



Проблема человека в западной философии



Проблема человека в западной философии

Сборник переводов с английского, немецкого,
французского

Составление и послесловие
П. С. Гуревича

Общая редакция
Ю. Н. Попова



Москва
«Прогресс»
1988

ББК 87.3
П 78

Редакционная коллегия: *Л. П. Буева, Б. Т. Григорьян, П. С. Гуревич (отв. ред.), Т. И. Ойзерман, В. В. Мшвениерадзе, И. Т. Фролов*
Ученый секретарь *Л. С. Арсеньева*

Редакторы *Н. Б. Игнатовская и Н. Л. Шестернина*

Редакция литературы по гуманитарным наукам

© Перевод на русский язык.
Послесловие — издательство
«Прогресс», 1988

**Опыт о человеке:
Введение в философию человеческой культуры**

ЧТО ТАКОЕ ЧЕЛОВЕК!

1. Кризис человеческого самопознания

1

Общепризнанно, что самопознание — высшая цель философского исследования. В любых спорах между различными философскими школами эта цель остается неизменной и неколебимой — есть, значит, у мысли Архимедова точка опоры, устойчивый и неподвижный центр. Даже самые скептические мыслители не отрицали возможность и необходимость самопознания. Скептики сомневались во всех принципах, касающихся природы вещей, но само это сомнение вело лишь к открытию новых и более надежных способов исследования. В истории философии скептицизм часто был всего лишь оборотной стороной принципиального *гуманизма*. Отрицая и разрушая объективную очевидность внешнего мира, скептик надеется обратить все мысли человека вспять — к его собственному человеческому бытию. Самопознание для него — первая предпосылка самореализации: чтобы обрести подлинную свободу, мы должны попытаться разорвать цепь, связывающую нас с внешним миром. «Важнее всего в мире, — писал Монтень, — умение быть самим собой».

Даже такой подход к проблеме, как метод интроспекции, не избавляет от скептических сомнений. Современная философия начинается с провозглашения принципа:

Ernst Cassirer. An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. London, 1945, p. 1—26.

очевидность нашего бытия недоступна, недостижима для нас. Однако успехи психологического познания расшатывают этот картезианский принцип. Общая тенденция современной мысли направлена к прямо противоположному полюсу. Мало кто из современных психологов принимает и рекомендует явно метод интроспекции: этот метод, как правило, считается очень ненадежным. Существует убеждение, что строго объективная бихевиористская позиция — единственно возможный подход к научной психологии. Однако последовательного и радикального бихевиоризма для этой цели недостаточно: он может предохранить нас от возможных методологических ошибок, но не в состоянии решить все проблемы человеческой психологии. Можно критиковать чисто интроспективную позицию, считая ее недостаточной, но нельзя запретить или просто игнорировать ее. Без интроспекции, без непосредственного знания чувств, эмоций, восприятий, мыслей, ощущений мы вообще не могли бы определить сферу человеческой психологии. Приходится признать, однако, что, следуя этим путем, мы никогда не придем к познанию человеческой природы во всей ее широте. Интроспекция открывает нам лишь малую часть человеческой жизни, которая доступна индивидуальному опыту: она не в состоянии охватить все поле человеческих феноменов. Ведь даже если мы соберем и скомбинируем все данные о человеке, мы все равно получим лишь бедную и фрагментарную — словно туловище без головы и ног — картину человеческой природы.

Аристотель считал, что все человеческое знание — это реализация основной тенденции человеческой природы — тенденции, проявляющейся в самых элементарных человеческих действиях и реакциях. Вся жизнь чувств определена и пропитана этой тенденцией.

«Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих, и больше всех зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию и обнаруживает много различий в вещах»¹.

Этот отрывок ярко характеризует отличие аристоте-

левской концепции знания от концепции Платона. Такой панегирик чувствам у Платона немислим: непреодолимая бездна отделяет у него жизнь чувств от жизни интеллекта. Знание и истина принадлежат сфере трансцендентного — области чистых и вечных идей. И Аристотель убежден, что один лишь акт чувственного восприятия не дает научного знания, но как биолог он отрицает Платонов разрыв между идеальным и эмпирическим мирами, пытаясь объяснить идеальный мир, мир знания в терминах жизни. Обеим сферам, по Аристотелю, присуща одинаковая непрерывная последовательность: как в природе, так и в познании высшие формы развиваются из низших. Чувственное восприятие, память, опыт, воображение и разум — все это включено в общую связь, элементы которой суть лишь различные стадии и выражения одной и той же основополагающей деятельности, которая достигает высшего совершенства у человека, но отчасти представлена у животных, а также и во всех формах органической жизни.

Приняв такую биологическую точку зрения, мы должны будем признать, что на первых стадиях человеческое познание направлено исключительно на внешний мир. Ведь все непосредственные потребности и практические интересы человека зависят от его природного окружения. Он не может жить, не приспособившись постоянно к условиям окружающего мира. Первые шаги интеллектуальной и культурной жизни человека можно представить как своего рода умственное приспособление к непосредственному окружению. Но по мере развития культуры выявляется и противоположная тенденция человеческой жизни. В самых ранних проблесках человеческого сознания мы находим уже интровертивную позицию, которая сопровождает и дополняет экстравертивную. Проследив дальнейшее развитие человеческой культуры из этих начал, мы увидим, как эта интровертивная точка зрения постепенно выходит на первый план. Естественная человеческая любознательность начинает менять направление. Этот процесс можно исследовать почти во всех формах культурной жизни человека. В первых мифологических объяснениях мироздания мы всегда обнаруживаем примитивную *антропологию* бок о бок с примитивной *космологией*. Вопрос о происхождении мира сложно переплетается с вопросом о происхождении человека. Религия не может покончить с этими первоначальными

мифологическими объяснениями — напротив, она сохраняет мифологическую космологию и антропологию, придавая им новую форму и глубину. Отныне самопознание не рассматривается как то, что имеет лишь теоретический интерес. Оно уже не просто предмет любознательных размышлений, а одна из основных обязанностей человека. Первыми выдвинули это требование великие религиозные мыслители. Во всех высших формах религиозной жизни максима «Познай самого себя» рассматривается как категорический императив, как высший моральный и религиозный закон. В этом императиве мы ощущаем как бы измену первоначальному естественному познавательному инстинкту, наблюдаем переоценку всех ценностей. В истории всех мировых религий — в иудаизме, буддизме, конфуцианстве и христианстве — очевидны последовательные шаги в этом направлении.

Тот же принцип осуществляется и в общей эволюции философской мысли. На самых ранних стадиях греческая философия занимается лишь физическим универсумом; космология решительно преобладает среди всех других областей философского исследования. Широта и глубина греческой мысли ярко проявляется в том, что почти каждый отдельный мыслитель — это в то же время и представитель нового *типа* мысли. Почти одновременно с милетскими физиологами Пифагор создает философию математики, в то же время как элеаты первыми осознают идеал логической философии. На границе между космологической и антропологической мыслью стоит Гераклит; хотя он и рассуждает как натурфилософ и принадлежит к числу «древних физиологов», он понимает уже, что проникнуть в тайну природы, не раскрыв тайну человека, невозможно. Мы должны погрузиться в саморефлексию, если хотим овладеть реальностью и понять ее значение. А потому философию Гераклита в целом можно охарактеризовать двумя словами — *ἑδίζησάμην ἐμεωτόφ* («Я исследовал самого себя») ². Хотя эта новая мыслительная тенденция и была присуща ранней греческой философии, она обрела зрелость лишь во времена Сократа. Так обстоит дело и с проблемой человека, в которой мы видим веху, отделяющую сократиков от досократовской мысли. Сократ никогда не нападает на своих предшественников и не критикует их теории. Он не стремится также ввести новое философское учение. Однако все прежние проблемы предстали у него в новом свете, ибо

были соотнесены с новым интеллектуальным центром. Проблемы греческой натурфилософии и метафизики вдруг померкли перед лицом новых проблем, поглотивших все внимание теоретиков. У Сократа нет особой теории природы и отдельной логической теории. Мы не находим у него даже и стройной, систематизированной этической теории — в том смысле, в каком она понималась в последующих этических системах. Остался только один вопрос: что есть человек? Сократ всегда отстаивал и защищал идеал объективной, абсолютной, универсальной истины. Но единственный универсум, который он признавал и который исследовал — это универсум человека. Его философия — если у него была философия — строго антропологична. В одном из Платоновых диалогов Сократ представлен в беседе со своим учеником Федром. Гуляя, они очутились за воротами Афин. Сократ пришел в восторг от красоты местности. Он восхищался пейзажем и превозносил его. Но Федр прервал Сократа, пораженный, что тот ведет себя как чужестранец, которому проводник показывает окрестности. «Ты что же, — спросил он Сократа, — не выходишь даже за городскую стену?» Сократ придал своему ответу символическое значение: «Извини меня, добрый мой друг, я ведь любознателен, а местности и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе»³.

