

О Б З О Р Ы

УДК 130.2

*Ю. В. Петров***ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ:
ОТ ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ К ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ**

Рассматривается эволюция философского мышления, идущая в направлении от классического рационализма к философии жизни. Дается объяснение, почему дискурс философии жизни необходимо трансформируется в дискурс философии культуры.

О, разрешите мне загадку жизни,
Мучительно-старинную загадку,
Над коей сотни, тысячи голов -
В египетских, халдейских шапках,
Гиеоглифами ушитых,
В чалмах, и митрах, и скуфьях,
И с париками и обритых -
Тьмы бедных человеческих голов
Кружились, и сохли, и потели...

Ф.И. Тютчев

...чем менее сознает человек, тем он полнее живет и чувствует жизнь. Пропорционально накоплению сознания теряет он и жизненную способность. Итак, говоря вообще: сознание убивает жизнь.

Ф.М. Достоевский

... - жизнь, тайна которой есть наше вечное и великое мучение...

И.А. Бунин

С глубокой древности существует убеждение, что образ жизни философа находит продолжение в характере его мышления; способ жизни, духовные упражнения мыслителя необходимо отражаются в философской дискурсии. Обыкновенная жизнь человека формирует обыденное сознание, практики же духовных упражнений переходят в мышление «не от мира сего». При любых обстоятельствах жизнь пронизывает мышление, наполняет его своим содержанием и как мера восприятия действительности - как тождество жизни и бытия - оказывается имманентной познанию.

Однако эта метафизическая идея, получив свое теоретическое воплощение в философии Платона, в последующие периоды культурной жизни человечества отходит на задний план, освободив место иным мировоззренческим взглядам - несмотря на бесспорную истинность тех или иных концепций, общество устает от однообразия идей и готово с легкостью поменять круг своих прежних теоретических представлений. Только со второй половины XIX в. рационалистические идеи Просвещения уступают место философии жизни, обретающей прежнюю привлекательность времен античности.

К этому времени в общественном сознании явно просматривается разочарование в былом всеисилии рационалистического разума. Становится очевидным, что средствами одного разума невозможно постичь внешнюю действительность. Во всех сферах культурной жизни - науке, литературе, искусстве - происходит осуждение разума. «Убив Бога», люди Нового времени добровольно согласились принять теорию эволюции Дарвина; им оказалась ближе концепция животного происхождения человека, нежели религиозный догмат о его божественном творении. Но данное онтологическое «ничтожествование» - этот

«онтологический нигилизм» - не мог сколько-либо долго удовлетворять умонастроениям людей - родилась новая идея, оспаривающая эволюционное учение, открытое рациональными средствами. Уже современники Дарвина усомнились в том, что человеческий разум может возникнуть в результате естественного отбора. Согласно новому воззрению, между инстинктом и разумом существует непреходимая граница: скачок настолько велик, что заполнить его медленным и постепенным развитием абсолютно невозможно, чтобы поверить в эту постепенную трансформацию инстинкта в разум - «разум человеческий есть способность неподвижная» [1]. Впоследствии мыслители, примыкающие к философии жизни и находящиеся в резкой оппозиции к классическому рационализму, на-рисовали такой образ человека, когда причина того, что «делает человека человеком», виделась в некоем принципе, противоположном «всей жизни вообще»; человек представлялся как существо, несводимое к «естественной эволюции жизни»; то, что отличает человека от высших форм природной жизни, обозначается понятием «дух» и говорит о прорыве в эмпирической действительности [2]. Человека никогда невозможно понять методами биологического исследования, и в то же время в своих конкретных действиях он явно обнаруживает биологическую природу. Само понятие биологического в применении к человеку означает больше того, что оно значит в применении к живым существам, - а именно то, что отличает человека от животных. «Если, следовательно, в человеческой природе биологическая реальность неотделима от духовной, - говорит Ясперс, - то это означает следующее: человек не может быть понят прежде всего как постепенно развивающийся зоологический вид, к которому в один прекрасный день в

качестве чего-то принципиально нового присоединился дух. Человек и по своей биологической природе с самого начала должен быть чем-то совершенно отличным от всех иных форм жизни» [3].

Натурализм, рожденный рациональной способностью ума, начинает решительно изгоняться из мира искусства. Художников больше не прельщает идея отражения, сходства образов искусства явлениям предметной действительности. Их больше влечет мир вымысла, фантазии, воображения, который открывается, когда логика видимого мира используется для построения мира невидимого. Художник освобождается от тисков природной необходимости и законов разума: чтобы открыть новый мир, он погружается в пространство своей души. «Стремясь открыть и нанести на карту новые моря, удалиться от развалин субстанциалистской концепции действительности, они (Г. Климт и З. Фрейд. - Ю.П.) погрузились в самих себя и отправились в плавание по внутреннему миру, миру души» [4].

Поэты и писатели все больше обращаются к внутреннему миру человека - жизни души с ее «небом» и «адам». Главный интерес представляет не «внешний мир», но душа, которая «проникается своей собственной жизнью, лелеет и наказывает себя как любимого ребенка» (М. Лермонтов). В этой человеческой жизни постижение человеком себя и действительности осуществляется вовсе не рациональным способом; «Великое понимание вершится только наполовину в световом кругу ума, другая половина - в темных недрах естества, и оно есть прежде всего душевное состояние, самое острое которого мысль только увенчивает, как цветок» (Р. Музиль).

Начиная со второй половины XIX в. в европейском сознании происходит «критическая деконструкция» - радикальный перелом относительно традиционного понимания сущности мышления. На место классической концепции разума, утверждавшей могущество трансцендентального субъекта, всеобщезначительности истины и разумные основания бытия, приходит идея «разоблачительства» *ratio*: разум рассматривается как «выродившийся» инструмент познания, неспособный постичь сущность действительности. По этой причине ненужными считаются все средства познания: инструменты чувственного и рационального познания, методы научного исследования и сама теория познания. Объявляется, что исходным понятием выступает существование; только жизнь в ее непосредственной данности способна открыть человеку истинную сущность бытия. Всякий отход от предметной действительности в пользу разума чреват разрушением гармонии между человеком и природой.

Пока человек естества не пытал
Горнилом, весами и мерой,
Но детски вещаньям природы внимал,
Ловил ее знамения с верой;

Но чувство презрев, он доверил уму;
Вдался в суету изысканий
И сердце природы закрылось ему,
И нет на земле прорицаний.

Е.А. Баратынский.

Поворот «философии сознания» к «философии жизни» превращает категорию «культура» в важнейшее

мировоззренческое понятие: социокультурная действительность более явственно выражает процесс перманентного творчества человека, говорящего о его до-сознательных, без-сознательных, под-сознательных способностях в процессе созидания.

Рационалистическая философия находит свое наиболее полное и законченное выражение в германском духе, говорит Н.А. Бердяев. Особенность немецкого мышления обнаруживается в сильном стремлении ко всему рациональному и организованному; немцу мир изначально предстает как темный и хаотичный, который не может не вызывать в нем чувства враждебности. Этот мир должен быть преобразован, переделан по образу и подобию немецкого сознания; при встрече с миром человек не испытывает страха, трепета, щемящего чувства одиночества, он с самого начала готов действовать без рефлексии, чтобы сообразовать действительность со своим внутренним духовным опытом. Поскольку немецкое мышление преодолевает догматизм и скептицизм, постольку оно остается критическим, характеризующимся волевым началом. Рационалистический волюнтаризм порождает материализм - все материальное есть создание духа, «на деле материя не что иное, как дух...» (Шеллинг), - но материализм не классический, а такой, в котором снята противоположность материального и идеального - как некий реализм, в котором материя лишь символизирует духовное начало и не может рассматриваться как нечто самостоятельное. Немецкий классический идеализм с его волюнтаристским разумом объективно приводил к идее мирового господства; рациональный разум, выходя за пределы самого себя, порождал империализм и милитаризм - от философии Канта лежит прямая дорога к Круппу [5]. Для немецкого идеализма характерно то, что мысленные орудия превращаются в реальные орудия борьбы. «In Anfang war die That!»

Согласно рационализму, не существует бытия, не находящегося в соотносительности с субъектом. Восприятие бытия равнозначно мысли о бытии: онтология рационализма есть всецело порождение разума; разум из себя творит действительность, но эта действительность лишена жизни, предметного содержания и является особым рода метафизикой.

После осуществленного действия (That'a) весь внешний мир преобразуется: на место хаоса и тьмы приходит подлинный мир, где все рационализировано, упорядочено, приведено в законченную систему. Немецкое мирозерцание глубоко мистично: философия, литература, искусство исходят из идеи, что в основе бытия лежит иррациональное, бессознательное начало. Но оборотной стороной мистики хаоса является представление, что все должно быть ясным, прозрачным, дисциплинированным, приведенным к конкретной форме. В рациональном самосознании происходит превращение бессознательного в сознание: в философии Гегеля Бог окончательно приходит к своему самосознанию. Весь мир предстает беспорядочным, но посредством внутреннего категорического императива и воли к власти он преобразуется в нечто организованное, упорядоченное, обустроенное. «Воля к власти над миром, - говорит А.Н. Бердяев, - родилась на духовной почве, она явилась результатом немецкого восприятия мира как беспорядочного, а са-

мого немца как носителя порядка и организации. Кант построил духовные казармы. Современные немцы предпочитают строить казармы материальные. Немецкая гносеология есть такая же муштровка, как и немецкий империализм. Немец чувствует себя свободным лишь в казарме» [6. С. 419].

