородности общества потребления. После поездки в СССР и Китай (после 1959 г.) он меняет свою точку зрения, указывая, что животный образ жизни, присущий целому государству, где человек лишен возможности самоотрицания, а в обществе господствует отказ от борьбы за признание, до сих пор возможен и поддерживается во многих государствах. Визит в Японию также убедил его, что даже развитые, а не только социалистические общества, могут идти по пути развития общества «окончательного уничтожения Человека» и поддержания удовлетворения естественных потребностей животного²⁴⁹.

Таким образом, мы обнаруживаем невероятное сплетение целого ряда идей как в самых ранних («Атеизм»), так и в самых поздних («Очерк феноменологии права», «Понятие власти») ра-

²⁴⁹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013. С. 540.

ботах А. Кожева, не говоря уже об их вплетении в гегелевскую идею в прочитанных курсах 1933–1939 гг. К этим идеям относятся: противостояние Теиста и Атеиста, Человек как отрицание и становление, противостояние Господина и Раба, история и революция (конец истории). Несмотря на такое хронологическое построение, замысел соотношения Теиста и Атеиста становится понятным лишь в контексте последних работ. Приход к последней фигуре Мудреца возможен только после того как на стадии Философа человек выбирает атеизм как основную созерцательную установку. Только Атеист способен преодолеть христианство («несчастное сознание») и стать Мудрецом, пост-революционным атеистом, обладающим полной свободой во взаимном признании с Другим. Как пишет А.М. Руткевич, в рукописи «Атеизм» и лекциях 1938–1939 гг. христианство уже признавалось «снятым» гегелевской философией, а точнее Мудростью²⁵⁰.

В качестве резюме отметим основные моменты концепции субъекта, выводимой из рассуждений А. Кожева. Во-первых, его концепция субъекта не является в чистом виде продолжением гегелевских идей. Идея человека как субъекта формируется у него на стыке идей гегельянства, феноменологии, экзистенциализма и марксизма. Совокупность его идей представляет концепцию исторического субъекта в негативности посредством действия.

Во-вторых, к основным чертам его концепции субъекта относятся историчность как становление во времени, intersубъективность и отказ от трансцендентного (от власти, от признания и от Бога как форм трансцендентного).

В-третьих, кожевская интерпретация концепции субъекта является исторической, т.к. находится в фарватере гегелевского и марксистского подходов, где первый рассматривает историю как развитие Абсолютного Субъекта через различные формы (нем. Gestalt) своего становления, а второй – как развитие деятельностного субъекта в различных условиях (формациях). Однако А. Кожев избегает обеих интерпретаций и вводит свои идеи. Господин и Раб становятся первыми историческими формами субъективности, развивающимися в результате преодоления животного в себе борьбы за признание; Обыватель, Философ и Мудрец явля-

²⁵⁰ Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исая Берлин / отв. ред. О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия, 2021. С. 287.

ются вторыми историческими формами субъективности, появляющимися как результат деятельности Раба и его становление к своему самосознанию; Атеист и Теист представляют собой третьи, промежуточные исторические формы субъективности, являющимися потенциальным переходом между Философом и Мудрецом.

В-четвертых, кожевская концепция субъекта достаточно разработана, актуальна и вполне может быть развита внутри различных направлений (франкфуртской, нео- и постмарксистских подходах и др.) как одна из моделей критики человека в ситуации современного капитализма и постиндустриального общества. Отчасти идеи французского мыслителя уже повлияли на работы Ж. Делеза или Ф. Фукуямы, но особое внимание его концепция субъекта может получить в разрезе проблемы человеческого существования в современном обществе в контексте отрицания Желаний, становления индивидуальностью и отказа от конформизма.

МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ

По словам В.А. Подороги, «М.М. не отстаивает никакой особой позиции, или принципиальной идеи, его даже можно назвать одним из первых советских антифилософов (близкий С. Кьеркегору, Ф. Ницше)»²⁵¹. Тем не менее, это не мешает обнаружить в разные периоды его творчества элементы общих характеристик концепции субъекта и проследить ее трансформацию. Феноменологическая и экзистенциальная составляющие формируют ядро его концепции субъекта – методологически Мамардашвили сближается с гуссерлевской редукцией²⁵², но содержательно и телеологически граничит с художественным и сложным языком М. Хайдеггера. О том, что грузинского философа стоит изучать, как представителя феноменолого-экзистенциального философствования, настаивают Э. Гелне, Н.В. Мотрошилова и Д.Э. Гаспарян. Даже несмотря на некоторую критику экзистенциализма в вариантах Ясперса и Сартра в «Очерке современной европейской философии» (13 лекция), его собственные идеи действительно совпадают с их пафосом – понимание того, что человек есть усилие в своем существовании²⁵³.

С одной стороны, на рассматриваемого автора существенное влияние оказывали некоторые философы классической эпохи, главным образом Р. Декарт, И. Кант и Э. Гуссерль. Тем не менее, их идеи не представляются Мерабу Мамардашвили завершенными. Следовательно, с другой стороны, ко многим разработкам различных философов он добавляет экзистенциальные переживания в работах Данте, М. Пруста, Ф. Кафки, Л.-Ф. Селина, Р. Музиля и многих других художественных писателей.