Однако когда мы изучаем сократические диалоги Платона, мы не находим прямого решения новых проблем. Сократ дает нам детальный и скрупулезный анализ индивидуальных человеческих качеств и добродетелей. Он пытался выявить их природу и определить их — как благо, справедливость, умеренность, доблесть и т. д. Но он никогда не отваживался дать определение человека. Чем объясняется этот мнимый недостаток? Не идет ли он здесь осторожно окольным путем, намечая лишь общие очертания проблемы, но не проникая в ее глубины и реальную суть? Но ведь как раз здесь — больше чем где то ни было еще — мы должны помнить о сократовской иронии. Иначе говоря, именно отрицательный ответ Сократа проливает новый, неожиданный свет на существо вопроса и представляет нам его позитивное понимание проблемы человека. Мы не можем исследовать природу человека тем же путем, каким мы раскрываем природу физических вещей. Физические вещи можно описать в терминах их объективных свойств, тогда как человека

можно описать и определить только в терминах его сознания. Этот факт ставит совершенно новую проблему, которую нельзя решить с помощью обычных методов исследования. Эмпирическое наблюдение и логический анализ в том смысле, в каком эти термины использовались в досократовской философии, здесь обнаруживают свою неэффективность и неадекватность. Ибо только в нашем непосредственном общении с людьми мы можем достичь понимания человека. Мы должны действительно очутиться с человеком лицом к лицу, чтобы понять его. Следовательно, вовсе не новизна объективного содержания, а новизна самого мышления — его использования, его роли — составляет отличительную черту философии Сократа. Философия, которая до той поры понималась как интеллектуальный монолог, превратилась в диалог. Только с помощью диалогической или диалектической мысли можно было подойти к познанию человеческой природы. Прежде истина понималась только как готовая вещь, которая могла быть схвачена, усвоена посредством индивидуальных усилий мыслителя и без труда передана и сообщена другим. Однако Сократ уже не придерживался такой точки зрения. Нельзя, сказал Платон в «Республике», — внести истину в душу человека, как нельзя заставить видеть слепого от рождения. Истина по своей природе — дитя диалектической мысли. Прийти к ней можно только в постоянном сотрудничестве субъектов, во взаимном вопрошании и ответах. Она не походит, следовательно, на эмпирический объект — ее нужно понимать как продукт социального действия. Уже здесь налицо новый, хотя и непрямой ответ на вопрос «что такое человек». Человек оказывается существом, которое постоянно ищет самого себя, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условия своего существования. В этой перепроверке, в этой критической установке по отношению к собственной жизни и состоит реальная ценность этой жизни. «А без... испытания жизнь не в жизнь для человека», — говорит Сократ в «Апологии»⁴. Мы можем резюмировать мысль Сократа, сказав, что он определяет человека как такое существо, которое, получив разумный вопрос, может дать разумный ответ. Так понимается и знание, и мораль. Лишь благодаря этой основной способности — способности давать ответ самому себе и другим — человек и становится «ответственным» существом, моральным субъектом.

Этот первый ответ в известном смысле навсегда останется классическим. Проблема и метод Сократа никогда не могут быть забыты и стерты в памяти. Платоновой мыслью они были сохранены и наложили отпечаток⁵ на все дальнейшее развитие человеческой цивилизации. Вряд ли есть более верный и короткий путь для понимания глубокого единства и полной непрерывности древней философской традиции, чем сравнение этих первых стадий греческой философии с одним из позднейших и благороднейших итогов греко-романской культуры — книгой «К самому себе», написанной императором Марком Аврелием Антонином. Такое сравнение на первый взгляд может показаться натяжкой: Марк Аврелий не был ни оригинальным мыслителем, ни последователем строго логического метода. Сам он благодарил богов за то, что, отдав свое сердце философии, он не сделался ни философским писакой, ни нанизывателем силлогизмов⁶. Но и Сократ, и Марк Аврелий — оба были убеждены в том, что для раскрытия истинной природы или сущности человека мы должны удалить из его бытия все внешние или случайные черты.

«Ничто из того, что не принадлежит человеку, поскольку он человек, не может быть названо свойственным человеку. Все это не составляет требований человека, не предписывается природой человека, не является совершенством человеческой природы. Не в этом и цель человека, а следовательно, и завершение цели — благо. Ведь если бы, далее, что-нибудь из этого было свойственно человеку, но не могло бы быть свойственно ему пренебрежение и противодействие по отношению к этому, и не был бы достоин похвалы тот, кто стремится не нуждаться в этом... будь это благом, не мог бы быть хорошим человек, отказывающий себе в чем-нибудь подобном. На самом же деле человек тем лучше, чем полнее его отречение от этого, или чем легче он переносит лишение чего-нибудь такого»⁷.

Все, что приходит к человеку извне, ничтожно и пусто. Его сущность не зависит от внешних обстоятельств — она зависит исключительно от того, как он оценивает самого себя. Богатства, чины, общественные отличия, даже здоровье и интеллектуальные дары — все это становится безразличным (*adiaphoron*). Единственное, что имеет

значение — это тенденция, внутренняя установка души; только этот внутренний принцип и не должен быть нарушен. «То, что делает человека худшим, чем он есть, не делает худшей и его жизнь и не вредит ни внешней, ни внутренней стороне его существа»⁸.

Требование самовопрошания — это, следовательно, и у стоиков, как и у Сократа, привилегия человека и его основной долг⁹. Но этот долг понимается теперь и в более широком смысле: у него есть не только моральная, но также универсальная метафизическая основа. «Следует неустанно спрашивать себя вновь и вновь, какое отношение имею я к той части моего существа, которую я называю руководящим Разумом (to hēgemonikon)?¹⁰ Тот, кто живет в согласии с самим собой, со своим собственным внутренним демоном, живет в гармонии с вселенной-универсумом, ибо и строй вселенной и строй личности суть не что иное как различные проявления одного и того же общего фундаментального принципа. Человек доказал присущую ему способность к критической мысли, суждению, различению, поняв, что ведущая сторона в этом соотношении — «Я», а не Универсум. Я, единожды обретшее свою внутреннюю форму, сохраняет эту форму в неизменности и невозмутимости. «Шар, поскольку он существует, не может лишиться круглоты»¹¹. Таково, собственно говоря, последнее слово греческой философии,— слово, которое сызнова включает в себя и объясняет дух, изначально его породивший. Этот дух — дух суждения, различения Бытия и Небытия, истины и иллюзии, добра и зла. Сама жизнь неустойчива и переменчива, но истинная ценность жизни пребудет в вечном порядке, не допускающем перемен. И отнюдь не чувствами, но только силой нашего суждения мы можем постичь этот порядок. Сила суждения — основная сила человека, общий источник истины и морали. Ибо только в этом человек целиком зависит от самого себя, здесь он свободен, автономен, самодостаточен¹². «... Не разбрасывайся, не суетись,— говорил Марк Аврелий,— но будь свободным и смотри на вещи как муж, гражданин, смертный... Вещи не касаются души, но пребывают в покое вне ее; причины жалоб коренятся в одном лишь внутреннем убеждении... Все то, что ты видишь, подлежит изменению и вскоре исчезнет. Размышляй постоянно и о том, скольких изменений ты уже был свидетелем. Мир — изменение, жизнь — убеждение»¹³.

Величайшая заслуга стоической концепции человека состоит в том, что эта концепция дала человеку одновременно и глубокое чувство гармонии с природой, и чувство моральной независимости от нее. В сознании философа-стойка между этими утверждениями нет противоречия — они соотнесены друг с другом. Человек чувствовал себя в полном равновесии с мирозданием и знал, что никакая внешняя сила не может нарушить это равновесие. Таков двойственный характер этой стоической «невозмутимости» (*ataraxia*). Стоическая теория оказалась одной из самых действенных сил древней культуры. Однако она сама вызвала к жизни новую, дотоле неизвестную силу. Конфликт с этой новой силой до оснований потряс классический идеал человека. Стоическая и христианская теории человека вовсе не обязательно враждебны друг другу. В истории идей они зачастую взаимодействовали, и мы нередко наблюдаем их тесную связь в сознании одного и то же мыслителя. Тем не менее всегда остается один пункт, в котором антагонизм между христианским и стоическим идеалом оказывается неустранимым. Признание абсолютной независимости, в которой стойки видят главное достоинство человека, трактуется в христианской доктрине как его основной порок и ошибка. Человек не обретет спасения, пока он будет упорствовать в этой ошибке. Борьба между этими враждебными позициями шла многие века; сила этой борьбы чувствуется и в начале новой эпохи — в период Возрождения, и в XVII веке¹⁴.

В этом проявляется одна из характернейших черт антропологической философии: в этой философии, в отличие от других областей философского исследования, мы не видим медленного непрерывного развития общих идей. Конечно, в истории логики, метафизики и философии природы мы также находим острейшие противоречия. Эта история может быть описана в гегелевских терминах как диалектический процесс, в котором за каждым тезисом идет антитезис, — и тем не менее здесь существует внутреннее постоянство, ясный логический порядок, связывающий различные стадии этого диалектического процесса. Антропологическая философия имеет совсем другую природу. В стремлении понять ее реальную значимость мы должны прибегнуть не к эпически описательной, а к драматической манере повествования, ибо здесь перед нами не мирное развитие понятий или теорий, но столк-

новение борющихся сил. История антропологической философии полна глубочайших человеческих страстей и эмоций. Эта философия касается не только теоретических проблем, сколь угодно широких — здесь вся человеческая судьба в напряженном ожидании последнего суда.