Рационалистическому мышлению неведомо чувство таинственности бытия; ко всему оно подходит таким образом, что своим прикосновением делает это бытие ясным и прозрачным изнутри. Поэтому немецкий дух «насилие над бытием» совершает «с моральным пафосом»: необходимость преобразования действительности воспринимается не иначе как нравственная обязанность, как долг, который требуется выполнить во имя более высокой культуры, несущей освобождение всему человечеству.

При критическом подходе к рациональному мышлению и выявлению его ограниченности используются такие образы-понятия, как «философия передних» и «полицейская философия» (Н. Бердяев). Ограничение философии гносеологией объективно приводит к тому, что она «не пускает в жилые комнаты», т.е. запрещает человеку входить в мир живой действительности (в мир «жилых комнат») с целью его постижения, но ограничивается познанием познания. Вместо получения знания о реальности бытия гносеология занимается верификацией знания, «составляет протоколы», находит критерии достоверности знания средствами логического анализа языка, «не пускает, тащит в участок». Такое исключительное торжество «лакейско-полицейских начал в философии становится утомительным и оскорбительным. Творческий дух угашается» [6. С. 48].

Добровольный отказ от бытия, сведение философии к рефлексии («болезненной рефлексии») - в конечном счете «власть гносеологии» - означает «порождение скепсиса». Человек через философию признал свое бессилие познавать бытие, «потерял доступ к бытию и с горя начал познавать познание» [7]. Обращение к проблемам гносеологии начинается в тот период, когда обнаруживается кризис относительно возможностей человеческого познания; в этот период философия осуществляет поворот от онтологии к гносеологии - происходит суд разума над самим собой, разум пытается овладеть собой, понять свои возможности и границы. Такое «деградированное» положение философии наблюдается в тот период, когда она стремится стать наукой (XVII-XVIII вв.) и на долгое время попадает в «рабскую» зависимость от науки. Стремление возвыситься до уровня научного познания - стать гносеологией - оборачивается для философии утратой самостоятельности и превращением ее в служанку позитивной науки (естествознания).

Европейская философия закономерно двигалась от бытия к раздвоению и рефлектирующему критицизму; в реальной жизни Нового времени происходил «кроковой разрыв с корнями и истоками бытия». Это объясняется тем, что весь образ жизни человека европейской культуры делал его одиноким, предоставленным самому себе, покинутым, лишенным глубоких корней, связывающих с живой действительностью. На философию Канта и кантианства «нельзя смотреть просто как на гносеологическое учение, как на направление теоретической филосо-

фии, которое не должно вызывать слишком сильных страстей. Кантианство - явление неизмеримо более глубокое и страшное, факт самой жизни, самого бытия. Отравленный кантианством не может уже иметь живых, реалистических связей с бытием, его мироощущение надорвано. ...Кантианство убивает не метафизику, не учение о бытии, это была бы невелика беда, оно убивает само бытие, вернее, оно выражает, отражает в жизни совершившееся угашение бытия, его отдаление от покинутого человека» [6. С. 48]. Философский рационализм порывает с предметной реальностью бытия - этого «понятия понятий» (Э. Левинас); «начало» жизни и познания переносится им в субъективный мир человека. Все суждения о бытии, о внешней действительности не выходят в нем из круга идей и отвлеченного мышления; даже эмпиризм, видящий в опыте могучий источник и оправдание знания, понимает сам «опыт» как мысленную конструкцию, границы которого определены не предметной действительностью, но рациональной деятельностью субъекта. Опытное знание, как оно понимается Дж. С. Миллем, Авенариусом, Махом, есть знание, построенное с помощью рациональных категорий; такой опыт предстает как вторичная рационализация, он не имеет отношения к живой действительности, ибо на него «надет намордник, и он укунить не может»; такой эмпиризм рационализирован и фактически оказывается «бессознательной и низшей формой рационализма» (Н. Бердяев).

Философия рационализма явила в себе «метафизику насилия»; ее дискурс в глазах мыслителей последующих эпох был «прирожденно насильственным» [8. С. 177]. Это насилие заключалось в том, что действительность постигалась через взаимоотношение двух безличных начал - абстрактного субъекта («одиночество немого взгляда, бессловесного лица» - Э. Левинас) и столь же отвлеченного объекта. Результатом этого взаимодействия являлось такое бытие, которое несло на себе печать рационалистического логоса: оно было выражено во всеобщих, безличных, устойчивых и необходимых формах. Все живое, текучее, подвижное убивалось во имя застывшей системы; схемы мышления были достаточно жесткими и диктовали свои условия действительности: «все действительное разумно». Европейский рационализм, хотя и ведет свои истоки от греческой философии, не сумел повторить «греческое чудо» - о чем бы и как бы ни говорила философия критицизма, она рассуждала на спекулятивном языке Гегеля. В логосе греков заключалась та великая мудрость, что наряду с насилием, всеобщностью и необходимостью метафизических форм в нем была заложена идея инаковости, другого, различия. «Греческое чудо - это не то или это, не то или это удивительное достижение, а сама невозможность, испытываемая каждой мыслью, обращаться с греческими мудрецами как, по словам Иоанна Златоуста, «мудрецами извне». Признав уже в своем втором слове (например, в «Софисте») то, что инаковость должна обнаруживаться у самого истока смысла, принимая инаковость вообще в сердце логоса, греческая мысль навсегда защитила себя от всякого абсолютно неожиданного для нее призыва» [8. С. 229]. Инаковость - подвижность, текучесть, переход в свою противоположность - есть такая идея, которая должна находиться у «самого истока смысла».

Я как философский субъект, его особый «псевдоним», Я как конкретный человек, осознающий себя в личности и через личность, есть единство устойчивости и изменчивости, постоянства и изменения, тождества и различия. Личность не бывает равна себе: при всех социальных изменениях она остается собой, а при всем постоянстве социальной действительности - подвержена изменению и развитию. Жизнь подвижна, складывается из многообразных форм и образований; она одновременно и оформляющееся и оформленное, упорядоченное и хаотичное, собственно жизнь и смерть. «Мы живем в различии и самым различием, то есть в том лицемерии, о котором Левинас говорит, что оно «не просто случайный неблагоприятный недостаток человека, но глубокая разорванность самого мира, привязанного одновременно и к философии, и к про-рокам» [8. С. 229].

Новая философия преодолела «насилие метафизики» классического рационализма и через адекватный дискурс - понятие жизни - выразила вечно меняющуюся действительность. Это была философия жизни. «Для современной философии жизни характерно скорее то, что она пытается при помощи самого понятия жизни, и только этого понятия, построить целое миро-и жизнепонимание. Жизнь должна быть поставлена в центр мирового целого, и все, о чем приходится трактовать философии, должно быть относимо к жизни. Она представляется как бы ключом ко всем дверям философского здания. Жизнь объявляется собственной «сущностью» мира и в то же время органом его познания. Сама жизнь должна из самой себя философствовать без помощи других понятий, и такая философия должна будет непосредственно переживаться» [9. С. 210].

Само понятие жизни и постижение действительности в соотнесенности с жизнью превратило философию жизни в некий модерн, свободный от условностей прежней метафизики: она не заботилась ни о какой системе и в действительности таковой не была. «Система ведь, во всяком случае, есть нечто неподвижное, затвердевшее, застывшее, а потому чужда и даже враждебна постоянно текущей и стремящейся жизни. Итак, философ жизни не должен мыслить систематически в старом смысле. Понимая мир как Все-Жизнь, он должен вместе с тем видеть, что он не уместяется ни в какую систему. Его мышление должно приноравливаться к ритмике и динамике никогда не покоящейся жизни. Живое мышление должно сменить статику системы и освободить нас наконец, таким образом, от всякой систематики» [9. С. 218]. В философии жизни невозможно мыслить систематически: сама жизнь есть нечто никогда не покоящееся, но вечно изменяющееся, переходящее из одной формы в другую, из одного состояния в другое («непрерывный поток»); в ней форма и содержание, космос и хаос слиты воедино, поэтому адекватным способом, позволяющим «схватить» такую действительность, будет познание посредством «живого мышления».

Категория жизни многозначна: в естественных науках природа мыслится как живой развивающийся организм, и как таковая она противопоставляется мертвой или физико-механической природе. Механизм изгоняется в науках о природе на том основании, что не дает

подлинной картины действительности: «механизм превращает все в окаменелое и мертвое». В этих условиях само понятие «механизма» получает иной смысл: оно используется крайне осторожно даже для неодушевленного телесного мира, который раньше без всякой рефлексии назывался мертвым.

В биологии категорией жизни широко пользуется витализм, вводящий понятие «антимеханических сил»; благодаря ему можно понять «живую жизнь» как нечто абсолютно противоположное «механической материи». Природа насквозь телеологична и жизнь не может возникнуть из мертвой, механической материи.