Важно отметить и то, как М. Мамардашвили соотносит понятия «сознание» и «бессознательное». В одной из своих статей он довольно четко указывает, что на место бессознательного вводит сознание и показывает, что именно последнее является действительным предметом психоанализа²⁵⁴. Таким образом, он практи-

²⁵¹ Подорога В.А. Топология страсти. Мераб Мамардашвили: современность философии. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2020. С. 32.

²⁵² Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010. С. 60-62

²⁵³ Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2017. С. 251.

²⁵⁴ Мамардашвили М.К. О психоанализе: лекция // Логос: филос. лит. журнал. 1994. № 5. С. 126.

чески не признает концепцию расщепления сознания человека как субъекта и носителя всех сознательных процедур, следовательно, субъект монолитен, что является непосредственным влиянием классической европейской философии.

Наряду с этим, в своем творчестве он активно разрабатывает проблемы сознания и мышления, а его представления о человеке как носителе субъективности наиболее правильно обозначить как концепцию сознательного субъекта или субъекта мышления, нежели как концепцию субъекта познания, подобно картезианской, кантианской и даже гуссерлевской позициям.

В 1980-е гг. Мераб Константинович окончательно совершает переход в область экзистенциального (иногда даже околорелигиозного) философствования, а гносеологические вопросы, интересовавшие его в 1970-х гг., остаются позади. Тем не менее, вместе с тем, как меняется и его взгляд на концепцию субъекта и на место и роль человека в разрезе проблем субъективности, некоторые ключевые понятия остаются в философии М. Мамардашвили вплоть до последних лет творчества.

В совместной с А.М. Пятигорским работе «Символ и сознание» встречаются две подобные категории – структура сознания и состояние сознания, где сознание понимается как форма мышления. При этом, под структурой или состоянием сознания мы понимаем не эпистему, в духе Мишеля Фуко²⁵⁵, внутри которой формируется сознание субъекта, а внутренний элемент субъективности человека как носителя сознания.

Структуры мышления – это матрицы, по которым «производимся и рождаемся мы сами в том наборе наших способностей и свойств, которые у нас есть или могут быть как у людей»²⁵⁶. С ними человек сталкивается с рождения, ведь структуры сознания формируются благодаря артефактам, окружающим нас и находящимися в обществе. Это могут быть социальные институты, изобретения или фундаментальные идеи, влияющие на общественную жизнь – все они порождают структуры мышления, т.е. атомы ежедневной сознательной жизни. Однако это сознание не истинное (неживое, как будет писать Мамардашвили в более поздних

²⁵⁵ Гашков С.А. К понятию структуры в работах М. Фуко и М. Мамардашвили // Вестн. Том. гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. 2017. №39. С. 141–148.

²⁵⁶ Мамардашвили М.К. Вильнюсские лекции по социальной философии: Опыт физической метафизики. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. С. 60.

текстах о Прусте), оно во многом автоматизировано и оказывается в замкнутом круге, расшатать который оказывается практически невозможно. Такой уровень сознания приобретает человек на стыке двух миров – естественных потребностей и элементарных нужд человеческой биологии и искусственных форм социальной жизни. Примерами структур мышления могут быть крайне конкретные вещи – свобода, равенство, конфликт, гармония, этикет и т.д.

Состояние – это акт, совершаемый человеком в мире, порождаемый уникальным только для одного человеческого существа стечением обстоятельств и событий, приводящий к кристаллизации всех его чувств и мыслей²⁵⁷. Состояние достигается человеком, безусловно, при большом влиянии целой совокупности структур сознания, но выводит человека из замкнутости социального порядка или заикленности реактивных состояния человека. Во многом то, что пытается описать Мераб Мамардашвили, напоминает «пограничную ситуацию» (нем. Grenzsituation) – утвердившийся термин экзистенциальной философии К. Ясперса.

У обоих философов ситуация понимается как столкновение человека и мира, их особое взаимодействие. К. Ясперс утверждал наличие преодолимых, с которыми человек справляется наличными средствами и непреодолимых, пограничных ситуаций (смерть, страдание, вина, неопределенность и др.), которые принуждают его к отказу от повседневных практик мышления и ведут к личному прорыву. По Ясперсу, человек, переживший пограничную ситуацию, обнаруживает свое уникальное предназначение и позволяет наполнить свое повседневное бытие, преобразовав его духовно. По Мамардашвили, человек может сам оказаться в «точке равенства», если способен на отказ от всего социального и реактивного, готов пойти на риск (поставить себя на карту, ввязаться – от фр. *s'engager*²⁵⁸), чтобы увидеть то (истину, закон подлинной жизни), что не обнаружить повседневным взором и разумом. Обнаруживаются и различия: немецкий мыслитель предполагает, что духовная трансформация человека возможна только в результате трагического опыта, сопряженного с глубоким потрясением, в то время как грузинский философ на-

²⁵⁷ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. С. 308.

²⁵⁸ Там же. С. 17.

стаивает, что трансформация возможна в любой ситуации, но при условии наличия собственно воли и усилий для преодоления своей «слепоты сознания». Вместо понятия пограничной ситуации грузинский философ предлагает понятия «ангажированность», понимаемое им не через классические понятия экзистенциализма, такие как страх, ужас. Ничто, а скорее с понятиями интерес, риск, желание быть.