Все эти проблемы нашли наиболее яркое выражение у Августина. Августин стоит на грани двух эпох. Он жил в IV веке новой эры и был воспитан в традиции греческой философии и, в частности, неоплатонизма, наложившего отпечаток на всю его философию. С другой стороны, однако, Августин — родоначальник средневековой мысли, основоположник средневековой философии и христианской догматики. Его «Исповедь» дает возможность проследить за каждым шагом на пути от греческой философии к христианскому откровению. Согласно Августину, вся дохристианская философия была подвержена одной ошибке и заражена одной и той же ересью: она превозносила власть разума как высшую силу человека. Но то, что сам разум — одна из наиболее сомнительных и неопределенных вещей в мире, человеку не надо знать, покуда он не просвещен особым божественным откровением. Разум не может указать нам путь к ясности, истине и мудрости, ибо значение его темно, а происхождение таинственно, и тайна эта постижима лишь христианским откровением. Разум у Августина имеет не простую и единую, а скорее двоякую и составную природу. Человек был создан по образу божью, и в своем первоначальном состоянии — в том, в котором он вышел из божественных рук, он был равен своему прототипу. Но все это было им утрачено после грехопадения Адама. С этого момента вся первоначальная мощь разума померкла. А сам по себе, наедине с собой и своими собственными возможностями он не способен найти путь назад, перестроить себя своими силами и вернуться к своей изначально чистой сущности. Если бы подобный возврат и был возможен, то лишь сверхъестественным образом — с помощью божественной благодати. Такова новая антропология, как она понимается Августином и утверждается во всех великих системах средневековой мысли. Даже Фома Аквинский, ученик Аристотеля, обратившийся вновь к источникам древнегреческой философской мысли, не рискнул отклониться от этой фундаментальной догмы. Признавая за человеческим разумом гораздо большую власть, чем Августин, он был, однако, убежден, что

правильно использовать свой разум человек может только благодаря божественному руководству и озарению. Тем самым мы приходим к полному отрицанию всех ценностей, отстаиваемых в греческой философии. То, что казалось высшей привилегией человека, приобрело вид опасного искушения; то, что питало его гордость, стало его величайшим унижением. Стоическое предписание: человек должен повиноваться своему внутреннему принципу, чтить этого «демона» внутри себя — стало рассматриваться как опасное идолопоклонничество.

Вряд ли целесообразно дальше описывать здесь черты этой новой антропологии, анализировать ее основные мотивы и проследивать ее развитие. Ведь чтобы понять ее общий смысл, мы можем избрать другой, более короткий путь. В начале нового времени появился мыслитель, придавший этой антропологии новые силы и блеск. В произведениях Паскаля она находит свое последнее и, быть может, наиболее впечатляющее выражение. Паскаль, как никто другой, был подготовлен к решению этой задачи. Он обладал несравненным даром освещать наиболее темные вопросы и собирать в единое целое сложные и рассеянные системы мысли. Нет, кажется, ничего неподвластного остроте его мысли и ясности стиля. Он соединил в себе преимущества современной литературы и философствования, но использовал их как средство борьбы против современного духа — духа Декарта и его философии. На первый взгляд кажется, будто Паскаль принимает все предпосылки картезианства и современной ему науки. Он соглашается с тем, что нет ничего в природе, что неподвластно научному разуму, как нет ничего, неподвластного геометрии. Это поистине странное событие в истории идей: один из величайших и самых глубоких геометров стал запоздалым рыцарем средневековой философской антропологии. В шестнадцать лет Паскаль написал трактат о конических сечениях, открывший новое и чрезвычайно плодотворное поле геометрических исследований. Но он был не только великий геометр, но и философ; а в качестве философа он был не просто погружен в геометрические проблемы, но также стремился понять подлинное применение, содержание и границы геометрии. Он полагал, что существует фундаментальное различие между «геометрической мыслью» и «мыслью пронизательной и утонченной». Геометрическая мысль наиболее совершенна в исследовании тех предметов, ко-

которые доступны строгому анализу, то есть могут быть расчленены на первичные составляющие элементы¹⁵. Она исходит из некоторых аксиом и выводит из них следствия, истинность которых может быть доказана универсальными логическими правилами. Преимущество такого мышления состоит в ясности его принципов и необходимости его дедуктивных выводов. Однако не все предметы можно трактовать подобным образом. Существуют вещи, которые не поддаются какому бы то ни было логическому анализу из-за своей хрупкости и бесконечного разнообразия. И если в мире есть нечто такое, что в первую очередь должно быть отнесено к таким вещам, то это как раз человеческое сознание. Именно природе человека присущи богатство и утонченность, разнообразие и непостоянство. Следовательно, математика никогда не сможет стать инструментом истинного учения о человеке, философской антропологии. Смешно было бы говорить о человеке как о геометрическом постулате. Строить моральную философию в терминах геометрической системы — *Ethica more geometrico demonstrata* — это, с точки зрения Паскаля, абсурд, философская фантазия. Но и традиционная логика и метафизика также не способны понять и решить загадку человека. Ведь их первый и высший закон — это закон противоречия. А рациональное, логическое и метафизическое мышление в состоянии понимать только такие объекты, которые свободны от противоречий, устойчивы по своей природе, истинны. Как раз такой однородности мы никогда не встречаем у человека. Философу непозволительно конструировать искусственного человека — он должен описывать человека таким, каков он есть. Все так называемые определения человека — это лишь легковесные спекуляции, если они не основываются на опыте и не подтверждаются им. Нет другого способа понять человека, кроме изучения его жизни и поведения. Однако то, что мы при этом обнаружим, не может быть описано одной-единственной простой формулой. Неизбежный момент человеческого существования — противоречие. У человека нет «природы» — простого или однородного бытия. Он причудливая смесь бытия и небытия; его место — между этими двумя полюсами.

Таким образом, единственно возможный подход к тайне человеческой природы — это подход религиозный. Религия показывает нам, что человек двойствен — одно дело человек до грехопадения, другое — после. Человек был опре-

делен к высшей цели, но утратил это предназначение. Грехопадение лишило его силы, извратило разум и волю. И потому классическая максима «Познай самого себя» в философском смысле — смысле Сократа, Эпиктета или Марка Аврелия — не только малодейственна, но ложна и ошибочна. Человек не может доверять себе и читать в себе. Он сам должен молчать, чтобы слышать высший глас, глас истины. «Что станет с тобой тогда, о человек, когда ты естественным разумом обнаружишь свое действительное положение?.. Знай же, обуянный гордыней, что и сам ты — сплошной парадокс. Смири себя, немощный разум, умолкни, неразумная природа, помни, что человек бесконечно превосходит человека, и услышь от творца своего о своем действительном положении, тебе покамест неведомом. Слушай Бога»¹⁶.

Все это еще никоим образом не теоретическое решение проблемы человека. Религия и не может дать такого решения. Противники религии всегда обвиняли ее в темноте и непонятности. Однако эта хула становится высшей похвалой, как только мы рассмотрим подлинную цель религии. Религия не может быть ясной и рациональной. То, о чем она повествует, — темная и мрачная история человеческого грехопадения. Рациональное объяснение этого факта невозможно. Мы не можем объяснить человеческий грех, так как это не продукт или необходимое следствие какой-нибудь естественной причины. Точно так же мы не можем объяснить человеческое спасение, ибо спасение это зависит от непостижимого акта божественной милости: оно свободно даруется и свободно отнимается, и никаким человеческим поступком или достоинством заслужить его невозможно. Следовательно, религия и не претендует на прояснение тайн человека. Она подтверждает и углубляет эту тайну. Бог, о котором она говорит, — Это *Deus absconditus*, сокровенный Бог. Следовательно, и его образ — человек — не может не быть таинственным. Таким образом, и человек — *homo absconditus*. Религия это не «теория» Бога, человека и их взаимных отношений. Единственный ответ, который мы можем получить от религии, — что такова уж воля Бога — скрывать себя. «Итак, поскольку бытие Божие сокрыто от человека, любая религия, которая не говорит, что Бог сокровенен, не истинна, а любая религия, которая не находит доводов в защиту этого, лишена поучительности. В нашей религии все это есть: *Vere tu es Deus absconditus...*»¹⁷

Ибо природа такова, что она всюду указывает на утрату Бога — и в человеке и вне его»¹⁸. Религия, следовательно, это своего рода логика абсурда — так только и можно схватить абсурдность, внутреннюю противоречивость, химерическое бытие человека. «Конечно, ничто не может поразить нас сильнее, чем это учение; и однако же без этой тайны, самой непостижимой из всех, мы непонятны самим себе. В этой бездне узлом стягиваются и вращаются все наши обстоятельства, так что человек в большей мере непостижим без этой тайны, чем эта тайна непостижима для человека»¹⁹.