Распространение категории жизни не ограничивается естественными науками: на рубеже веков ее широко используют психология и науки о культуре. В исторической науке, например, от историка требуют, чтобы он мертвую - уже отжившую - историю превратил в живую и современную, поскольку прошлое и застывшее не имеет к нам никакого отношения. Историк должен вжиться в события прошлого, заново их пережить, после чего они получают новую жизнь, созвучную современной действительности. Достоинство исторического познания заключаются в том, чтобы сделать жизнь ушедших поколений единой с жизнью современных людей, когда бы дух прошлого был общим с духом настоящего. Правда, «реанимация» прошлого, повторное введение этого прошлого в современность не следует понимать буквально, в прямом смысле - как возможность событий далекого прошлого вторично прожить физически новую жизнь. Все, о чем идет речь, сводится к тому, что переживания о прошлом становятся такими же реальными фактами сознания в духовном опыте исследователя, как и факты его сознания о реально существующих явлениях в настоящем. «Предметом же наук о духе служит данная во внутреннем опыте реальность самих переживаний. Здесь мы имеем перед собой пережитую - правда, только пережитую - реальность, постижение которой составляет предмет бесконечной тоски философии» [10. С. 48].

Осуществление подобной задачи возможно посредством актов «переживания», «понимания», предполагающих снятие противоположности субъекта и объекта: в актах познания историк всегда должен ставить себя на место исторического персонажа, чтобы понять, почему исторический герой поступил именно так, а не иначе (объект исследования становится субъектом, а субъект исследования оказывается частью того процесса, который он изучает). Непревзойденным мастером метода «внутреннего понимания» и «переживания» был, как считают, В. Дильтей - «философ уникального типа» (Р. Арон). Он обладал тонким пониманием своеобразной природы исторических событий. «Он умел при помощи источников, как мало кто, воссоздавать и оживлять жизнь различных времен в различных областях духа, когда бы она ни существовала в своей полноте. Его взгляд охватывал здесь очень много воззрений. Он был мастером переживать вновь и вживаться в чужое» [9. С. 239]. Необходимость метода переживания в гуманитарных науках - сделать события прошлого «живыми» - по мнению Дильтея, объясняется тем, что они имеют дело с личностями, как непосредственными творцами исторического процесса. «Движения, слова, действия - таковы их проявле-

ния. Задача наук о духе сводится к тому, чтобы их заново пережить и понять. Душевная связь, выражающаяся в этих проявлениях, позволяет отыскать в них нечто типически возвращающееся и показать, как отдельные жизненные моменты складываются в жизненные фазисы и, в конечном счете, в связность (Zusammenhang) жизненного единства» [10. С. 9-10]. Как показала последующая практика гуманитарных наук, невозможно адекватно выразить природу социальных явлений, если не рассматривать их в контексте жизни как явленность духовного. Для Р. Дж. Коллингвуда историческая наука есть «история мысли». Всякое историческое событие имеет внешнюю и внутреннюю сторону; внешняя сторона описывается в терминах его материальных свойств (переход Цезаря через Рубикон, капли его крови на полу здания сената и т.д.), внутренняя сторона описывается только в терминах сознания (вызов Цезаря законам Республики, столкновение его конституционной политики с политикой его убийц). Работа историка может начинаться с выявления внешних сторон события, но свое завершение она получает при выявлении его внутренней стороны - решении задачи мысленного проникновения в действия исторического персонажа, мысленное проникновение, «ставящее своей целью познание мысли того, кто его предпринял» [И]. Задача историка - понять, что пытались делать люди, находящиеся в определенных исторических ситуациях (связанные с историческим событием). «История - не знание того, какие события следовали одно за другим. Она - проникновение в душевный мир других людей, взгляд на ситуацию, в которой они находились, их глазами и решение для себя вопроса, правилен ли был способ, с помощью которого они хотели справиться с этой ситуацией» [11. С. 355]. Историческая наука в контексте жизни есть «воспроизведение мысли прошлого в собственном сознании историка». До тех пор, пока вы не поставите себя на место человека, которому было приказано остановить наступление немцев под Москвой в декабре 1941 г., вы не поймете весь драматизм событий и окажетесь не просто «новичком» в военной истории, но фактически - «вне её». В октябре дорога на Москву была открыта: две армии попали в «мешок» окружения под Брянском и четыре - под Вязмой. В плену оказалось 660 тысяч наших солдат. Маршал ясно представлял себе боевую мощь группы армий «Центр» (9, 4, 2 и 3-я танковая, 2-я ТА, 4-я ТА плюс 2-й Воздушный флот); он хорошо знал, что немцы, верные своей шаблонной тактике, захотят взять Москву в «клещи», а потому ударят с флангов и по этой причине фактически оголил центральный участок Западного фронта, надеясь на героизм подольских курсантов и панфиловских бойцов; маршал не ошибся: своей жертвенностью, непоколебимой стойкостью и мужеством они убедили противника, что именно здесь находятся главные силы; благодаря этому создал превосходший резерв для решительного контрудара. Если же вы в своем желании умалить военный гений полководца Г.К. Жукова и ратную доблесть русских солдат вместе с разбитыми немецкими генералами (Ф. фон Боком, В. Браухичем, Х. Гудерианом) будете обвинять во всем «генерала Мороза» или подобно нашим «демократическим» публицистам от исторической науки говорить о колоссальном численном превосходстве советских войск под Москвой, то вы «сразу же выйдете за пределы истории вообще».

Критическая философия по большей части сводила субъекта к чистой мысли. Философия жизни призывает изучать целостного человека, когда мышление и познание рассматриваются всего лишь как моменты человеческой экзистенции. Поэтому в основание теории познания следует положить жизненные отношения между человеком и средой, а не абстрактные отношения между субъектом и объектом. Эта идея настолько прочно вошла в гуманитарные (исторические) науки, что представители других философских школ в XX в. благодаря ее успешному применению вошли в историю философии истории и в теорию и историю историографии как классики философии жизни. Так, итальянский неогегельянец, «философ духа» Б. Кроче считает главной задачей историков интерпретацию прошлого в терминах настоящего, что отражает жизненные потребности современного поколения людей и превращает историю в «философию в ее конкретности». «Современная история возникает непосредственно из жизни, отсюда же происходит и несовременная история, - говорит Кроче, - ибо очевидно, что лишь интерес к настоящему способен подвинуть нас на исследование фактов минувшего: они входят в нынешнюю жизнь и откликаются на нынешние, а не былые интересы» [12].

Итак, предмет философии есть жизнь; философия необходимо превращается в философию жизни. С этого времени нет более места чистому «Я»; жизнь есть целое и как таковая она оказывается непосредственным субъектом. Если в критическом рационализме разум рефлектирует по поводу категорий, посредством которых он может выразить самого себя («возвращение духа к самому себе»), то в философии жизни примат жизни над мышлением делает необходимым рефлексии жизни над собой. В жизни как целостности нет разделения на субъект и объект - она изначально едина, поэтому всякая рефлексия не есть самопознание «Я», но всегда данность жизни самой себе. Критика разума с этого времени должна ограничиваться рамками категорий жизни. Философия жизни пришла к решающей идее: «предмет философии - это тот, кто философствует, и то, что следует брать в качестве принципа философии, это не чистое «Я», а жизнь. Критическая проблема теперь ставится не только разумом, потому что разум потерял свой примат. Порядок познания больше не представляет собой замкнутую самодостаточную систему: мышление есть только функция жизни» [13]. Произошла замена абстрактного субъекта живым; поскольку живой субъект может быть только «конкретным», «индивидуальным», «существующим», постольку философская рефлексия должна быть выражением индивидуальной жизни.

Приведенные примеры показывают, что в каждой отрасли знания - от естествознания до исторической науки - используется свое понятие жизни для постижения собственной предметной области. Это понятие оказывается частичным, пригодным только в относительно узких профессиональных рамках для понимания той или иной действительности, как противостоящей всему остальному. Вместе с тем философия преодолевает частичность и калейдоскопичность понятия жизни и создает метафизическое представление о ней. Задача философии - дать целостное знание о

мире; философия считает выполненной поставленную перед ней задачу, когда все многообразие действительности сможет привести к единому принципу. Причем необходимо особо отметить, что целостность философского знания не следует понимать как энциклопедию научного знания - возможность философии объединить в своих границах все знание, накопленное современной наукой. Подобная задача для философии не выполнима - нет такой универсальной головы (универсального разума), которая была бы способна разрозненное и часто противоречивое знание науки привести к некоторому единству. Эти несбыточные мечты философия сохранила до наших дней со времен Аристотеля, жившего в эпоху начавшегося процесса дифференциации научного знания; в условиях распада единого знания он вводит понятие «первая философия», чтобы сохранить метафизику и найти ей место в совокупности образовавшихся наук.

Философия ничего не обобщает; единое знание, к которому она стремится, получено не индуктивным способом, но прорывом из мира эмпирии в мир метафизики посредством трансцендирования. Единое знание философии не есть результат обобщения огромного эмпирического материала, но такой скачок разума, когда он, минуя предметную область науки, своими средствами выстраивает такую целостную картину, которая оказывается одновременно бытием (онтология) и мышлением (гносеология). В этом стремлении к единству важную роль играют ценности; в «живой жизни» ценности рассматриваются как самые последние основания, на которые человек ориентируется в своих действиях и с их помощью формирует целостную картину из множества элементов вещного и сверхчувственного мира. В выборе последнего основания субъект опирается на оценку; именно с ее помощью вокруг выбранной «высшей субстанции» иерархически выстраиваются все элементы умпостигаемого предметного мира. Философское понятие жизни получено именно таким путем и принадлежит к искомому миру метафизики. Наш дух устроен таким образом, говорит Зиммель, что ему вообще ничего не «дано», пока нечто не подведено под априорные категории, ибо только они в конечном счете определяют, что может быть «данностью». Основной из таких априорных категорий в философии жизни является категория жизни.