Другим важным понятием, призванным обозначить образ мышления человека как субъекта сознания – это точное или топологическое мышление. Точность мышления напоминает разновидность феноменологической редукции, под которой М. Мамардашвили предполагает блокирование навыков наглядного языка и созданием новых концептов и мыслительных конструкций, обозначающих несуществующие элементы реальности или их отношения, которые обозначить наглядным языком невозможно²⁵⁹. Точечное мышление тесно связано с понятием, которое будет описано ниже, а именно – понятие собранный субъект. Мыслить точно – означает довести свое мышление до предельно трансцендентного состояния (номадического, вневременного), где вся человеческая экзистенция становится некой точкой равновесия, позволяющей удержать концентрацию мысли и не соскальзывать в реактивное, обыденное, привычное мышление.

Во многих моментах обнаруживается некоторое сходство между работами М. Мамардашвили и поздним проектом М. Фуко. У обоих авторов мы встречаем динамичное понимание процесса становления субъекта – «собрание» субъекта у Мамардашвили и субъективация у Фуко. Так, например, в «Картезианских размышлениях» он указывает, что человек есть движение, среднее между бытием и ничто, результат «второго рождения»²⁶⁰, после которого человек может стать на путь становления субъектом и способен взаимодействовать с вещами, которые не имеют оснований в реальном природном мире, т.е. получает способность трансцендировать.

Во-вторых, оба философа пытаются, хоть и по-разному, переосмыслить природу сознания, которым обладает человек и сте-

²⁵⁹ Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2017. С. 306.

²⁶⁰ Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. С. 178–180.

пень влияния культуры на человеческую субъективность – например, влияние советской, русской или грузинской культуры на формирование «мускулов» мышления у первого и влияние развития медицинского или правового дискурса на складывание нормирования субъектов у второго.

Акт мысли является центральным моментом в концепции собранного субъекта, и означает способность собирания всех раздробленных мыслей, во-первых, под знаком риска, во-вторых, под знаком долговременной переработки их влияния на самого мыслящего субъекта без каких-либо реакций. В некоторой степени это напоминает картезианскую идею о том, что человек – духовная машина. Таким образом, уметь собирать под знаком риска и ответственности весь переживаемый поток мыслей и не выдавать реакций, означает не быть духовным автоматом. Для Мераба Мамардашвили это знает также не быть зомби, т.е. лишь человекоподобным существом или трупом, способным только на реактивные действия.

Противопоставление «зомби – мыслящий субъект» можно отразить и иначе. К примеру, Д. Гаспарян указывает, что в своей версии экзистенциализма М.К. Мамардашвили и вовсе удваивает человеческое существование, рассматривая их в двух регистрах²⁶¹. Действительно, на протяжении всего его творчества встречается несколько метафор, описывающих двойственность сознания: человека как кентаврическое существо, «интермитенция» жизни, бодрствование и сон человеческого сознания и др. Первый регистр – это всегда псевдосознание (неподлинное сознание) – это наша повседневная установка, когда каждый из нас подвержен мифам, стереотипам, автоматизмам. Второй регистр – подлинное сознание – поддерживаемый «метафизической перспективой», раскрывает перед нами истинное положение вещей, заставляет нас видеть то, что в естественной установке разглядеть невозможно. Основная проблема соотношения двух регистров заключается в том, что псевдосознание непрерывно, в то время как подлинное сознание дискретно. Основным вопросом М.К. Мамардашвили становится вопрос о том, как субъекту прорываться к режиму подлинного сознания.

Ключевым понятием для обозначения концепции субъекта у

²⁶¹ Гаспарян Д. «Сознательная жизнь» в экзистенциализме М. Мамардашвили // Человек. 2020. Т. 31. № 2. С. 55–75.

Мераба Мамардашвили является собранный субъект, или, по словам В.А. Подороги, Герой (иногда мудрец, гений, философ). Герой – это тот, кто собирает себя из того, что остается в нем не обранным и рассеянным во множестве межчеловеческих отношений²⁶². Фигура Героя обладает силой собранности («усилие быть») и способностью удерживать собранное под постоянной угрозой его распада. В лекциях о Декарте собранный субъект описывается как первичная достоверность, перешедшая из области побуждений в область существования и утвержденная на принципе «я принимаю лишь то, что извлеку из себя»²⁶³.

В других лекциях М. Мамардашвили мы можем обнаружить упоминание синонимичных понятий, например, упоминание понятия «вертикальный субъект» или «вертикальный человек»²⁶⁴. Если субъект, в понимании грузинского философа, является собранным, то вертикальный человек означает стоящий, бодрствующий, т.е. не выпадающий из потока времени и мыслей. В противовес такому субъекту выступает чаще всего обычный человек, чье внимание естественным образом рассеивается и ослабевает, и он не в состоянии удерживать свою мысль. Вертикальный субъект или бодрствующий человек – это существо, способное остановить в себе круговорот потока и перестать порождать стихийные или порожденные привычками мыслительные алгоритмы.

Собранный субъект не может существовать без определенных условий. Так, к примеру, не смотря на уровень развития культуры или общества, человек не сможет выйти за пределы тех традиций и структур мышления, которые формируются социально, т.е. за пределы мышления, способствующие сохранению общества и обеспечения функционирования каждого индивида. Общество не нацелено на то, чтобы индивид мыслил, следовательно, оно не даст толчка к развитию субъективности.

К важным условиям формирования собранного субъекта, согласно идеям М. Мамардашвили, относится осознанность и воля. Осознание своего не-мышления, своей закрытости к миру, ощу-

²⁶² Подорога В.А. Топология страсти. Мераб Мамардашвили: современность философии. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2020. С. 236.