3

Пример Паскаля показывает нам, что и в начале нового времени старые проблемы дают о себе знать во всей своей силе. Даже после появления декартова «Рассуждения о методе» мысль борется с теми же самыми трудностями, она колеблется между двумя совершенно несовместимыми решениями. Между тем началось медленное интеллектуальное развитие, в ходе которого вопрос «что есть человек» изменил свою форму и вновь возник уже на более высоком уровне. Здесь важно не столько открытие новых фактов, сколько появление новых мыслительных средств. Теперь заявил о себе научный дух нового времени. Отныне осуществляется новый поиск общей теории человека, основанной на эмпирических наблюдениях и общих логических принципах. Первым постулатом этого нового духа было устранение всех искусственных барьеров, которыми человеческий мир прежде был отделен от всей остальной природы. Для того, чтобы понять человеческий порядок вещей, мы должны начать с изучения космического порядка. И этот космический порядок предстает теперь в совершенно новом свете. Новая космология, гелиоцентрическая система, введенная трудами Коперника, — это единственная прочная научная основа новой *антропологии*.

Ни классическая метафизика, ни средневековая религия и теология не были готовы к решению этой задачи. Оба эти типа учений, столь различные по методам и целям, основаны на общем принципе: они трактуют все-ленную как иерархический порядок, в котором человек занимает высшее место. И в стоической философии, и в христианской теологии человек описывался как венец все-

ленной. Оба учения настаивают на существовании провидения, властвующего над миром и судьбой человека. Эта предпосылка — одна из основных предпосылок стоической и христианской мысли²⁰. Все это вдруг было поставлено под вопрос новой космологией. Претензия человека на то, чтобы быть центром вселенной, потеряла основания. Человек помещен в бесконечном пространстве, в котором его бытие кажется одинокой и исчезающе малой точкой. Он окружен немой вселенной, миром, который безмолвно безразличен к его религиозным чувствам и глубочайшим моральным запросам.

Вполне понятно, и даже неизбежно, что первая реакция на эту новую концепцию мира могла быть только отрицательной: сомнение и страх. Даже величайшие мыслители не были свободны от этих чувств. «Вечное безмолвие этих бесконечных пространств страшит меня», — говорил Паскаль²¹. Коперниковская система стала одним из самых мощных орудий философского агностицизма и скептицизма, которые развились в XVII веке. В своей критике человеческого разума Монтень использовал все хорошо известные традиционные аргументы греческого скептицизма. Но он использовал и новое оружие, которое в его руках доказало свою огромную силу и первостепенную важность. Ничто не может так унижить нас и нанести столь чувствительный урон гордости человеческого разума, как беспристрастный взгляд на физический универсум. «Пусть он (человек. — *прим. перев.*), — говорит Монтень в знаменитом отрывке из «Апологии Раймунда Сабундского», — покажет мне с помощью своего разума, на чем покоятся те огромные преимущества, которые он приписывает себе. Кто уверил человека, что это изумительное движение небосвода, этот вечный свет, льющийся из величественно вращающихся над его головой светил, этот грозный ропот безбрежного моря, — что все это сотворено и существует столько веков только для него, для его удобства и к его услугам? Не смешно ли, что это ничтожное и жалкое создание, которое не в силах управлять собой и предоставлено ударам всех случайностей, объявляет себя властелином и владыкой вселенной, даже маленькой частицы которой оно не в силах познать, не то что повелевать ей!»²².

Человек всегда склонен рассматривать свое ближайшее окружение как центр мироздания и превращать свою отдельную частную жизнь в образец для всей вселенной.

Но он должен отбросить эту напрасную претензию, этот жалкий провинциальный путь мышления и суждения.

«Когда виноградники в наших селениях побивает мороз, приходский священник тотчас же заключает, что кара божья низошла на весь род человеческий... Кто же, видя наши распри со своими соплеменниками, не воскликнет: «Мировая машина разладилась и близок судный день!...» Однако лишь тот, кто мог представить в фантастической картине великий образ нашей матери-природы, во всем ее величии и блеске, кто усматривал в ее лице столь значительные и постоянные изменения, кто наблюдал себя в этом портрете, да собственно и не себя одного, а целое царство (словно легкий штрих на общем фоне) — лишь тот сможет оценить вещи сообразно с их истинной ценностью и величием»²³.

Слова Монтеня дают нам ключ ко всему последующему развитию современной теории человека. Современная философия и наука должны были принять вызов, содержащийся в этих словах. Им пришлось доказывать, что новая космология вовсе не преуменьшает силу человеческого разума, а, напротив, упрочивает и подтверждает ее. Так возникла задача соединить усилия метафизических систем XVI и XVII столетий. Эти системы избирают различные пути, но направляются к общей цели. Они как бы стремятся обернуть в новой космологии явное зло во благо. Джордано Бруно был первым мыслителем, вступившим на эту тропу, которая в определенном смысле стала дорогой всей современной метафизики. Для философии Джордано Бруно характерно как раз то, что термин «бесконечность» меняет здесь свое значение. Для классической греческой мысли бесконечность — чисто негативное понятие: бесконечность бессвязна и недетерминирована; она лишена границы и формы, а значит, и недоступна для человеческого разума, который обитает в области форм и ничего, кроме форм, постичь не может. В этом смысле конечное и бесконечное, περας и απείρον упоминаемые в платоновом «Филебе», — это два фундаментальных принципа, необходимо противостоящих друг другу. В учении Бруно бесконечность больше не означает отрицание или ограничения; напротив, она означает неизмеримое и неисчислимое богатство реальности и неограниченную силу человеческого интеллекта. Именно так Бруно понимает и истолковывает учение Коперника. Это учение, согласно Бруно, было первым и решающим шагом к само-

освобождению человека. Человек не живет отныне в мире как узник, заточенный в стенах конечного физического универсума. Он способен пересекать пространства, прорываться через все воображаемые границы небесных сфер, которые были воздвигнуты ложной метафизикой и космологией²⁴. Бесконечный универсум не полагает границ человеческому разуму — напротив, он побуждает разум к движению. Человеческий интеллект осознает собственную бесконечность, соразмеряя свои силы с бесконечным универсумом.

Все это выражено в произведениях Бруно поэтическим, а не научным языком. Новый мир современной науки, математическая теория природы остались неизвестными Бруно. Он поэтому не смог пройти этим путем до логического конца. Для преодоления интеллектуального кризиса, вызванного открытием Коперника, потребовались совместные усилия всех метафизиков и ученых XVII века. Каждый великий мыслитель — Галилей, Декарт, Лейбниц, Спиноза — внес свой вклад в решение этой проблемы. Галилей утверждал, что в области математики достигается высший доступный для человека уровень познания, равноценный божественному познанию. Конечно, дело не только в том, что божественный разум знает и понимает бесконечно большее число математических истин, чем человеческий: с точки зрения объективной достоверности лишь немногие истины, познанные человеческим умом, столь же совершенны, сколь у Бога²⁵. Декарт начал с универсального сомнения, которое, казалось, заключает человека в границы его сознания. Казалось, здесь нет дороги за пределы магического круга — нет пути к реальности. Но даже здесь идея бесконечности оказывается лишь инструментом для опровержения универсального сомнения. С помощью этого понятия мы только и можем доказать реальность Бога, а косвенно также и реальность материального мира. Сочетая это метафизическое доказательство с новым научным доказательством, Лейбниц открыл новый инструмент математической мысли — исчисление бесконечно малых. Согласно правилам этого исчисления физический универсум становится умопостижимым: законы природы представляются отныне частными случаями общих законов разума. Но именно Спиноза осмелился сделать последний и решающий шаг в этой математической теории мира и человеческого духа. Спиноза построил новую этику, теорию

страстей и аффектов, математическую теорию нравственного мира. Только посредством такой теории, утверждал он, мы можем достигнуть нашей цели — «философии человека», антропологической философии, свободной от ошибок и предрассудков узко антропоцентрических систем. Такова общая тема, которая в различных формах пронизывает все важнейшие метафизические системы XVII века. Таково рационалистическое решение проблемы человека. Математический разум есть связь между человеком и универсумом; он позволяет нам свободно переходить от одного к другому. Математический разум — ключ к истинному пониманию космического и морального порядка.

4

В 1754 году Дени Дидро опубликовал серию афоризмов, озаглавленных «Мысли к истолкованию природы». В этом эссе он заявил, что приоритет математики в сфере науки уже не является более неоспоримым. Математика, утверждал он, достигла столь высокой степени совершенства, что дальнейший прогресс невозможен; следовательно, математика должна остаться неизменной.

«Мы приблизились ко времени великой революции в науках. Принимая во внимание склонность умов к вопросам морали, изящной словесности, естественной истории, экспериментальной физики, я решился бы даже утверждать, что не пройдет ста лет, как нельзя будет назвать трех крупных геометров в Европе. Эта наука остановится на том уровне, на который ее подняли Бернулли, Эйлеры, Мопертюи, Клеро, Фонтены, Д'Аламберы и Лагранжи. Они как бы воздвигли Геркулесовы столпы. Дальше идти некуда»²⁶.

Дидро — один из виднейших представителей философии Просвещения. В качестве издателя «Энциклопедии» он находился в самом центре всех крупных интеллектуальных движений своего времени. Никто не имел столь ясных взглядов на общее развитие научного знания; никто другой так остро не чувствовал все основные тенденции XVIII века. Тем более характерно и примечательно, что, представляя все идеалы Просвещения, Дидро начал сомневаться в абсолютной правоте этих идеалов. Он ожидал возникновения новой формы науки — науки более конкретной, основанной скорее на наблюдении фактов, чем

на утверждении общих принципов. Согласно Дидро, мы слишком переоценили наши логические и рациональные методы. Мы знаем, как сравнивать, организовывать, систематизировать познанные факты, но мы не развивали те методы, с помощью которых можно было бы открывать новые факты. Мы заблуждаемся, полагая, что человек, не способный сосчитать свой капитал, находится в том же положении, что и тот, кто вообще его не имеет. Но близится время, когда мы преодолеем этот предрассудок и поднимемся на новую, самую высокую вершину в истории естественных наук.