Трансцендентная жизнь есть такое понятие, которое указывает на границы восприятия и познания внешней действительности. Человеческая экзистенция носит пограничный характер: в одном случае граница внешнего мира проходит по органам чувств человека - благодаря ощущениям и восприятиям человек знает о внешней действительности по тем сопротивлениям, с которыми сталкивается в своем жизненном опыте. В другом случае человек постоянно выходит за пределы своих границ; граница становится не безусловной, а относительной благодаря тому, что «может быть изменена, раздвинута, обойдена», - как в процессе познания, так и практической деятельности. Оба эти состояния - пребывание человека в своих границах и постоянный выход из них - есть «развертывание единого в себе жизненного акта». Благодаря философскому понятию жизни человек понимает, что, находясь в рамках возможного познания, может, тем не менее, говорить о том,

что внешний мир существует объективно и «не входит в формы нашего познания; тот факт, что мы, будучи сами чисто проблематичными существами, можем мыслить данность мира, какую мы мыслить как раз не можем, - именно это является выходом духовной жизни за собственные пределы, прорывом к лежащему по ту сторону. И это - прорыв не какой-то единичной границы, но границ вообще, акт самотрансценденции, устанавливающий имманентную границу, будь она действительной или только возможной» [14. С. 11]. Осознавая свои границы в жизни, человек постоянно из них выходит. В этом движении трансценденции - знании о знании и знании о незнании, знании об этом объемлющем знании (вторая рефлексия) и т.д. - обнаруживается «подлинная бесконечность движения жизни на ступени духа». В подобном движении трансценденции «дух показывает свою жизненность». С логической точки зрения процесс преодоления человеком своих границ выглядит противоречием: тот, кто себя преодолевает, оказывается и преодолеваемым. Но в философии жизни логика подчиняется «мировоззрению»: главным оказывается жизненный опыт, сохранение жизни посредством таких действий субъекта, которые приносят практический успех, но отнюдь не грамматическая форма суждений, не логическая связь между понятиями и представлениями, между субъектом и предикатом. «Ложность суждения, - говорит Ницше, - не подает повода к тому, чтобы опровергнуть это суждение; при этом наше новое мнение кажется, быть может, чрезвычайно странным. Вопрос о том, насколько ложное суждение соответствует жизненным потребностям...» [15]. Жизнь есть такой способ существования особой материи, который характеризуется подвижностью и изменчивостью. Но это не гераклитовский непрерывный поток; тотальность движения устраняет всякие границы и элиминирует субъекта, который их преодолевает. В философии жизни жизнь также понимается как непрерывный поток, но он состоит из индивидов - отдельных носителей жизни. Они замкнуты в себе, имеют свой центр и обособлены друг от друга. Поэтому поток жизни антиномичен: обладая безграничной непрерывностью, он в то же время ограничен индивидуальными формами или конкретными границами Я. Другими словами, непрерывный поток жизни оказывается замкнутым его носителями (субъектами) образованием. Сущность жизни такова, что она, будучи ограниченным образованием, постоянно преодолевает свою ограниченность, обнаруживает «выход жизни за собственные пределы». Полнота жизни заключается в том, что трансцендирование жизни за ее пределы есть ее внутреннее состояние («трансценденция для жизни имманентна»). Наглядно это обнаруживается в самосознании: Я противостоит самому себе, делает себя предметом знания, но одновременно судит себя, почитает или презирает, т.е. поднимается над самим собой, постоянно «перешагивает» через себя, оставаясь самим собой. Несубстанциальное тождество субъекта и объекта в духовном самопознании сохраняет конкретность и определенность Я, но одновременно разворачивает процесс познания в бесконечность: Я знаю не только то, что знаю, но также знаю об этом знании и т.д. Трудность мышления обнаруживается в том, что Я как бы всегда «охотится» за самим

собой и никогда не может себя поймать. Однако эта трудность исчезает тотчас, если выход за собственные пределы понимать как «прафеномен жизни вообще», который предстает в сублимированной форме («трансценденция имманентна жизни»).

Сущность жизни усматривается в ее способности постоянно выходить за собственные границы. Полагая себе границы, она простирается вовне; возвышаясь над собою, она выходит за собственные пределы. Жизнь может быть постигнута только через категорию трансцендирования. «Трансцендирование - это определение жизни вообще» [14. С. 25]. Замкнутость, ограниченность жизни конкретной формой хотя и присутствует в каждый момент, но лишь с тем, чтобы устремляться неодолимым потоком вовне. Прорыв, трансцендирование жизни за ее индивидуальные формы делает ее «более жизнью» - «более-чем-жизнь». Это ее качество - самотрансцендирование, выход жизни за собственные пределы - говорит о том, что она может быть адекватно понята через два взаимодополняемых определения: «более жизнь» и «более-чем-жизнь». Речь не идет о количественных характеристиках живого. «Жизнь есть движение, которое в каждом ее отрезке - будь он беднейшим и ничтожнейшим в сравнении с другими - в каждое мгновение вовлекает в себя нечто иное, чтобы трансформировать его в себе. Какой бы ни была жизнь в своей абсолютности, она может существовать лишь будучи «более жизнью». Пока жизнь вообще есть, она творит живое, подобно тому, как уже физиологическое самосохранение есть постоянное зарождение нового: это не какая-то функция наряду с другими, но сама жизнь» [14. С. 20-21]. Зиммель отдает себе отчет в логических трудностях, возникающих при подобном толковании жизни, но не логикой определяется сущность такого сложного явления, как жизнь; проникновение в ее тайны возможно через метафизическое погружение в последние основания (корни) мышления.

Философия жизни есть такое мировоззрение, которое вышло за пределы идеализма, господствовавшего в европейской мысли с 1640 г. Декарт сформулировал его основные принципы: не существует другой реальности, кроме мыслящего «Я»; нет ничего помимо меня самого, а «Я» есть мыслящая субстанция. Мир, вещи, само мое тело есть такие реальности, которые существуют, будучи представленными в сознании субъекта. Безусловно существует только разум, все остальное приобретает статус существования в зависимости от вхождения в поле мышления субъекта. В контексте подобного рассуждения вся действительность порождается разумом - правда, порождается гносеологически как онтологический мир, как мир бытия. Все вещи, явления объективной действительности, - в том числе и человеческая жизнь, - могут существовать только в качестве идей внутри мыслящего субъекта. Такое мышление, говорит Ортега-и-Гассет, напоминает плавание в океане, состоящем из чистых идей, - только с ними и приходится считаться. «Никаких препятствий на пути. И это понятно, поскольку не я - в мире, а мир - во мне, подобно некоей бесконечно крутящейся в моем мозгу киноленте. Ничто не может мне помешать. Я уподоблюсь Богу, единому и плавающему в самом себе, не опасаясь крушения, поскольку Он же и море, и пловец» [16].

Подобное мировоззрение оставляет человека без действительного мира. Философия жизни попыталась преодолеть классический рационализм посредством понятия «жизнь». Жизнь не ограничивается только разумом, но выходит за пределы самой себя, - жить - значит выходить во внешнюю действительность, ощущать противостоящую реальность как сопротивляющуюся мне, воочию осознавать, что помимо меня существуют вещи предметного мира. Рефлексия жизни над собой показывает, что несмотря на свое изначальное одиночество - только в индивидуальной и замкнутой в себе жизни возможно восприятие «целой вселенной во всем ее многообразии» - жизнь предполагает как человека, так и внешнюю действительность, которые находятся в отношении взаимодействия. Другими словами, там, где есть индивидуальная человеческая жизнь, там необходимо должен быть и внешний мир. Осознание Я происходит через другое; Я существует в другом. Это другое, являясь своеобразным зеркалом, в котором рефлектирующая на себя жизнь осознает себя в форме Я, уже не есть действительность сама по себе. О действительности «в себе» можно мыслить только вне контекста жизни, что и делает наука; философия, взяв «жизнь» в качестве основополагающего понятия, действительность постигает изнутри - из самой жизни, как нечто, существующее с ней в неразрывном единстве. Из этого следует, что для «живой жизни» - жизни человека - есть только мир - действительность «для нас». Например, горы, реки, моря, растения, выступающие объективной реальностью в научном знании, по философскому размышлению оказываются причастными к нам, входят в наш опыт, существуют в неразрывном единстве с нашей жизнью.