²⁶³ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. С. 195.

²⁶⁴ Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. С. 219.

щения того, что многое из того, что кажется живым, а на деле уже мертво – приводит человека в точку равноденствия или в состояние трансценденции. Только в этой позиции, если у человека появляется воля или желание мыслить, он будет способен к собиранию себя и к мышлению, недоступному при наличии элементарных и социально-ориентированных структур сознания.

В наиболее позднем проекте, посвященном разбору романа М. Пруста и реализовавшемся в лекциях 1982–1985 гг., вводится большое количество категорий, сконструированных в результате анализа текстов Данте, самого Пруста, Библии и других художественных источников, используемых М. Мамардашвили. Наиболее важным концептом здесь выступает время (или жизнь), понимаемое им в бергсоновском и экзистенциальном смыслах. Так, в тексте встречается понятие длящегося акта (фр. *actedurable*), под которым подразумевается бесконечность как поток времени, где одно действие в абсолютном регистре случается единожды и длится, а в психологическом регистре случается множество раз и завершается²⁶⁵.

В романе Пруста он находит множество примеров такому соотношению: множество красивых женщин, садящихся в машину, оказываются множеством психологических восприятий разных женщин, тогда как в абсолютном регистре это было лишь одно переживание – встреча с Жильбертой (пример берется из романа Пруста); или известная фраза «Агония Христа длится вечно, и в это время нельзя спать» означает, что сочувствие должно быть свойственно вообще, в регистре абсолютных вещей, а не в отдельных психологических актах, которые могут и не случиться (пример берется у Паскаля); или известная сцена, где описывается, что всякий мальчик-южанин может задумываться о своем будущем, но он всегда будет находиться в регистре абсолютного значения последнего залпа южан, в проигранном ими сражении 1863 г., после которого этот юноша не узнает, кем бы он был, не сможет достигнуть точки равноденствия в этом событии (пример берется у Фолкнера)²⁶⁶.

Это соотношение абсолютного (экзистенциального) и психологического индивида является прямым продолжением развития

²⁶⁵ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. С. 206.

²⁶⁶ Там же. С. 161.

мысли М.К. Мамардашвили, где он в большей теме раскрывает тему внутреннего устройства человеческого сознания и возможности собирать себя из памяти во времени, но не отклоняется от прошлых идей невозможности мыслить себя внешне, т.е. в обществе. Все общественное является индивидуальным, но психологическим и кратковременным, а экзистенциальное – абсолютным Я, достигнув которого человек может претендовать на то, чтобы собрать свою субъективность.

Не менее важной идеей, подтверждающей его приверженность течению экзистенциализма и которую М. Мамардашвили продвигал на протяжении многих лет, является идея незаинтересованности мира в нас самих. В лекциях 1978 г. он, описывая одну из характеристик экзистенциализма, пишет: «В мире происходят события, явления, акты – они просто происходят. Жизнь – она ведь не для нас вовсе...»²⁶⁷. В лекциях 1985 г., где он уже излагает свою философию, основанную на анализе Пруста, он, упоминая Л. Витгенштейна, говорит, что «мир не имеет по отношению к нам никаких намерений»²⁶⁸. На протяжении своего творчества грузинский философ целенаправленно разбивал эгоцентрический пафос новоевропейской модели субъективности, где человек помещает себя в центр мира и формирует своя Я исходя из своих взаимодействий с миром, хотя кристаллизация субъекта должна идти только изнутри.

Таким образом, концепция «собранного» субъекта М. Мамардашвили обнаруживается на стыке феноменологической и экзистенциальной традиций и обладает рядом особенностей, свойственных стилю мышления грузинского философа. Следует выделить основные понятия, которые используются им для проработки вопросов, связанных с проблемой субъекта: структуры сознания, состояние сознания, точное или топологическое мышление и собранный субъект.

Во-первых, его концепции субъекта свойственен динамизм, т.е. понимание человека как субъекта, находящегося в постоянном становлении, собирании себя, что сближает его с понятием субъективации у М. Фуко. В основе всей динамики лежит «уси-

²⁶⁷ Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2017. С. 215.

²⁶⁸ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. С. 40.

лие», направленное на удержание истины и духа самой жизни. Это усилие, совершаемое человеком, может быть наполнено религиозным опытом, философской трансценденцией или декартовско-кантовской умственной самодисциплиной, но оно всегда стремится к исключительно персональной «внутренней единой фундаментальной организации сознательной жизни».

Во-вторых, в процессе формирования субъективности прослеживается значительное влияние культуры, способное как стимулировать развитие личностных, «героических» качеств человека, так и разрушать человеческую субъективность, делая его «зомби» или «элементалом», т.е. сохраняя человеческое сознание на некоем досубъектном уровне. Тем не менее, чаще всего в его философии проявляется негативная оценка влияния общества, с его тягой к деперсонализации, тотализации и «зомбированию» своих членов, на что наверняка повлияла жизнь в условиях коммунистического тоталитаризма и идеализация жизни на Западе²⁶⁹.

В-третьих, способность стать собранным субъектом – задача сложная и, возможно, непосильная для многих людей, и требует особой смены своего внутреннего сознательного взгляда на себя, свою экзистенцию и свое место или предназначение в мире. Человек является живым (в экзистенциальном смысле) до тех пор, пока задает вопрос о жизненном смысле своих поступков, но как только он перестает это делать – он соскальзывает в область имитации жизни, мертвого времени своего бытия. Подобная позиция делает субъективность крайне автономным свойством человека, приобрести которую в сцепке с глубокой социализацией или примитивизацией своей жизни невозможно.