Сбылось ли пророчество Дидро? Подтвердило ли развитие научных идей в XIX веке его точку зрения? В одном отношении, конечно, его ошибка очевидна. Его предсказание, что математическая мысль остановится, что великие математики XVIII века воздвигли Геркулесовы столпы, полностью доказало свою ложность. К плеяде математиков XVIII века мы теперь должны прибавить имена Гаусса, Римана, Вейерштрасса, Пуанкаре. Всюду в науке XIX века мы встречаемся с триумфальным шествием новых математических идей и понятий. И тем не менее предсказание Дидро содержало элемент истины. Ведь инновации в интеллектуальной структуре XIX века заняли то место, которое в научной иерархии занимала математическая мысль. Начали появляться новые силы. Биологическая мысль взяла верх над математической. В первой половине XIX века работали еще такие метафизики, как Герbart, и такие психологи, как Г. Т. Фехнер, которые лелеяли надежду основать математическую психологию. Но эти проекты быстро исчезли после появления книги Дарвина «Происхождение видов». С этих пор подлинная сущность антропологической философии определилась раз и навсегда. После неисчислимых бесплодных попыток построения философии человека она обрела, наконец, твердое основание. Мы не чувствуем больше потребности предаваться спекуляциям, ибо мы вообще не стремимся теперь дать общее определение природы или сущности человека. Наша задача заключается в сборе эмпирических данных, которые щедро предоставляет в наше распоряжение общая теория эволюции.

Это убеждение разделяли ученые и философы XIX века. Но гораздо большее значение для общей истории идей и для развития философской мысли имели не эмпирические факты эволюции, а теоретическая *интерпретация*

этих фактов. Точный смысл этой интерпретации определялся не самой эмпирической очевидностью, а скорее некоторыми метафизическими принципами. Редко признаваемая явно, эта метафизическая форма эволюционного мышления была скрытой движущей силой. Теория эволюции в общем философском смысле вовсе не является недавним изобретением. Свое классическое выражение она обрела в психологии Аристотеля и в его общем воззрении на органическую жизнь. Характерное и фундаментальное различие между аристотелевской и современной версиями теории эволюции состояло в том, что Аристотель дал ее формальную, а современные исследователи — материальную интерпретацию. Аристотель был убежден, что для понимания общего плана природы, происхождения жизни низшие формы должны быть истолкованы в свете высших. В его метафизике, в его определении души как «первой актуализации естественного тела, потенциально имеющего жизнь», органическая жизнь понимается и интерпретируется в терминах человеческой жизни. Целесообразность человеческой жизни проецируется на всю область феноменов природы. В современной теории этот порядок перевернут. Аристотелевские конечные причины характеризуются только как *asylum ignorantiae* (прибежище невежд). Одной из главных целей книги Дарвина было освобождение современной мысли от этой иллюзии конечных причин. Мы должны стремиться понять структуру органической природы, исходя только из материальных причин — иначе мы вообще не сможем ее понять. Но материальные причины, согласно аристотелевской терминологии, суть «случайные» причины. Аристотель настойчиво подчеркивал невозможность понимания феномена жизни с помощью случайных причин. Современная теория приняла этот вызов. После многих бесплодных попыток в прошлом современные мыслители полагают, что им удалось понять органическую жизнь как результат простой случайности. Случайных изменений, которые происходят в жизни каждого организма, вполне достаточно для объяснения последовательной трансформации, которая ведет нас от простейших форм жизни к высшим и наиболее сложным формам. Одно из самых ярких выражений этой точки зрения мы находим у самого Дарвина, который обычно был столь сдержан во всем, что касалось его философских идей. «Согласно взглядам, которых я придерживаюсь как в этой, так и в других своих работах,

не только различные домашние расы, но и самые разнообразные роды и отряды одного и того же обширного класса, например, млекопитающие, птицы, пресмыкающиеся и рыбы, происходят от одного общего предка, и мы должны допустить, что все огромные различия между этими формами первоначально явились результатом простой изменчивости. Взглянув на вопрос с такой точки зрения, можно онеметь от изумления. Но наше изумление должно уменьшиться, когда мы подумаем, что почти у безграничного числа существ в течение почти необъятного срока вся организация часто становилась в той или иной степени пластичной и что каждое слабое отклонение в строении, которое при крайне сложных условиях существования было почему-либо вредно, беспощадно уничтожалось. А продолжительное накопление благотворных вариаций должно было неизбежно привести к возникновению столь разнообразных, так прекрасно приспособленных к разным целям и так превосходно координированных структур, как те, какие мы видим у окружающих нас животных и растений. Поэтому я говорил об отборе как о высшей силе независимо от того, применяет ли его человек для образования домашних пород или же природа для образования видов... Если бы зодчий построил величественное и удобное здание, не употребляя отесанных камней, а выбирая из обломков у подошвы обрыва клинообразные камни — для сводов, длинные — для перекладин и плоские — для крыши, мы восхитились бы его искусством и приписали бы ему верховную роль. Обломки же камня, хотя и необходимые для архитектора, стоят к возводимому им зданию в таком же отношении, в каком флуктуативные изменения органических существ стоят к разнообразным и вызывающим восхищение структурам, которые в конце концов приобретаются их измененными потомками»²⁷.

Однако для того, чтобы подлинная антропологическая философия могла развиваться, оставалось сделать еще один и, быть может, наиболее важный шаг. Теория эволюции уничтожила произвольные границы между различными формами органической жизни. Нет отдельных видов — есть лишь один сплошной и непрерывный поток жизни. Но можем ли мы применить тот же самый принцип к человеческой жизни и к человеческой культуре? Подчинен ли культурный мир, подобно органическому миру, случайным изменениям? Не обладает ли он опреде-

ленной и несомненной телеологической структурой? Тем самым новые проблемы встали перед теми философами, чьим исходным пунктом была общая теория эволюции. Им пришлось доказывать, что мир культуры, мир человеческой цивилизации сводим к небольшому числу причин, общих как для физических, так и для духовных феноменов. Именно таким был новый тип философии культуры, введенный Ипполитом Тэном в его «Философии искусства» и «Истории английской литературы». «Здесь, как и везде,— говорил Тэн,— перед нами лишь проблема механики; общий эффект — результат, целиком зависящий от силы и направления действия производящих причин... Средства записи в моральных и физических науках различаются, однако, поскольку предмет остается тем же самым — это силы, величины, тяготения,— постольку мы можем сказать, что в обоих случаях конечный результат получен одним и тем же методом»²⁸.

И наша физическая, и наша культурная жизнь замкнута одним и тем же железным кольцом необходимости. В своих чувствах, склонностях, идеях, мыслях, в создании произведений искусства человек никогда не выйдет за пределы этого магического круга. Мы можем рассматривать человека как животное высшего вида, которое производит философию и поэзию точно так же, как шелковичные черви производят свои коконы, а пчелы строят свои соты. В предисловии к своему огромному труду «Происхождение современной Франции» Тэн констатирует, что он собирается рассматривать превращения Франции в результате Французской революции, как если бы это были «превращения насекомого».

Но здесь возникает другой вопрос. Можем ли мы удовольствоваться чисто эмпирическим исчислением различных импульсов, которые мы находим в человеческой природе? Ведь реальное научное значение эти импульсы будут иметь, только если их классифицировать и систематизировать. Очевидно, что не все они принадлежат одному уровню. Мы должны предположить, что имеют определенную структуру — и первая, наиболее важная задача нашей психологии и теории культуры состоит в том, чтобы обнаружить эту структуру. В сложном устройстве человеческой жизни мы должны отыскать скрытую движущую силу, которая приводит в движение весь механизм наших мыслей и воли. Главная цель всех этих теорий состояла в том, чтобы доказать единство и однородность

человеческой природы. Но если мы исследуем объяснения, которые стремились построить творцы этих теорий, то единство человеческой природы покажется крайне сомнительным. Каждый философ полагает, что он нашел эту скрытую пружину, главную силу, — *l'idée maîtresse* — руководящую идею, как сказал бы Тэн. Однако в выборе такой руководящей идеи эти объяснения сильно отличаются друг от друга и противоречат одно другому. Каждый отдельный мыслитель дает нам свою собственную картину человеческой природы. Всех этих философов можно назвать убежденными эмпириками: они хотят показать нам факты и ничего кроме фактов. Но их интерпретация эмпирической очевидности с самого начала содержит произвольные допущения — и эта произвольность становится все более очевидной по мере того, как теория развивается и приобретает более разработанную и утонченную форму. Ницше провозглашал волю к власти, Фрейд подчеркивал роль сексуального инстинкта, Маркс возводил на пьедестал экономический инстинкт. Каждая теория становилась прокрустовым ложем, на котором эмпирические факты подгонялись под заданный образец.