В своей совокупности они утрачивают способность бытия для себя и благодаря жизни приобретают новое функциональное качество бытия для нас. Это бытие для нас и есть мир человека - действительность, которая перешла из состояния первоначальной реальности (ничто) в состояние жизненного мира человека, где только и возможно его существование; этот мир наполнен «смыслами», «значениями» и тем конкретным содержанием, которое образуется путем сложных интеллектуальных операций и практических действий человека при взаимодействии его с внешней действительностью. Жизненный мир не существует сам по себе; его существование определяется исключительно в отношении ко мне. Отношение мира ко мне, каким бы оно ни было, - «будь то ласка, или царапина, похвала или язвительный укол, оказанная услуга или причиненный вред» (Ортега-и-Гассет) - указывает на определенное значение, какое мир или его отдельные операциональные состояния приобретают для человека. Мир значимостей имеет отношение только ко мне, в нем все замыкается на мне; он существует в той мере, в какой влияет на меня и через это приобретает для меня значение.

Из этого следует, что вся действительность - природа и общество, - взятая в качестве мира человека, вырастает из жизни; только в жизни каждого человека мир существует как данность. Утверждение «мир, вырастающий из жизни» означает не космический процесс образования Вселенной в прямом смысле - при-

том ускоренными темпами в течение жизни отдельного человека, - но метафизическое положение, принципиально отличающееся от естественнонаучного знания. Особенность философского мышления состоит в том, что между познающим субъектом и познаваемым объектом находится человек; постижение действительности происходит из человека и через человека. Это не столько познание, сколько описание того переживания, которое испытывает человек от встречи с внешней действительностью. Устранение всего субъективного, идущего от человека при взаимодействии его с предметной действительностью (чем занята наука), неизбежно приведет к разрушению философского знания. Мир - это сам живой человек, совершающий действия, благодаря которым он вступает в отношение с вещами и предметами окружающей действительности. Этот мир индивидуален и неповторим, как индивидуальна и неповторима человеческая жизнь. Данную жизнь проживает только конкретный человек, - она не отчуждаема; образ жизни каждого человека, его мысли и чувства есть не что иное, как жизнь, увиденная изнутри самой себя. Во взаимодействии человека с внешней действительностью первичной оказывается жизнь; все дано только в жизни и через жизнь; мир человека есть такая действительность, которая открывается человеку во внутреннем опыте - жизни, рефлектирующей на себя. Благодаря этой рефлексии жизни человек знает не только себя, но и обнаруживает вокруг себя нечто другое: от первого раскрывшегося глаза «зависит бытие всего мира» [17]. Другими словами, действительность пребывает помимо сознания, но ее существование обязательно представлено в сознании человека («Корень нашего существования лежит вне сознания, но само наше существование лежит целиком в сознании. Существование без сознания не было бы для нас совсем существованием») [18]. Действительно, оловянные пуговицы не могут видеть солнца (Д. Мережковский).

Понимание мира как «Все-жизнь» делает философию жизни отличной как от материализма, так и от «ложного идеализма». С одной стороны, она признает действительность, находящуюся «вне сознания», помимо всякого «представления» и жизни; эта действительность не фантом, не «пустое сновидение», но есть нечто реальное и сопротивляющееся воле человека, - мотив, близкий материализму. Но, с другой стороны, об этой действительности нельзя говорить, как о существующей самой по себе; она получает статус существования только в жизни человека, как им пережитая. Жизненная философия (философия «Все-жизни») есть, своего рода, феноменологический реализм, однако феноменальность здесь другого порядка - не гносеологическая, не познавательная как в классическом феноменализме, но жизненная, экзистенцирующая, что коренным образом меняет суть дела. Философия жизни снимает, преодолевает противоположность материализма и идеализма, оказываясь метафизикой, безразличной обоим мировоззрениям.

В том случае, когда мировоззрение подходит к предельно допустимому вопросу - предельному в своих поисках последнего основания бытия и мышления, философия «Все-жизни» решительно склоняется в пользу жизни. Жизнь есть последнее основание или

исходное понятие, на котором строятся все последующие рассуждения о мире и познании. По этой причине оно (это «начало») есть самое элементарное, самое простейшее в совокупности частей; в силу своей простоты и изначальности жизнь находится у истоков всей прочей реальности, - чтобы осознать действительность и философствовать по ее поводу, необходима рефлексия жизни на себя, взгляд жизни изнутри на самое себя, понимание жизни как отличной от всего остального. Такой жизнью может быть только человеческая жизнь.

Жизнь, как она понимается в философии жизни, сводится к следующим моментам.

Во-первых, человеческая жизнь в конечном счете всегда есть индивидуальная, личная, моя жизнь. («Бутлер смотрел на эти горы, дышал во все легкие и радовался тому, что он живет, и живет именно он, и на этом прекрасном свете».)

Во-вторых, жизнь в рождении дается «даром», естественно; существует «даровое» возникновение жизни. Однако дарового «потребления» жизни не может быть в принципе; чтобы сохранить себя, жизнь постоянно борется, что в отношении к человеку означает трудовое или хозяйственное начало жизни. В хозяйстве сохранение жизни «оплачивается трудом», она становится трудовой и производственной. Труд оказывается той ценностью, которой приобретаются все блага, необходимые для поддержания жизни. «Эта истина как темное предчувствие лежит в основе так называемых трудовых теорий ценности в политической экономии» [19].

В-третьих, человеческая деятельность, понимаемая предельно широко - как творчество в культуре, есть свободная жизнедеятельность. В реальности существуют различные возможности, и какая из них окажется действительностью, зависит от самого человека. Существует свобода человека в выборе культурных миров, и эта свобода во многом есть свобода в направлении использования его собственных сил. Наличие множественности миров отражает множественность направлений в деятельности человека, ибо образ мира, картина мира формируется в границах хозяйственной деятельности людей - все понятия и категории разума воспроизводят последовательность операций по преобразованию предметов внешней действительности с целью получения конечного продукта, необходимого для сохранения жизни. «Наша мысль изначально связана с действием. Именно по форме действия был отлит наш интеллект» [20. С. 75].

В-четвертых, жизнь, о которой говорит философия жизни, будучи индивидуальной и личной, оказывается неотчуждаемой. Никому не дано войти в другую жизнь и другое сознание; никто не может перевоплотиться в чужое «я» и стать совершенно иным для себя. Жизнь есть определенные состояния, длящиеся во времени; временное следование состояний образует существование человека или его бытие. Ощущения, восприятия, представления, желания, стремления, действия - вот конкретные формы существования, в которых даны явления внешней действительности. Все, что человек видит вокруг себя, чувствует и переживает, мгновенно связывается с его сознанием и переживанием. Личная и неотчуждаемая жизнь есть такое

состояние, в котором человеку одновременно даны и внешний мир, и он сам благодаря его мышлению; это жизненное состояние - единство внешнего и внутреннего миров - находит свое продолжение в деятельности: практической и теоретической. Подобное понимание жизни - философско-метафизическое, но не психо-физическое и биологическое - преодолевает жесткую границу между человеком и природой: жизнь нельзя понимать как нечто абсолютно замкнутое в себе состояние; несмотря на индивидуальность и неповторимость жизни, когда она субъективно переживается как полностью автономное бытие, тем не менее она существует в единстве с другим - увиденным, услышанным, воспринятым, как-то пережитым. Нет чистой жизни самой по себе, всякая жизнь - «подобна выстрелу в упор» (Ортега-и-Гассет). Жизнь существует во мне, я каждой клеточкой своего тела чувствую ее живое дыхание, жизнь присутствует в каждое мгновение времени, не исчезая никогда, и потому она существует «здесь» и «теперь». Только благодаря жизни для меня есть внешний мир с его бесчисленными картинками; и если некоторые из них удивляют меня своей красотой или поражают своим величием настолько, что я забываю на какое-то время об их причастности к моей жизни, то это происходит от того, что временной интервал, когда связываются в единое целое явления внешнего мира и состояния моего сознания, говорящие о моей жизни, оказывается ничтожно малым, мгновенным и нет возможности осуществить рефлексии на себя. В подобных состояниях жизнь не самосознает себя, ее интерес сосредоточен только на внешнем. Однако задним числом, *post factum* в жизненном опыте удается обнаружить в единстве явления внешнего мира и феномены жизни: чувства, эмоции, влечения, волевые действия и т.д. Жизнь имеет то свойство, что в обычных условиях она ускользает от здравого рассудка, являет себя как бы в чистом виде и только по философскому размышлению обнаруживается, что моя жизнь существует и как присутствие другого.

Жизнь не нуждается в рефлексии, она просто живет. Существует противоречие между рефлексией и жизнью. Чем более жизнь сознает себя, тем менее она живет и чувствует. «Пропорционально накоплению сознания теряет он (человек. - Ю.П.) и жизненную способность. Итак, говоря вообще: сознание убивает жизнь. В людях простых, может быть, грубых и неразвитых, одним словом, в таких, как мы все, - все, что мы сказали теперь о парализации жизни, выразилось одним грубым и откровенным выражением, которое вовсе не так глупо, как обыкновенно на него смотрят: «Э, да все это философия!» - говорят иногда эти люди, и говорят правду, глубокую правду. Замечательно, что эта поговорка существует у всех цивилизованных народов. Как люди свежие, не окалечившиеся мыслью, они не могут без смеху смотреть, как сознание хочет нам выдать за жизнь. Но сознание идет иногда еще дальше и еще смешнее: это когда оно хочет заменить жизнь теориями о ней, основанными на знании, прямо вытекшими из знания...» [21].