В-четвертых, концепция субъекта мышления М.К. Мамардашвили включает в себя экзистенциальное понятие «заброшенности», но понимается не классическим способом. Зброшенность у С. Кьеркегора, Ж.-П. Сартра или М. Хайдеггера всегда предполагает пессимистическую настроенность человека на бытие, чувство заброшенности в чужое измерение, где человека ждет только трагическая участь. Мамардашвили придерживается оптимизма, полагая, что мыслящий человек вполне может ощущать радость и переживать счастье от способности обладать смыслом существования. Он настаивает на том, что проблему мира как внешне-

²⁶⁹ Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Историко-философский ежегодник '98. М., 2000. С. 387–407.

созерцательной проблемы необходимо просто снять (мир не имеет в отношении нас никаких намерений), но взамен, во-первых, следует осуществлять непрерывную работу над мышлением о самом себе и, во-вторых, иметь смелость быть страстным, т.е. иметь смелость ввязаться в самую жизнь, ведь только поставив риск своего существования на карту, «ты достоверно присутствуешь».

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Экзистенциализм – сложное интеллектуальное течение и неоднозначное философское явление. С одной стороны, почти у каждого философа есть элементы экзистенциального мышления, с другой стороны, совсем не сложно представить себе мир, где философия существования не получила бы свою концептуализацию, но продолжила бы развиваться так, как она развивалась в XIX и XX веках.

В этой работе мы попытались охватить все то многообразие идей и концептов самых разных мыслителей, которые бы находились в фарватере трех тем: экзистенциализм, субъект и субъективация. Выбор этих авторов предопределен, скорее, разнообразием философской мысли прошлых столетий, нежели другими критериями, хотя мы не отрицаем, что в разных странах есть свои интеллектуальные традиции, своя история и свое понимание духовного, что неминуемо ведет к некой, хоть и упрощенной, классификации экзистенциального знания.

Развивая собственный концепт субъективации, Мишель Фуко опирался на свои, подчас не очень систематично подобранные и выверенные, культурно-исторические модели становления субъекта. Мы использовали схожий метод, но если подход французского мыслителя нацеливался на решение проблемы становления человека субъектов в регистре вопросов о доступе к истине и знанию, то в нашем исследовании мы рассуждали о моделях становления человека в фарватере идеи о возможности подлинного существования – это фундаментальная для экзистенциализма мысль.

Итак, какие модели субъективации мы выявили:

- Христианская модель С. Кьеркегора;
- Модель «перерожденного нигилиста» Ф. Достоевского;
- Модель «борющегося парадоксального субъекта» Ф. Кафки;
- Модель субъекта «вечного возвращения» Ф. Ницше;
- Модель субъективации через «бытие-к-смерти» М. Хайдеггера;
- Игровая модель меонтического субъекта О. Финка;
- Религиозная коммуникативная модель М. Бубера;
- Модель преодоления квазисубъекта (автоматизированного субъекта) Э. Фромма;

- Иррациональная интерсубъективная модель Г. Марселя;
- Этическая интерсубъективная модель Ж.-П. Сартра;
- Трансцендентная модель преодоления имманентного субъекта-женщины С. де Бовуар;
- Модель бунтующего парадоксального субъекта А. Камю;
- Религиозная абсурдистская модель Л. Шестова;
- Религиозная моральная модель Н. А. Бердяева;
- Модель «исторического субъекта» в негативности посредством действия А. Кожева;
- Модель «собранного субъекта» посредством «усилия быть».

За каждым из этих условных названий кроются самые разные представления о том, как человек в своем становлении приходит к образованию субъективности. Такое разнообразие моделей сопряжено с тем, что каждая категория экзистенциализма обладает широчайшим смысловым горизонтом, и каждый автор выдвигает свои критерии подлинности существования, человеческой субъективности и способ ее построения.

Какая из этих моделей наиболее успешная? Какой из этих авторов учел наиболее широкий круг вопросов при формировании концепции субъективации? Есть ли среди всех этих представлений наиболее полная или актуальная версия, способная дать исчерпывающий ответ на вопрос о становлении субъекта и предложить панацею от неподлинного существования? Ответы остаются открытыми...

Что можно сказать наверняка, так это то, что экзистенциальные представления о концепции субъекта имеют несколько общих черт, которые немаловажно подчеркнуть в качестве вывода к этой исследовательской работе.

Во-первых, экзистенциальная мысль направлена против общества, т.е. она антисоциальна. Безусловно, мы говорим не о разрушении общества. Как об этом писал М. Мамардашвили, экзистенциализм, как и философия XX века, приобретал антикультурный и даже антигуманистический характер²⁷⁰. В основном авторы говорят о том, что общество под воздействием современной культуры превратилось в пространство неподлинного существования и отчуждения человека, в силу чего его становление субъек-

²⁷⁰ Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2017. С. 264.

ектом заблокировано. Кафкианский мир бюрократии и образ замка, хайдеггеровское *das Man*, «иметь» Г. Марселя или «современные общества, поддерживающие животный образ жизни» А. Кожева – все авторы, так или иначе, поддерживают идею максимально ограниченного в своих связях с внешним миром человека, настроенного на мобилизацию внутренних сил и нацеленного на соби- рание субъективности вокруг внутреннего духовного устройства личности, а не внешнего обрамления абстрактной и социализиро- ванной гуманности.