Вследствие всего этого современная теория человека потеряла свой идейный стержень, а взамен мы получили полную анархию мысли. И в прежние времена бывала, конечно, разногласия мнений и теорий относительно этих проблем. Но оставалась, по крайней мере, общая ориентация, точка отсчета, референциальная рамка, с которой могли быть соотнесены все индивидуальные различия. Метафизика, теология, математика и биология последовательно принимали на себя руководство размышлениями о проблеме человека и определяли общую линию исследования. Реальный кризис этой проблемы дал себя знать теперь, когда такой главной силы, способной направлять все индивидуальные устремления, больше не существует. Важнейшая роль этой проблемы продолжала чувствоваться в различных отраслях познания и исследования. Но признанного авторитета, к которому можно было бы обращаться, более не существовало. Теологи, ученые, политики, социологи, биологи, психологи, этнографы, экономисты — все подходило к проблеме со своей точки зрения. Невозможно было соединить и унифицировать все эти частные аспекты и перспективы. Даже внутри специальных областей знания не было общепринятого научного принципа. Личный фактор выходил на первый

план, и темперамент отдельного писателя начинал играть решающую роль. *Trahit sua quemque voluptas*: в конечном счете каждый автор руководствовался собственной концепцией и оценкой человеческой жизни.

Несомненно, что такой антагонизм идей — не только серьезная теоретическая проблема, но и надвигающаяся угроза всей нашей этической и культурной жизни. В современной философской мысли Макс Шелер первым обнаружил и обозначил эту опасность. «Никогда еще в человеческом познании, — заявил Шелер, — человек не был более проблематичным для самого себя, чем в наши дни. У нас есть научная, философская и теологическая антропология, каждая из которых ничего не знает о других. Мы, следовательно, не обладаем более никакой ясной и устойчивой идеей человека. Возрастающее число частных наук, занятых изучением человека, скорее путает и затемняет, нежели освещает наше понятие человека»²⁹.

Такова странная ситуация, в которой находится современная философия. Никогда ранее не было таких благоприятных возможностей познания, таких разнообразных источников наших знаний о человеке. Психология, этнография, антропология и история собрали поразительно богатую и постоянно растущую массу фактов. Наш технический инструментарий для наблюдений и экспериментирования чрезвычайно вырос, а наш анализ становится все более утонченным и проницательным. Но все же мы не имеем пока еще метода для упорядочения и организации материала. В сравнении с нашим сегодняшним богатством прошлое может показаться весьма бедным. Но богатство фактов — еще не богатство мыслей. Не найдя ариадниной нити, ведущей нас из этого лабиринта, мы не сможем понять общие черты человеческой культуры; мы потеряемся в массе бессвязных и разрозненных данных, лишенных концептуального единства.

II. Символ — ключ к природе человека

Биолог Иоганнес фон Икскюль написал книгу, в которой подверг критическому пересмотру принципы биологии. Биология, согласно Икскюлю, — это наука, которая должна развиваться с помощью обычных эмпирических методов — наблюдения и эксперимента. Однако биологическое мышление отлично по своему типу от физического и химического. Икскюль — решительный сторонник витализма,

он отстаивает принцип автономии жизни. Жизнь есть высшая и самодостаточная реальность, она не может быть описана и объяснена в терминах физики или химии. С этих позиций Иксюль разворачивает новую общую схему биологических исследований. В качестве философа он придерживается идеалистических или феноменалистических позиций, но его феноменализм основывается не на метафизических или эпистемологических, а скорее на эмпирических принципах. Считать, что существует некая абсолютная вещная реальность, одинаковая для всех живых существ, подчеркивает он, значит впасть в наивный догматизм. Реальность не едина и не однородна, а, напротив, чрезвычайно разнообразна: в ней столь же много различных схем и образцов, сколь и разных организмов. Каждый организм это как бы монада. У него есть свой собственный мир, поскольку имеется свой собственный опыт. Явления, которые мы обнаруживаем в жизни некоторых биологических видов, не могут быть перенесены ни в какой другой вид. Опыт — а значит, и реальность — каждого из двух различных организмов несоизмеримы друг с другом. В мире мух, писал Иксюль, мы найдем только «мушиные вещи», а в мире морских ежей — только «ежиные».

Исходя из этих общих предпосылок, Иксюль развивает очень остроумную и оригинальную схему биологического мира. Стремясь избежать любых психологических интерпретаций, он следует целиком объективному или поведенческому методу. Ключ к жизни животного могут дать нам, полагает он, только факты сравнительной анатомии. Если мы знаем анатомическую структуру животного вида, то мы располагаем всеми необходимыми данными для реконструкции его видового опыта. Тщательное изучение телесной структуры животного, числа, качества и распределения различных органов чувств, строения нервной системы дают нам совершенный образ внутреннего и внешнего мира организма. Иксюль начинает с изучения низших организмов и распространяет их последовательно на все формы органической жизни. В некотором смысле он отказывается от деления на низшие и высшие формы жизни. Жизнь совершенна всюду — она одинакова и в малом, и в великом. Каждый организм, даже низший, не только в неопределенном смысле адаптирован (*angepasst*), но и целиком приспособлен (*eingepasst*) к своему окружению. Сообразно с его анатомической структурой он обладает системой рецепторов (*Merknetz*) и системой эффекторов (*Wirk-*

netz). Без кооперирования и уравнивания этих двух систем организм не может выжить. Система рецепторов, посредством которой биологические виды получают внешние стимулы, и система эффекторов, через которую они реагируют на эти стимулы, всегда тесно переплетаются. Они образуют звенья единой цепи, которую Икскюль называет *функциональным кругом* (Funktionskreis) животного³⁰.

Я не могу здесь вступать в дискуссию о биологических принципах Икскюля: к его понятиям и терминологии я обратился только для того, чтобы поставить общий вопрос. Можно ли воспользоваться схемой Икскюля для описания и характеристики *человеческого мира*? Представляется очевидным, что этот мир формируется по тем же самым биологическим правилам, которые управляют жизнью других организмов. Однако в человеческом мире мы находим и новые особенности, которые составляют отличительную черту человеческой жизни. Функциональный круг человека более широк, но дело здесь не только в количественных, но и в качественных изменениях. Человек сумел открыть новый способ приспособления к окружению. У человека между системой рецепторов и эффекторов, которые есть у всех видов животных, есть и третье звено, которое можно назвать *символической системой*. Это новое приобретение целиком преобразовало всю человеческую жизнь. По сравнению с другими животными человек живет не просто в более широкой реальности — он живет как бы в новом *измерении* реальности. Существует несомненное различие между органическими реакциями и человеческими ответами. В первом случае на внешний стимул дается прямой и непосредственный ответ; во втором ответ задерживается. Он прерывается и запаздывает из-за медленного и сложного процесса мышления. На первый взгляд такую задержку вряд ли можно считать приобретением. Многие философы предостерегали человека от этого мнимого прогресса. «Размышляющий человек,— говорит Руссо,— просто испорченное животное»: выход за рамки органической жизни влечет за собой ухудшение, а не улучшение человеческой природы.

Однако средств против такого поворота в естественном ходе вещей нет. Человек не может избавиться от своего приобретения. Он может лишь принять условия своей собственной жизни. Человек живет отныне не только в физическом, но и в символическом универсуме. Язык, миф, ис-

куство, религия — части этого универсума, те разные нити, из которых сплетается символическая сеть, сложная ткань человеческого опыта. Весь человеческий прогресс в мышлении и опыте утончает и одновременно укрепляет эту сеть. Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдалается по мере того, как растет символическая активность человека. Вместо того, чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника. Так обстоит дело не только в теоретической, но и в практической сфере. Даже здесь человек не может жить в мире строгих фактов или сообразно со своими непосредственными желаниями и потребностями. Он живет, скорее, среди воображаемых эмоций, в надеждах и страхах, среди иллюзий и их утрат, среди собственных фантазий и грез. «То, что мешает человеку и тревожит его, — говорил Эпиктет, — это не вещи, а его мнения и фантазии о вещах».

С этой, достигнутой нами теперь точки зрения мы можем уточнить и расширить классическое определение человека. Вопреки всем усилиям современного иррационализма это определение человека как *рационального животного* ничуть не утратило своей силы. Рациональность — черта, действительно внутренне присущая всем видам человеческой деятельности. Даже мифология — не просто необработанная масса суеверий или нагромождение заблуждений; ее нельзя назвать просто хаотичной, ибо она обладает систематизированной или концептуальной формой³¹. С другой стороны, однако, нельзя характеризовать структуру мифа как рациональную. Часто язык отождествляют с разумом или с подлинным источником разума. Но такое определение, как легко заметить, не покрывает все поле. Это *pars pro toto*; оно предлагает нам часть вместо целого. Ведь наряду с концептуальным языком существует эмоциональный язык, наряду с логическим или научным языком существует язык поэтического воображения. Первоначально язык выражал не мысли или идеи, но чувства и аффекты. И даже религия «в пределах чистого разума» как ее понимал и разрабатывал Кант — это тоже всего лишь абстракция. Она дает только идеальную форму, лишь тень того, что представляет собой действительная конкрет-

ная религиозная жизнь. Великие мыслители, которые определяли человека как *animal rationale*, не были эмпириками, они и не пытались дать эмпирическую картину человеческой природы. Таким определением они скорее выражали основной моральный императив. Разум — очень неадекватный термин для всеохватывающего обозначения форм человеческой культурной жизни во всем ее богатстве и разнообразии. Но все эти формы суть символические формы. Вместо того, чтобы определять человека как *animal rationale*, мы должны, следовательно, определить его как *animal symbolicum*. Именно так мы сможем обозначить его специфическое отличие, а тем самым и понять новый путь, открытый человеку — путь цивилизации.