Разум не в состоянии выразить всей полноты и сущности жизни. Жизнь значительно шире разума по своему содержанию, в своем существовании она далеко выходит за его границы. Как малая часть жи-

зненного процесса, разум тем не менее пытается постигнуть весь этот процесс. Мысль, стремящаяся разгадать тайну «живой жизни», оказывается частью того процесса, который она постигает. Здесь возникает особая ситуация: мысль и мыслимая жизнь сливаются до полного тождества, абсолютного взаимопроникновения, - возможно ли при таких условиях научное воспроизведение жизни, допустимо ли, чтобы жизнь как некий «литейщик» была адекватно постигнута интеллектом - созданным этим литейщиком своим «отпечатком»? Это противоречие, не замеченное научным познанием, было со всей отчетливостью сформулировано философией жизни. Бергсон по этому поводу пишет: «Созданная жизнью в определенных условиях для действия на определенные вещи, может ли она (мысль. - Ю.П.) охватить всю жизнь, будучи лишь одной ее эманацией, одной ее стороной? Принесенная эволюционным движением, может ли она прилагаться к самому этому движению? Это было бы равносильно утверждению, что часть равна целому, что следствие может вобрать в себя свою причину или что галька, выброшенная на берег, воспроизводит форму ее волны» [20. С. 34].

На этот вопрос философы жизни дают отрицательный ответ. Научный разум не в состоянии понять сущность жизни, ибо его формы - понятия и категории - приспособлены совсем к другой области действительности; такие понятия, как «единство», «множественность», «причинность», «целесообразность» не могут быть приложимы к явлениям жизни, поскольку последние текучи и подвижны («инаковость»), в то время как формы научного разума застывши и неподвижны («метафизика насилия»). «Наше рассуждение, столь уверенное в себе, когда оно вращается среди инертных вещей, в этой новой сфере чувствует себя несвободно. Очень трудно назвать хоть одно биологическое открытие, добытое чистым рассуждением. И чаще всего, когда опыт укажет нам, к какому способу прибегала жизнь, чтобы получить известный результат, мы видим, что именно это нам никогда бы и в голову не пришло» [20. С. 34]. Человеческий интеллект чувствует себя уверенно, пока имеет дело с неподвижными предметами, с «твердыми телами»; в них он находит «точку опоры», а человеческий труд - орудия труда. Все понятия сформировались по образцу этих «твердых тел» и логика мышления есть «по преимуществу, логика твердых тел». Благодаря этому научный разум одерживает блистательные победы в «области геометрии», но не способен представить истинную правду жизни.

Самосознание жизни - осознание жизни самой себя - происходит в понятии (местоимении) Я. Живущий всегда есть Я; тайна одного лица есть тайна Я («Я есмь»). Человек есть образ и подобие Бога; Бог един и личен («Я есмь сущий»), следовательно, и человек есть единственная и неповторимая личность. «Единственность есть божественность человеческой личности» [22]. Человек как личность целостен; личность невозможно свести к каким-либо элементам или частям; всякая попытка представить человеческое лицо в безличных формах равнозначна разрушению личности.

Философия жизни исходит из предположения, что человек знает себя прежде и глубже, чем предметы и

явления внешней действительности. Внутренний опыт более непосредствен, чем знание, полученное с помощью внешнего опыта. «Из всего того, что существует, нам более достоверно и лучше всего известно, безусловно, наше собственное существование, ибо понятия, которые мы имеем о других предметах, можно считать внешними и поверхностными, тогда как самих себя мы постигаем изнутри и глубоко» [20. С. 39]. Наше постижение действительности происходит через собственную жизнь; личная жизнь оказывается тем первичным началом, которое открывает окружающий мир. Все внешнее, чуждое отрицает мое сущее я; напротив, только в жизни посредством внутреннего знания я знаю, что я есть я и что за моим Я скрывается некое не-Я. Границей Я является чувственный опыт: зрительные, вкусовые, тактильные, обонятельные, слуховые ощущения, представленные в сознании, в одном случае, говорят обо мне, в другом - о внешнем мире, который существует сам по себе и сопротивляется мне. Если исчезает жизнь и вместе с ней разрушается связь сознания с чувственным опытом, исчезает и внешний мир. «Он не двигался, но еще чувствовал. Когда первый подбежавший к нему Гаджи-Ага ударил его большим кинжалом по голове, ему казалось, что его молотком бьют по голове, и он не мог понять, кто это делает и зачем. Это было последнее его сознание связи с своим телом. Больше он уже ничего не чувствовал, и враги топтали и резали то, что не имело уже ничего общего с ним. Гаджи-Ага, наступив ногой на спину тела, с двух ударов отсек голову и осторожно, чтобы не запачкать в кровь чужаки, откатил ее ногой. Алая кровь хлынула из артерий шеи и черная из головы и залила траву». «То, что не имело уже ничего общего с ним» - Хаджи-Муратом - есть тело, утратившее связь со своим сознанием; когда разрушены механизмы связи сознания и тела - разрушены нервная система, соединяющая периферические органы чувств с центральной нервной системой, и жизненно важные органы, тело становится чужим, мертвым, и на него действительно можно смотреть как «на квартиру», в которой «Я долго жил и с которой решил съехать» (А.Н. Апухтин). Со смертью сознательной жизни умирает и мир; на смену бытию приходит небытие.

Философия жизни поставила перед собой грандиозную задачу, сравнимую, быть может, с задачей, решаемой всей совокупностью наук, - показать «возникновение интеллекта, а тем самым генезис той материи, которую в общих ее очертаниях обрисовывает наш интеллект» [20. С. 37]. Такой эволюционизм был бы истинным, лишенным всяческих спекуляций, поскольку наблюдал бы за реальностью «в ее зарождении и росте». Предшествующая метафизика не ставила перед собой подобной задачи; ее научный интерес сосредоточивался на исследовании сознания как такового, вне связи с окружающей действительностью. Фихте берет мысль готовой; интеллект путем рефлексии отражается в самом себе, подобно в зеркале. И хотя удастся показать «согласованность интеллекта с самим собой» - определить сознание, раскрыть его формы, однако невозможно «показать его генезис».

Решить «великую проблему», сформулированную философией жизни, удастся в том случае, если теорию позна-

ния и теорию жизни рассматривать в неразрывном единстве. Теория жизни должна сопровождаться исследованием познания, в свою очередь, теория познания - помещать интеллект в общий процесс эволюции жизни. «Нужно, чтобы оба эти исследования - теория познания и теория жизни - соединили свои силы и в круговом движении толкали бы друг друга бесконечно» [20. С. 37].

Между материей и интеллектом существует определенное взаимодействие, доходящее до тождества. Когда обращаются к генезису интеллекта, а вместе с тем и к генезису тел, говорит Бергсон, то обнаруживают, что «интеллект обрисовывает в общих чертах формы нашего действия на материю, а части материи применяются к требованиям нашего действия. Интеллектуальность и материальность должны были складываться в своих деталях путем взаимного приспособления» [20. С. 194]. Тождество бытия и мышления, при котором материя соотносится с интеллектом, а интеллект - с материей, позволяет рассматривать теорию познания как такую интеллектуальную деятельность, которая добывает знание не само по себе, не безотносительно к социальной ситуации, но через включение интеллекта в деятельность практическую, в деятельность, находящуюся у истоков самой жизни. И здесь Бергсон при реализации этой метафизической идеи достигает такой силы художественного воображения, создает такой яркий зрительный образ, который доступен только великому поэту или писателю, да и то в минуты необычайного творческого вдохновения. «Человеческий интеллект, как мы его себе представляем, - это вовсе не тот интеллект, который показал нам Платон в своей аллегории пещеры. Он не должен ни наблюдать проходящие иллюзорные тени, ни созерцать, оборачиваясь назад, ослепительное светило. У него есть другое дело. Впряженные, как волы земледельца, в тяжелую работу, мы чувствуем игру наших мускулов и суставов, тяжесть плуга и сопротивление почвы; действовать и созидать себя действующим, войти в соприкосновение с реальностью и даже жить ею, но лишь в той мере, в какой она связана с выполняемым действием и вспахиваемой бороздой, - вот функция человеческого интеллекта. Но нас омывает благодетельная влага, в которой мы черпаем силы, чтобы работать и жить» [20. С. 198-199].

Данный метод встречает возражение у его противников: идея единства познания и деятельности не позволяет идти дальше мышления, поскольку все рассуждения о связи интеллекта с практикой происходят внутри мышления. «Но не говорите, что можете показать его (интеллекта. - Ю.П.) генезис, ибо вы сделаете это опять-таки с помощью того же интеллекта». Этот кажущийся круг в рассуждении можно разорвать опять-таки посредством действия, полагает Бергсон. Чтобы понять собственный генезис, мысль должна совершить прыжок, позволяющий ей посмотреть на себя со стороны; таким прыжком оказывается действие. Действие есть своего рода насилие, которое необходимо применить к мышлению, чтобы вывести его за собственные пределы.

Взаимосвязь познания и жизни позволяет само познание рассматривать как рефлексии жизни над собой. Жизнь посредством познания осознает себя, становится для себя предметом мысли. Мышление вслед-

стве этого имеет витальное значение. «Познание - не что иное, как сцена самой жизни, сцена, которая готовит другую и тем самым служит общей интенции жизни» [14. С. 44]. Служение познания жизни, когда в понятиях отображаются «реальные удары пульса реальной жизни», необходимо выводит философию жизни на проблему истины.