Конечно, ради справедливой оценки следует сказать, что не- которые авторы тяготеют к идее построения уникальных и не- больших сообществ, состоящих из избранных людей, способных к установлению глубинной этической связи на основе интерсубъ- ективного признания ценности друг друга на основе морали, любви или игры (Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, М. Бубер, О. Финк). С другой стороны, подобные утопические проекты маловероятно могут воплотиться в жизнь, а даже и при подобном успехе станут уделом немногих, не решив в целом проблему десубъективации, свойственной ситуации заброшенности.

Во-вторых, нельзя не сказать о том, что любая концепция субъекта или субъективации в экзистенциализме всегда строится на позициях антикартезианства и даже антикантианства. Опять же, речь идет не о кардинальном отказе от идей двух именитых философов, чье значительное влияние на большую часть фило- софов-экзистенциалистов не вызывает сомнений. Речь идет, в первую очередь, о том, что сознание человека не является ни по- водом для признаний себя субъектом, ни средством, с помощью которого можно обратить мир в подчинение себе.

Первая позиция, согласно которой разум не есть повод для признаний себя субъектом вообще, ясно проступает в моделях С. Кьеркегора, А. Камю или Л. Шестова. Критика идеи человече- ской субъективности, в основе которой лежит наличие разума или сознания, – до сих пор довольно частая тема для философ- ских дискуссий (например, в работах Д. Чалмерса, Д. Деннета или Р. Рюйе). Однако в философии существования само наличие сознания и его субъективирующая сила разбивается либо об ир- рациональные начала подлинного существования (абсурд, рели- гия), либо о деструктивные эпифеномены общественной жизни (автоматизация, праздность, хайдеггеровские толки, зомби-созна-

ние М. Мамардашили и т.п.). Сознание человека не гарантирует ему право быть субъектом «по рождению», и движение к подлинному существованию возможно только параллельно с приобретением к альтернативным способам познания мира, в которой человек заброшен.

Вторая позиция, согласно которой человеческое *cogito* – недостаточный ресурс познания, подтверждается моделями субъективности Ф. Ницше, М. Хайдеггера, А. Кожева, где человек в принципе имеет непреодолимый барьер на пути к познанию подлинного мира и понимания не сути вещей (как у кантовского нонумена), а сути своего Я. Называя этот заслон абсурдом, эти авторы не только подписываются под согласием с идеей могущественного Ничто, но и с неспособностью человека прийти к пониманию Ничто и, соответственно, подлинного мира, с помощью средств своего разума.

Нельзя не отметить и группу экзистенциально мыслящих философов, стоящих на страже сознания, таких как Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар, отчасти О. Финк и М. Мамардашвили. Позиция этих философов не всегда оптимистична, но более оптимистична, чем у абсурдистов или иррациональных философов. В размышлениях этих авторов всплывает иная проблема – как «заставить» человеческое сознание работать на человека, а не вопреки его подлинной сущности. Соответственно, каждая из моделей этих авторов отвечает на этот вопрос по-своему. *Cogito* стремится упростить мир и сделать его удобным и податливым, и даже без влияния культуры и Другого человек, не решающийся сделать усилие над собой, обречен на жизнь в мире неподлинности.

В-третьих, пытаясь разрешить (или, в некоторых случаях, разрушить) бинарную проблему субъекта и объекта, экзистенциальные модели субъективации сами увязли в этой или иной форме бинарности, среди которых можно упомянуть «подлинность-неподлинность», «бытие-ничто», «мышление-квазимышление», «иметь-быть», и даже «мужское и женское» и прочее. Иными словами, создавая совершенно особый язык внутри философского знания, который должен был наметить новые горизонты мышления или дать рецептуру человеческого становления, экзистенциализм сам оказался довольно ограниченной формой интеллектуальной критики современной культуры, общества и знания о мире, доступного человеку. Анализируя модели субъективации в

экзистенциальной философии, мы непременно поймем себя на мысли, что повторяющиеся и пересекающиеся идеи и концепты пытаются привести нас к какой-то общей, но едва уловимой и непроницаемой мысли, за которой находится ответ на вопрос о том, как человек может обрести свою субъективность.