Положение человека в Космосе

Если спросить образованного европейца, о чем он думает при слове «человек», то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей². Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос, фронесис*, mens, gatio** и т. д. (логос означает здесь и речь, и способность к постижению «чтойности» всех вещей). С этим воззрением тесно связано учение о том, что и в основе всего универсума находится надчеловеческий разум, которому причастен и человек, и только он один из всех существ. Третий круг представлений — это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе. Между этими тремя кругами идей нет *никакого* единства. Таким образом, существуют естественно-научная, фило-

Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt: Otto Reichl Verlag, 1928¹.

* разумность (греч.).

** мышление, разум (лат.).

софская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, *единой же идеи человека у нас нет*. Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее *скрывают сущность* человека, чем *раскрывают* ее. И если принять во внимание, что названные три традиционных круга идей ныне повсюду подорваны, в особенности совершенно подорвано дарвинистское решение проблемы происхождения человека, то можно сказать, что еще никогда в истории *человек не становился настолько проблематичным для себя*, как в настоящее время.

Поэтому я взялся за то, чтобы на самой широкой основе дать новый опыт философской антропологии. Ниже излагаются лишь некоторые моменты, касающиеся *сущности человека в сравнении с животным и растением и особого метафизического положения человека*, и сообщается небольшая часть результатов, к которым я пришел.

Уже слово и понятие «человек» содержит коварную двусмысленность, без понимания которой даже нельзя подойти к вопросу об особом положении человека. Слово это должно, во-первых, указывать на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как подгруппа рода позвоночных и млекопитающих. Само собой разумеется, что, как бы ни выглядел результат такого образования понятия, живое существо, названное человеком, не только остается *подчиненным* понятию животного, но и составляет сравнительную малую область животного царства. Такое положение вещей сохраняется и тогда, когда, вместе с Линнеем, человека называют «вершиной ряда позвоночных млекопитающих» — что, впрочем, весьма спорно и с точки зрения реальности, и с точки зрения понятия, — ибо ведь и эта вершина, как всякая вершина какой-то вещи, относится еще к самой вещи, вершиной которой она является. Но совершенно независимо от такого понятия, фиксирующего в качестве единства человека прямохождение, преобразование позвоночника, уравнивание черепа, мощное развитие человеческого мозга и преобразование органов как следствие прямохождения (например, кисть с противопоставленным большим пальцем, уменьшение челюсти и зубов и т. д.), *то же самое* слово «человек» обозначает в обыденном языке *всех* культурных народов нечто столь совершенное иное, что едва ли найдется другое слово человеческого языка, обладающее аналогичной двусмысленностью. А именно, слово «человек» должно означать со-

вокупность вещей, предельно противоположную понятию «животного вообще», в том числе всем млекопитающим и позвоночным, и противоположную им *в том же самом* смысле, что, например, и инфузории *stentor*³, хотя едва ли можно оспорить, что живое существо, называемое человеком, морфологически, физиологически и психологически несравненно больше похоже на шимпанзе, чем человек и шимпанзе похожи на инфузорию.

Ясно, что это второе понятие человека должно иметь совершенно иной смысл, совершенно иное происхождение, чем первое понятие, означающее лишь малую область рода позвоночных животных *. Я хочу назвать это второе понятие *сущностным понятием человека*, в противоположность первому понятию, относящемуся к *естественной систематике*. *Правомерно* ли вообще это *второе* понятие, которое предоставляет человеку как таковому особое положение, несравнимое с любым другим особым положением какого-либо рода живых существ,— это и является *темой* нашего доклада.

I

Особое положение человека может стать для нас ясным только тогда, когда мы рассмотрим все строение биопсихического мира. Я исхожу при этом из *ступеней* психических сил и способностей, постепенно выявленных наукой. Что касается границы психического, то она совпадает с границей живого вообще **. Наряду с объективными сущностно-феноменальными свойствами вещей, которые мы называем *живыми* (здесь я не могу рассматривать их подробно; например, *самодвижение, самоформирование, самодифференцирование, самоограничение* в пространственном и временном отношении), существенным их признаком является тот факт, что живые существа суть не только предметы для внешних наблюдателей, но и обладают *для*

* Ср. здесь мою работу «Об идее человека» в книге «Переворот ценностей», т. II. Здесь показано, что традиционное понятие человека конституируется через его подобие Богу, что оно, таким образом, уже предполагает идею Бога как точку отсчета.

** Учение о том, что психическое начинается лишь с возникновением «ассоциативной памяти» или только начиная с животных,— или даже только начиная с людей (Декарт), оказалось ложным. Но приписывать неорганическому психическое было бы произволом.

себя- и внутри-себя-бытием (Fürsich-und Innesein), в котором они являются сами себе (*inne werden*)⁴.

Самую нижнюю ступень психического, которое, таким образом, объективно (вовне) представляется как «живое существо», а субъективно (вовнутрь) — как «душа» (одновременно это тот пар, которым движимо *все*, вплоть до сияющих вершин духовной деятельности, и который сообщает энергию деятельности даже самым чистым актам мышления и самым нежным актам доброты), образует бессознательный, лишенный ощущения и представления «чувственный порыв» (*Gefühlsdrang*). Как показывает уже само слово «порыв», в нем еще не разделены «чувство» и «влечение», которое как таковое всегда обладает специфической целенаправленностью «на» что-то, например на пищу, половое удовлетворение и т. д.; простое «туда» (например, к свету) и «прочь», безобъектное удовольствие и безобъектное страдание, суть два его единственных состояния. Но чувственный порыв уже четко отличается от силовых полей и центров, лежащих в основе внешних сознанию образов, которые мы называем *неорганическими* телами; за ними ни в каком смысле нельзя признать внутри-себя-бытие.

Эту первую ступень душевного становления, как она предстает в чувственном порыве, мы можем и должны отнести *растениям**. Но речь отнюдь не идет о том, чтобы, подобно Фехнеру⁵, наделить растения ощущением и сознанием. Кто, подобно Фехнеру, рассматривает «ощущение» и «сознание» как *простейшие* элементы психического — что неверно, — тот должен был бы отказать растениям в одушевленности. Правда, чувственный порыв растения уже соотнесен с его средой, с вращением в среду по направлениям «вверх» и «вниз», к свету и к земле, но соотнесен только с неспецифицированным целым этих направлений среды — с возможными для них *сопротивлениями и действительностями* (важными для жизни организма), но не с *определенными* стимулами и составными частями окружающего мира, которым соответствовали бы особые чувственные качества и *образные* элементы. Растение, например, специфически реагирует на интенсивность световых лучей, но не на разные цвета и направления лу-

* Впечатление, что у растений отсутствует внутреннее состояние (*Innenzustand*), проистекает только из-за медленности их жизненных процессов. Под увеличительным стеклом времени это впечатление полностью исчезает.

чей. Согласно новейшим детальным исследованиям голландского ботаника Блау растениям нельзя приписывать *никаких* специфических тропизмов, никакого ощущения и даже зачатков рефлекторной дуги, никаких ассоциаций и условных рефлексов, и именно поэтому — никаких «органов чувств», как их попытался наметить в обстоятельном исследовании Хаберландт⁶. Вызванные раздражениями движения, которые раньше связывали с такими вещами, оказались частью общих *движений роста* у растений.

Если мы спросим, что составляет самое общее понятие ощущения (у высших животных раздражения, производимые на мозг через железы внутренней секреции, могли бы представлять самые примитивные «ощущения» и лежать в основе ощущений, идущих как от органов, так и от внешних процессов), — то это понятие специфического *обратного сообщения* моментального состояния органов и движений живого существа некоторому *центру* и модификации движений в каждый следующий момент *в силу* этого обратного сообщения: В этом смысле у растения *нет ощущения*, как нет и специфической «памяти», выходящей за пределы зависимости его жизненных состояний от его совокупной предыстории, нет и, собственно, способности к научению, какую демонстрируют уже простейшие инфузории. Исследования, которые якобы установили наличие у растений условных рефлексов и определенную подверженность дрессировке, видимо, пошли по ложному пути. Из всего того, что у животного мы называем жизнью *влечений*, у растения в «чувственный порыв» включен только общий *порыв* к росту и размножению. Поэтому растение яснее всего доказывает, что жизнь по своей сути *не* есть воля к власти (Ницше), ибо у растения нет никаких спонтанных поисков пищи и даже при размножении нет активного выбора партнера. Оно не проявляет ни спонтанности в выборе пищи, ни активности при оплодотворении. Оно пассивно оплодотворяется ветром, птицами и насекомыми, а так как пищу, в которой оно нуждается, оно приготавливает, в общем, само из неорганического материала, который в известной мере есть повсюду, то ему в отличие от животного не нужно отправляться в определенное место, чтобы найти пищу. То, что у растения *нет* присущего животному пространства спонтанного перемещения, нет специфических ощущений или влечений, нет ассоциаций, условных рефлексов, настоящей двигательной и нервной системы, — всю эту *совокупность* недостатков можно ясно и однозначно понять, ис-

ходя из *структуры его бытия*. Можно показать, что растение, имея оно лишь что-нибудь из названного, должно было бы иметь и другое, и *все* остальное. Так как нет ощущения, которому не сопутствовали бы импульс влечения и начало моторного действия, то там, где нет двигательной системы (активный поиск добычи, спонтанный выбор полового партнера), не может быть и системы ощущений. Многообразии чувственных качеств, которым обладает животный организм, никогда не превышает многообразия его спонтанной подвижности и является функцией последней.