В классической философии истина понималась как адекватное отображение в мышлении объективной действительности; познание мыслилось как незаинтересованное, беспристрастное и верное копирование объекта, вступившего во взаимодействие с субъектом. Согласно философии жизни, все категории создаются «в жизни и ради жизни»; только при этом условии они приобретают ценностное значение для человека. Витальная детерминация познания означает, что человек не прожил бы и дня, если бы его знание неверно отображало объекты. Но поскольку мы живем, то из этого следует, что «содержание истины зависит от того, чего жизнь в каждый конкретный момент хочет от мира» [14. С. 43]. Другими словами, содержание знания и его отношение к объектам предметного мира не может рассматриваться вне контекста жизни; истина целиком определяется жизнью, вырезана разумом из жизни, поскольку вся познавательная деятельность человека, служащая его витальному поведению, оказывается как частью этого поведения, так и частью того мира, в котором находится человек.

Жизнь есть непостижимая и невыразимая тайна: она находится за границей того, что относится к познаваемому миру. Постоянно меняет она свой образ; мыслителям и поэтам, пытающимся разгадать тайну жизни, она кажется «милее, чем когда-либо вся мудрость...»; с улыбкой взирает она «сквозь золотистые пряди ... спутанных, безумных волос» (Ф. Ницше); то вокруг предстанет как «базар крикливый бога», когда «только смерть - его бессмертный храм» (А. Фет).

Жизнь есть парадоксальное в своей сущности явление: в ней много прекрасного и безобразного, светлого и темного, радостного и печального, гармоничного и уродливого, священного и порочного, рационального и «высоко безумного» и т.д. Возникает естественное желание отвернуться от этой жуткой действительности, убежать от всего «безобразия» жизни в далекую область, где есть только любовь и «вражды запрет». Так и поступают рационалисты с их чистым разумом и трансцендентальным субъектом, говорит Л. Шестов; они загоняют все «безобразия» жизни в некое Ding an sich, когда за пределами синтетических суждений оказывается обыденная действительность, и она должна прекратить свое существование - действительно только то, что разумно. Философия, взявшаяся за раскрытие всей алогической стороны жизни, неизбежно превращается в философию жизни или «философию трагедии». «Романы Достоевского и книги Ницше только и говорят, что о «безобразнейших» людях и их вопросах. Ницше и Достоевский, как и Гоголь, сами были безобразнейшими людьми, не имевшими обыденных надежд. Они пытались найти свое там, где никто никогда не ищет, где по общему убеждению нет и не может быть ничего, кроме вечной тьмы и хаоса...» [23. С. 585]. Но навсегда укрыться от обыденности и мерзости жизни никому не удастся -

обыкновенные люди не позволят; они не захотят переступить черту, отделяющую реальный мир от иллюзорного, пусть и выраженного в ясных, рациональных формах.

Подпольный человек - самое обыкновенное и типичное лицо в обществе - никогда не согласится променять свои права на какие-то «идеалы», будь то страдание или добродетель к людям. И хотя ясно сознает свою никчемность и бесхарактерность, он доволен собой; это его как бы «самое нормальное состояние». Из своей ограниченности он всегда сумеет извлечь выгоду: от яркого сознания своего унижения он получает наслаждение, «доходящее иногда до высшего сладострастия» («... в отчаянии-то и бывают самые жгучие наслаждения, особенно когда уж очень сильно сознаешь безвыходность своего положения»). Подпольный человек предпочтет хаос и разрушение созиданию; он как бы инстинктивно боится достигнуть конкретный результат и тем самым завершить начатое дело. Как игрок, он «любит только один процесс достижения цели, а не саму цель» (вспомним Бернштейна: «движение все, цель - ничто»). А еще подпольный человек любит страдание; ради него он жертвует благодеянием, выгодой, разумным расчетом. Дикий каприз, собственная фантазия, раздражение, доходящее до сумасшествия, в глазах «подземного человека» и есть самая «выгодная выгода». Из-за нее он готов поступиться самыми очевидными истинами; готов в один миг разрушить до основания «благоразумие с одного разу, ногой, прахом» с единственной лишь целью, чтобы проявить свою свободную волю и по этой «своей глупой воле пожить!» (... не хочу, потому что так хочу), «Ведь глуп человек, глуп феноменально!»

Философия, которая насчитывала в своем идейном арсенале только понятие гносеологического субъекта, трансцендентарного по своей сущности, не имела средств и способов постижения «подпольного человека» Достоевского и «подземного человека» Ницше. Все отвлеченные рассуждения о человеке, направленные позитивистскими ссылками на науку, фактически были «детскими грезами» (Л. Шестов). Трагедии из жизни не могут устранить никакие общественные преобразования; человек навсегда останется таким, каким его создала природа; его «высшей идеей» и последним законом будет: «Мне надо спокойствия. Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить».

Философия жизни в лице Достоевского открыла закон: нет людей с возвышенными идеями и «чистыми сердцами»; каждый человек есть «подпольный человек». Это «существо на двух ногах и неблагородное. Но это еще не все; это еще не главный недостаток его; главный недостаток его — это постоянное неблагонаравие, постоянное, начиная от Всемирного потопа до Шлезвиг-Гольштейнского периода судеб человеческих». Открытие этого закона перечеркивало идею о возможности построения справедливого общества, в котором достижимо человеческое счастье на земле. С такими людьми можно построить один только муравейник. Достоевский предал проклятию эту «пышную

ложь»; до него «никто не осмеливался высказывать такие мысли, хотя бы и с соответствующими примечаниями. Нужно было великое отчаяние для того, чтобы такие мысли возникли в человеческой голове, нужна была сверхчеловеческая дерзость, чтоб явиться с ними перед людьми» [23. С. 470]. Всё философствование, которое поставит целью идеализацию человеческой сущности, изображение «романтизма всех этих чистых сердец», оказывается фиктивным и не действительным. Вот почему философия может существовать только как философия жизни или философия трагедии.

Начиная с Нового времени в европейском самосознании произошли важные изменения: вся наука (за исключением естествознания), а также философия стали рассматриваться как культурные феномены: наука - как наука о культуре, философия - как философия культуры. Об этом говорят выдающиеся мыслители рубежа XIX-XX вв. В. Виндельбанд и Э. Кассирер [24-25]. Аналогичную мысль высказывает основоположник социологии мышления К. Мангейм. По этому поводу он пишет: благодаря глубоким изменениям «мировоззренчески-культурного процесса, в результате которого, - что уже вполне очевидно, - вся наша наука (за исключением естественных наук) стала наукой о культуре, а наша философия - философией культуры» [26. С. 239]. Все перечисленные авторы связывают культурфилософский поворот с этическим учением Руссо, поставившим вопрос о тотальности культуры в качестве проблемы; с трансцендентальным идеализмом Канта, раскрывшим единство теоретического и практического разума и понимающим культуру - как деятельность культурного человека на основе трансцендентального (общеобязательного) синтеза в предметном мире; с историческим воззрением Гегеля на культуру, при котором она стала рассматриваться, как высшая ценность. Признавая безусловную справедливость вышеназванных заявлений, необходимо указать еще один идейно-теоретический источник, благодаря которому современная философия осознает себя как философия культуры. К таковому следует отнести философию жизни с ее новой метафизикой человека и экзистенциальным отношением субъекта и объекта.

До тех пор, пока в философии отсутствовала идея человека и существовал гносеологический субъект, науки о культуре в подлинном смысле не могло быть. Как уже говорилось выше, философия жизни расширяет представление о субъекте до уровня всего человека («весь человек»); этот «весь человек» не только познает, но активно действует в мире и переживает свое отношение к нему. Он целенаправленно вмешивается в результаты процесса познания, дает им различные интерпретации и оценки. Это имеет то отношение к культуре, что она при таком понимании человека начинает трактоваться предельно широко - как способ существования человека в мире, как «самопознание жизни» (Х. Ортега-и-Гассет). Философия жизни не ограничивается рефлексией чистых познавательных форм разума; предмет ее интересов гораздо шире и распространяется от общего понятия о мире до общего понятия о культуре. Если предшествующий рационализм объективно сводил культуру до явлений духовной жизни, то философия жизни, исходя из собственного понимания человека как «всего человека», культуру трактует «вообще» - как не что отвлеченное и метафизическое, что поднимается над всеми конкретными видами культуры. В обстановке утраты преж-

них высших ценностей, в частности ценности трансцендентного Бога, - что было присуще Средним векам, - в Новое время формируется другая иерархия культурных ценностей - абсолютной и самодовлеющей ценностью объявляется культура как таковая. Возведение культуры в ранг высшей метафизической ценности и стремление понять сущность культуры независимо от ее конкретных форм свидетельствует о том, что в философии наблюдается поворот от гносеологической проблематики к философии культуры.