Таким образом, мы должны понимать, что, несмотря на многочисленные, проработанные и порой интересные концепты, экзистенциальные модели субъективации не могут дать полноценного ответа на вопрос о том, что необходимо, чтобы стать человеком. С другой стороны, нельзя игнорировать разнообразный жизненный опыт философов-экзистенциалистов и культурно-исторические контексты, в которых они проживали. На протяжении многих лет внутри экзистенциальной философии перерабатывалось множество проанализированных нами концептов, раскрывающих самые разные грани человеческой жизни, которые необходимо постоянно иметь в виду, чтобы не растерять уникальные черты человеческого опыта восприятия подлинного существования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. СПб.: Алетейя, 1998.
2. Адорно Т. Заметки о Кафке // Звезда. 1996. № 12. С. 120–140.
3. Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Академический проект, 2011.
4. Арендт Х. Опыты понимания, 1930–1954. Становление, изгнание, тоталитаризм. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018.
5. Беньямин В. Франц Кафка. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013.
6. Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931.
7. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: УМСА-Press, 1939.
8. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: TRUGRAM, 2018.
9. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989.
10. Бердяев Н.А. Эрос и личность: философия пола и любви. Сборник. СПб.: Азбука-классика, 2007.
11. Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: Умсa-Press, 1934.
12. Бердяев Н.А. Лев Шестов и Киркегор // Современные записки. 1936. № LXII. С. 375–382.
13. Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
14. Бибихин В.В. История современной философии. СПб.: Владимир Даль, 2014.
15. Бибихин В.В. Ранний Хайдеггер: Материалы к семинару. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
16. Бланшо М. От Кафки к Кафке. М.: Логос, 1998.
17. Бовуар С. де. Второй пол. М.–СПб.: Прогресс; Алетейя, 1997.
18. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб.: Лань, 1999.
19. Больнов О.Ф. Новая укрытость. Проблема преодоления экзистенциализма. Введение / пер. А.Р. Абдуллина // Философская мысль. 2001. № 2. С. 137–145.
20. Брод М. О Франце Кафке. СПб.: Гуманитарное Агентство «Академический Проект», 2000.
21. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.
22. Бурханов Р.А., Никулина О.В. Концепция экзистенциалов в трактате М. Хайдеггера «Бытие и время» // Общество: философия, история, культура. 2018. № 6.
23. Визгин В.П. Лица и сюжеты русской мысли. М.: Фонд Разви-

тия фундаментальных лингвистических исследований, 2016.

24. Визгин В.П. Понятие личности в философии Марселя // Марсель Г. О смелости в метафизике: сб. статей. СПб.: Наука, 2013.

25. Визгин В.П. Философия надежды // Марсель Г. Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004.

26. Ворожихина К.В. Лев Шестов и его французские последователи. М.: ИФРАН, 2016.

27. Габриэль М. Опыт конкретной философии. М.: Республика, 2004.

28. Гарина Т.С. Проблема католицизма в творчестве Ф.М. Достоевского и Л.И. Шестова // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1996. № 5. С. 69–70.

29. Гаспарян Д. «Сознательная жизнь» в экзистенциализме М. Мамардашвили // Человек. 2020. Т. 31. № 2. С. 55–75.

30. Гашков С.А. К понятию структуры в работах М.Фуко и М. Мамардашвили // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 39. С. 141–148.

31. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Академический проект, 2018.

32. Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977.

33. Гусейнов Ф.И. Введение в философию Габриэля Марселя // Известия МГТУ «МАМИ». 2013. № 4(18). Т. 2. С. 29–34.

34. Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008.

35. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический Проект, 2009.

36. Делез Ж. Ницше. СПб.: Аксиома, Кольна, 1997.

37. Делез Ж., Гваттари Ф. Кафка: За малую литературу. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2015.

38. Джеффрис С. Гранд-отель «Бездна». Биография Франкфуртской школы. М.: Маргинем Пресс, 2018.

39. Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012.

40. Зеньковский В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001.

41. Камю А. Бунтующий человек. М.: АСТ, 2014.

42. Камю А. Записки бунтаря. М.: АСТ: Астрель, 2011.

43. Камю А. Миф о Сизифе. М.: АСТ: Астрель, 2011.

44. Кантор В.К. Судить Божью тварь. Пророческий пафос Достоевского. М., 2010.

45. Кафка Ф. Америка. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2016.
46. Кафка Ф. Лабиринт. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013.
47. Кафка Ф. Процесс. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018.
48. Киргегард и Достоевский. Доклад, прочитанный в Религиозно-философской академии в Париже 5 мая 1935г. // Шестов Л.И. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. М.: Академический проект; Культура, 2020.
49. Киссель М.А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л.: Лениздат, 1976.
50. Кожев А. Атеизм и другие работы. М.: Праксис, 2006.
51. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2013.
52. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос-Прогресс-Традиция, 1998.
53. Кожев А. Понятие Власти. М.: Праксис, 2006.
54. Курилович И.С. Рациональные основания концептуального перевода: случай феноменологии Гегеля – Хайдеггера в работах Александра Кожева. Статья первая // Вестник РГГУ Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 3. С. 32–41.
55. Курилович И.С. Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках феноменологии Гегеля-Гуссерля-Хайдеггера. М.: РГГУ, 2019.
56. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИД Амфора, 2011.
57. Кьеркегор С. Болезнь к смерти. М.: Академический проект, 2019.
58. Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005.
59. Кьеркегор С. Понятие страха. М.: Академический проект, 2014.
60. Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Академический проект, 2020.
61. Ле Блан Ш. Кьеркегор. М.: РИПОЛ Классик, 2018.
62. Лёвит К. От Гегеля к Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2002.
63. Мамардашвили М.К. Беседы о мышлении. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015.
64. Мамардашвили М.К. Вильнюсские лекции по социальной философии (Опыт физической метафизики). СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012.
65. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019.
66. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2010.