И в прежние века существовали науки о культуре: история, философия, филология и т.д.; явления культуры постоянно находились в сфере внимания исследователей. Но противникам культурологии как самостоятельной науки, заявляющим на этом основании, что такой науки не существует в принципе, но есть лишь простая совокупность дисциплин, изучающих в отдельности конкретные явления культуры, можно возразить: в прошлом науки о культуре «не воспринимали явления культуры как явления культуры» [26. С. 234]. Это заявление Мангейма оказывается принципиально важным для понимания своеобразия культурологии как науки, внутри которой философия культуры предстает как ее составная часть. И прежде изучались явления культуры, и прежде существовали науки о культуре, но прошлые эпохи не знали культурологии как науки по той причине, что явления культуры не рассматривались «как явления культуры», сама культура не переживалась как культура. Произведения человеческой деятельности из самодовлеющих и замкнутых в себе образований перешли в разряд культурных феноменов лишь относительно недавно - в Новое время, - когда для этого сложились определенные предпосылки. Из совокупности многих причин, побуждающих к рефлексии над культурой, следует назвать появление философии жизни в качестве решающего фактора при переводе всей области гуманитарного знания в область культурологии и философии культуры. До тех пор, пока произведения культуры рассматривались как явления бытия, существующие сами по себе, помимо создавшего их субъекта и его «избирательной воли», до этого времени отсутствовала рефлексия культуры и культура не понималась как культура. Результаты собственной деятельности человеку казались чужими, мир культуры, в котором он живет, представал отчужденным, подобно «второй природе» или «второй реальности».

Радикальные изменения в области мышления происходят в философии Канта; дальнейшие шаги в направлении теоретической рефлексии культуры принадлежат философии жизни. «Критицизм» европейской философии второй половины XIX в. был связан с идеей активной роли субъекта в теоретической и практической области; познание понимается как такое знание, в котором даны раздельно результат и деятельность по его получению. Для философии более существенным оказывалось ясное осознание способов получения знания, нежели само знание. Произведения культуры обретают подлинный смысл в том случае, если становится понятной их «вторая интенция» - те духовные силы, которые лежат в основании конкретных культурных форм. Явления культуры не имеют собственного существования, наподобие явлений при-

роды; «первичное бытие» культуры отходит на задний план, уступая место «другому» - творящему субъекту с его целями, замыслами, переживаниями. В неокантианстве и в философии жизни культура обретает подлинный смысл, поскольку связывается с высшими ценностями; культуру невозможно принимать, как она есть, подобно природным явлениям, - в своем существовании она подлежит оценкам и суждениям, опирающимся на метафизические понятия ценности. Философия, которая понимает свой предмет как мир культуры, а культуру - как высшую ценность, необходимо становится философией культуры.

Причем ценности культуры в новом философском дискурсе рассматриваются не как трансцендентные, потусторонние, но как витальные, пребывающие по сю сторону предметной действительности.

Условием поворота философии от гносеологии к онтологии, от чистых форм мысли к философии культуры явилось осознание факта утраты познания своей гносеологической автономности, когда в философии жизни оно стало рассматриваться как функция жизни. Для философии жизни оказывается бесспорным факт, что познание есть не чистое умозрение субъекта - работа «кабинетного всезнайки», - но некое «экзистенциальное отношение», в котором гносеологические вопросы обусловлены социальным процессом. Познание следует понимать предельно широко - как такое отношение субъекта и объекта, в котором собственно познание является моментом жизненного, экзистенциального отношения. Наряду с познанием в экзистенциальном процессе присутствует эмоциональная сфера: «любовь», «стремление», «страсть», «побуждение» и т.д.; в тотальности экзистенциальной связи заключена вся предметно-практическая деятельность, благодаря которой в социальной действительности импульс к действию может оказаться первичным по отношению к объекту исследования. «Расширенное понятие познания» исходит из предположения, что «любое экзистенциальное отношение к предмету вбирает его в сознание и именно это «вбирание в сознание» представляет собой лишь одну из сторон познания предмета» [26]. Любой акт познания есть «несамостоятельная часть» экзистенциального отношения между субъектом и объектом; философия жизни строит свою теорию познания, опираясь на онтологические предпосылки. С этого времени философия уже не может оставаться рефлексией разума над собой или самосознанием чистых форм мысли; метафизический дискурс, вбирающий в свое содержание реальную действительность, чувственно-предметный мир посредством орудейной деятельности субъекта, необходимо расширяется и превращается в онтологию, в учение о бытии. Всякие бытийственные формы на социальной почве необходимо предстают как формы культуры. С этого времени философия жизни становится тождественной философии культуры; онтологические основания философии предстают как основания культуры.

Экзистенциальное отношение субъекта к объекту в первую очередь связано с действием; существует при-

мат практического субъекта над теоретическим. Рефлексия по поводу предметной деятельности и ее роли в теории познания приобретает важное методологическое значение в социальных науках: социальный процесс становится познаваемым лишь при условии, когда люди стремятся воздействовать на него. Эта идея получила свое научное завершение в марксизме. Науки об обществе возникают в тот период, когда делается попытка теоретически осознать процесс практического преобразования общественной жизни. Науки о культуре, среди которых философия культуры принадлежит ведущая роль, в качестве важнейшей предпосылки собственного становления рассматривают факт формирования наук об обществе. Проблематизация культуры, понимание культуры как чего-то, имеющего свои отличительные признаки, свидетельствует о возникновении наук о культуре; последние конституируются в тот период, когда возникают науки, исследующие социальный процесс как таковой.

Все названные моменты связаны между собой: появление наук об обществе, проблематизация культуры и возникновение наук о культуре представляют единый процесс, лишь в абстракции могущий быть представлен тремя самостоятельными линиями. Эти три потока («три фактора» - К. Мангейм) не возникают в рамках научного знания; процесс их образования вырастает из жизни, из самой реальной действительности. Итак, дело можно представить таким образом, что для философии жизни науки о культуре (культурология) есть завершающий этап в развитии социальных наук. Они возникают в тот период, когда складывается научное представление об общественной жизни. Так же и философия в эпоху капитализации не может оставаться на позициях чистого гносеологизма; открыв закон, согласно которому в процессе научного познания осуществляется перевод внешних предметно-практических операций во внутренние интеллектуальные схемы разума («вбирание предмета в субъект»), философия пришла к идее, что метафизика, жизнь и знание не могут существовать разрозненно. Мы не вправе игнорировать тот факт, что «философия в своих различных направлениях развивается на основе тех или иных (чаще всего социально обусловленных) жизненных тенденций, выполняя для них роль первоходца, когда она, заглядывая далеко вперед, составляет программу нового мироощущения, чтобы уже на следующем этапе развития вновь вернуться к жизни и к науке, пропитать собой каждую клеточку науки, продолжая развиваться в ее лоне, и лишь в конце пути обрести подлинную конкретность. Но своей высшей стадии философия достигает лишь после того, как мы вновь извлекаем ее средствами рефлексии из этой укорененности в реалиях жизни на поздних этапах развития и систематизируем» [26. С. 337]. Философия, ставшая рефлексией жизни, всю социальную действительность интерпретирует в дискурсе культуры; философия жизни есть всеобъемлющая философия культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. ФабрЖ.-А. Нравы насекомых: В 2-х томах. Т. 1. М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. С. 31.
2. Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 153.
3. ЯсперсК. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 65-66.
4. ГийуЖан Франсуа. Великие полотна. М.: Слово/Slovo, 1995. С. 196.
5. Эрн В.Ф. Меч и крест: Статьи о современных событиях // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 297-368.

6. Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности // Бердяев Н. Судьба России: Сочинения. М.: ЗАО ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998.
7. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. С. 20.
8. Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса // Деррида Ж. Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000.
9. Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.
10. Дильтей Вильгельм. Сущность философии. М.: Интрада, 2001.
11. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории: Автобиография. М.: Наука, 1980. С. 203.
12. Кроче Бенедетто. Теория и история историографии. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 9.
13. Арон Р. Критическая философия истории // Арон Реймон. Избранное: Введение в философию истории. М.: ПЕРСЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 40-41.
14. Зиммель Г. Созерцание жизни // Зиммель Георг. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юристъ, 1996.
15. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше Ф. Сочинения: В 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 243.
16. Ортега-и-Гассет Х. Человек и люди // Ортега-и-Гассет Х. «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. М.: Радуга, 1991. С. 263
17. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собр. соч. в пяти томах. Т. 1. М.: Московский клуб, 1992. С. 76.
18. Шопенгауэр А. Об интересном. М.: Олимп; ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1997. С. 229.
19. Булгаков Сергей. Философия хозяйства. Часть первая. Мир как хозяйство. М.: Путь, 1912. С. 45.
20. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: КАНОН-Пресс, Кучково поле, 1998. С. 75.
21. Достоевский Федор. Записные книжки. М.: Варгиус, 2000. С. 68-69.
22. Мережковский ДС. Тайна трех. Египет- Вавилон. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Око, 2001. С. 109.
23. Шестов Л. Достоевский и Ницше. (Философия трагедии) // Ницше: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 585.
24. Виндельбанд Вильгельм. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век: Антология. М.: Юрисг, 1995. С. 64.
25. Кассирер Эрнст. Философия символических форм // Культурология. XX век: Антология. М.: Юристъ, 1995. С. 138.
26. Манхейм К. О специфике культурно-социологического познания // Манхейм Карл. Избранное: Социология культуры. М. - СПб.: Университетская книга, 2000.

Статья поступила в научную редакцию «Философия» 15 ноября 2002 г.