67. Мамардашвили М.К. О психоанализе: лекция // Логос: филос. лит. журнал. М., 1994. № 5.
68. Мамардашвили М.К. Очерк современной европейской философии. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2017.
69. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014.
70. Маркузе Г. Разум и революция. СПб.: Владимир Даль, 2000.
71. Маркузе Г. Критическая теория общества: избранные работы по философии и социальной критике. М.: АСТ: Астрель, 2011.
72. Марсель Г. Бог и причинность. Избранные работы. М., 2007.
73. Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск: Агентство «Лагуна», 1994.
74. Марсель Г. Люди против человеческого. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.
75. Марсель Г. Метафизический дневник. СПб., 2005.
76. Марсель Г. Экзистенция и объективность // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1995.
77. Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция / Дом интеллектуальной книги, 1999.
78. Монтен Н. Сартр. М.: РИПОЛ классик, 2018.
79. Набоков В. Лекции по русской литературе. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018.
80. Ницше Ф. Эссе Номо. Антихрист. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013.
81. Ницше Ф. Воля к власти. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2013.
82. Ницше Ф. Падение кумиров. СПб.: Азбука, Азбука Аттикус, 2012.
83. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: Академический Проект, 2007.
84. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах // Институт философии. М.: Культурная революция, 2012.
85. Ницше Ф. Утренняя заря. М.: Академический Проект, 2008.
86. О «перерождении убеждений» у Достоевского // Шестов Л.И. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. М.: Академический проект; Культура, 2020.
87. Ойзерман Т.И. Современный экзистенциализм. Критические очерки. М.: Мысль, 1966.
88. Патырбаева К.В. Субъект исторического процесса в философии Гегеля // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012. № 3. С. 61–73.

89. Перекрестки культур: Александр Койре, Александр Кожев, Исая Берлин / отв. ред. О.Л. Грановская, Д.Н. Дроздова, А.М. Руткевич. М.: Политическая энциклопедия, 2021.
90. Подорога В.А. Парабола. Франц Кафка и конструкция сновидения. М.: Институт философии РАН - Культурная революция, 2020.
91. Подорога В.А. Топология страсти. Мераб Мамардашвили: современность философии. М.: Канон + РООИ «Реабилитация», 2020.
92. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.
93. Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. М.: Академический проект, 2008.
94. Сафрански Р. Ницше: биография его мысли. М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2016.
95. Слотердаjk П. Критика цинического разума. Екатеринбург: У-Фактория; М.: АСТ МОСКВА, 2009.
96. Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Историко-философский ежегодник'98. М., 2000. С. 387–407.
97. Уэст Д. Континентальная философия. М.: ИД «Дело» РАНХиГС, 2015.
98. Финк Е. Основные феномены человеческого бытия. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2017.
99. Финкелстайн С. Экзистенциализм и проблема отчуждения в американской литературе. М.: Прогресс, 1967.
100. Фромм Э. Здоровое общество. М: АСТ: Транзиткнига, 2005.
101. Фромм Э. Иметь или быть? М.: АСТ, Астрель, 2010.
102. Фромм Э. Искусство любить. М.: АСТ, Астрель, 2009.
103. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. М.: АСТ, 2006.
104. Фромм Э. Человек для себя. М.: Астрель, 2012.
105. Фуко М. Лекции о Воле к знанию. СПб.: Наука, 2016.
106. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2015.
107. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М.: Русское феноменологическое общество, 1997.
108. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. СПб.: Владимир Даль, 2006.
109. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир-конечность-одинокчество. СПб.: Владимир Даль, 2013.
110. Хайдеггер М. Понятие времени. СПб.: Владимир Даль, 2021.
111. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2013.
112. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и ис-

тории св. Фомы, 2010.

113. Шестов Е. Спекулятивное рассуждение в меонтической феноменологии О.Финка // HORIZON. Феноменологические исследования. 2018. № 2(14). С. 391–413.

114. Шестов Л.И. Potestas clavium (Власть ключей). М., 2007.

115. Шестов Л.И. Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше (Философия и проповедь) // Шестов Л. Избранные произведения. М., 1993.

116. Шестов Л.И. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. М.: Академический проект; Культура, 2020.

117. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. Париж: YMCA-PRESS, 1951.

118. Шестов Л.И. Кьеркегор и экзистенциальная философия. М.: Прогресс-Гнозис, 1992 .

119. Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 1: Власть ключей. М., 1993.

120. Шестов Л. Сочинения: в 2 т. Т. 2: На весах Иова (Странствие по душам). М., 1993.

121. Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964.

122. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.

123. Fink E. Play as a Symbol of the World and Other Writings. Bloomington: Indiana University Press, 2016.

124. Fink E. VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana-Dokumente Bd. II/I). Dordrecht: Kluwer, 1988.

125. Foucault M. Technologies of the Self // Lectures at University of Vermont Oct. 1982. Univ. of Massachusetts Press, 1988.

126. Marcel G. Homo viator. P.: Aubier, 1945.

127. Marcel G. Le mystère de l'être / Nouvelle éd. Vol. 2. Paris, 1997.

128. Sartre J.-P. Critique de la raison dialéctique. Paris: Gallimard, 1960.

Научное издание

Сергей Сергеевич Русаков,
кандидат политических наук

СУБЪЕКТ И СУБЪЕКТИВАЦИЯ
В ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Монография

Ответственный редактор В. Андронатий
Технический редактор И. Бельковская
Корректор Ю. Чиркова
Компьютерная верстка И. Иванова
Дизайн обложки О. Зуев

Подписано в печать 05.07.2022 г.

Формат 60x84¹/₁₆

Усл. печ.л. 11,6

Тираж 550 экз.

Заказ 1411

Издательство Государственного института экономики, финансов, права и технологий
188300 Ленинградская обл., г. Гатчина, ул. Рощинская, д. 5

Цена свободная