Сущностное направление жизни, которое обозначается словом «растительная», «вегетативная» (что здесь мы имеем дело не с эмпирическими понятиями, доказывают многообразные переходные явления между растением и животным, которые были известны уже Аристотелю)⁷, — есть порыв, направленный совершенно *вовне*. Поэтому применительно к растению я говорю об «*экстатическом*» *чувственном порыве*, чтобы обозначить это тотальное отсутствие свойственного животной жизни *обратного* сообщения состояний органов некоторому центру, это полное отсутствие *обращения* жизни в себя самое, какой-нибудь даже самой примитивной *re-flexio* * какого-нибудь даже слабо «осознанного» внутреннего состояния. Ибо сознание *начинается* лишь с примитивной *re-flexio* ощущения, а именно, выступающего по тому или иному поводу *сопротивления* первоначальному спонтанному движению **. Избежать ощущений растение, однако, способно лишь потому, что оно — величайший химик среди живых существ — prepares свой органический строительный материал из самих неорганических субстанций. Так в питании, росте, размножении и смерти (при отсутствии специфической для вида продолжительности жизни) растворяется его наличное бытие. Но уже в растительном существовании находится *прафеномен выражения*⁸, определенная физиогномика внутренних состояний растения: чахлое, крепкое, пышное, жалкое и т. д. «Выражение» как раз и есть *прафеномен* жизни, а отнюдь не воплощение атавистических целевых действий, как думал Дарвин. Но чего опять-таки совершенно нет у растения, так это функций *извещения*, которые мы находим у всех живот-

* Обращение назад, поворачивание (лат.)

** Все сознание основывается на страдании, и все более высокие ступени сознания — на возрастающем страдании.

ных, которые определяют все сообщение животных между собой и делают уже животное достаточно независимым от непосредственного *присутствия* вещей, жизненно важных для него. Но лишь у человека, как мы увидим, на функциях выражения и извещения строится еще функция *изображения* и *именования* знаков. Вместе с сознанием ощущения у растения отсутствует всякое «блюдение» жизни, которое вырастает как раз из сторожевой функции ощущения. Далее, его индивидуализация, степень пространственной и временной замкнутости гораздо меньше, чем у животного. Можно сказать, что растение в более высокой степени, чем животное, оказывается порукой единства жизни в метафизическом смысле и постепенного становления всех видов *формообразования* жизни в замкнутых комплексах вещества и энергии. Безмерно переоцененный дарвинистами и теистами принцип полезности оказывается совершенно неприменим к формам и способам поведения растений; то же относится и к ламаркизму. Формы листовых частей растений указывают еще более настойчиво, чем богатство форм и красок животных, на игру фантазии и чисто эстетический регулирующий принцип в глубинах неведомого корня жизни. Мы не находим здесь существенного для всех животных, живущих в группах, двойного принципа лидерства и повиновения, примера и подражания. Из-за отсутствия централизации растительной жизни, в особенности из-за отсутствия нервной системы, зависимость органов и их функций как раз у растения изначально *интимнее*, чем у животных. Каждое раздражение благодаря проводящей его растительной ткани в большей мере изменяет *все* жизненное состояние, чем у животного. Поэтому к растению (в общем) гораздо *труднее* подойти с механическим объяснением жизни, чем к животному. Ибо лишь с возрастанием централизации нервной системы в зоологическом ряду возрастает и *независимость* ее отдельных реакций — а тем самым и в известной мере машинообразная структура тела животного.

Эта первая ступень внутренней стороны жизни, чувственный порыв, имеет место и в *человеке*. Человек — мы это еще увидим — соединяет в себе *все* сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности — *жизни*, и по крайней мере в том, что касается сущностных сфер, *вся* природа приходит в нем к концентрированному *единству* своего бытия. Нет такого ощущения, даже само-

го простого восприятия или представления, за которым не стоял бы темный порыв, которое он не поддерживал бы своим огнем, постоянно рассекающим периоды сна и бодрствования. Даже самое простое ощущение всегда есть функция *увлеченного* (triebhaft) внимания, а не просто следствие раздражения. Одновременно порыв представляет собой *единство* всех богато дифференцированных влечений и аффектов человека. Согласно новейшим исследованиям, он должен располагаться в мозговом стволе человека, являющемся, вероятно, и центром функций эндокринных желез, опосредствующих телесные и духовные процессы. Далее, именно чувственный порыв является в человеке субъектом того первичного переживания сопротивления, относительно которого я в другом месте подробно показал, что оно есть корень всякого обладания «реальностью» и «действительностью», а в особенности — *единства* действительности и *впечатления* от нее, предшествующего всем представляющим функциям*. Представления и опосредствованное мышление никогда не смогут указать нам на что-то другое, чем так-бытие и инобытие этой действительности; но сама она как «действительное бытие» действительного дана нам в связанном со страхом общем сопротивлении или переживании сопротивления. Органологически это представляет прежде всего «вегетативная» нервная система, регулирующая распределение питания; как говорит само ее название — это то растительное начало, которое имеется в человеке. Периодическое лишение энергии анимальной системы, регулирующей внешнее силовое поведение, в пользу системы вегетативной является, вероятно, основным условием ритмики сна и бодрствования; в этом отношении сон есть относительно растительное состояние человека.

Второй сущностной формой души, следующей за экста-тическим чувственным порывом в объективном порядке ступеней жизни, следует назвать *инстинкт*, — весьма спорное, темное по своему значению и смыслу слово. Чтобы избежать этой неясности, мы воздержимся сначала ото всех дефиниций, связанных с психологическими понятиями, и определим инстинкт, исходя лишь из так называемого «поведения» живого существа. Поведение живого су-

* См. мои сочинения: «Труд и познание» в книге «Формы знания и общество» и «Проблемы реальности» (1929).

щества есть предмет внешнего наблюдения и возможного описания. Однако при изменении составных частей окружающей среды это поведение можно зафиксировать независимо от передающих его физиологических единиц движения, а также не вводя для его характеристики физикалистские или химические понятия стимула. Мы способны независимо и до всякого каузального объяснения установить единицы поведения и его изменения при изменениях составных частей окружающей среды и тем самым мы получим закономерные отношения, осмысленные уже в той мере, в какой они имеют целостный и целенаправленный характер. «Бихевиористы» заблуждаются, когда в понятие поведения уже вводят физиологический процесс его осуществления. В понятии поведения ценно как раз то, что оно психофизически индифферентно. Это значит, что всякое поведение всегда выражает и внутренние состояния. Поэтому оно может и должно объясняться всегда *двояко*, одновременно физиологически и психологически; одинаково ложно предпочитать психологическое объяснение физиологическому или последнее первому. В этом смысле мы называем *инстинктивным поведением*, которое имеет следующие признаки. Оно должно быть, во-первых, *смысловым*, будь то позитивно *осмысленным*, или ошибочным, или глупым, т. е. оно должно быть целенаправленным для носителя жизни как целого или для совокупности других носителей жизни как целого (быть полезным для себя либо для других). Во-вторых, оно должно происходить в некотором *ритме*. Такого ритма, такой временной структуры (*Zeitgestalt*), части которой взаимообусловлены, *нет* у движений, хотя и осмысленных, но *приобретенных* посредством ассоциаций, упражнений, привычек — т. е. сообразно тому, что Йеннингс⁹ назвал принципом «проб и ошибок». Невозможным оказалось и сведение способов инстинктивного поведения к комбинациям отдельных рефлексов и цепочек рефлексов, а также к тропизмам (Йеннингс, Альвердес и т. д.). Смысловое отношение может не ограничиваться только наличной ситуацией, но может быть нацелено и на ситуации, весьма удаленные в пространстве и времени. Так, например, животное что-то осмысленно подготавливает к зиме или к откладыванию яиц, хотя можно доказать, что данному индивиду еще не случалось переживать сходных ситуаций и что при этом исключены извещение, традиция, подражание и копирование сородичей — оно ведет себя так, как, согласно

квантовой теории, ведут себя уже электроны, «как бы» предполагая будущее состояние. Следующим, третьим признаком инстинктивного поведения является то, что оно реагирует лишь на такие типично повторяющиеся ситуации, которые значимы для *видовой жизни* как таковой, а не для особого опыта индивида. Инстинкт всегда служит *виду*, своему ли, чужому ли, или такому, с которым собственный вид находится в важном жизненном отношении (муравьи и гости; образования галлов у растений¹⁰; насекомые и птицы, оплодотворяющие растения, и т. д.). Этот признак резко отделяет инстинктивное поведение, во-первых, от «самодрессировки» путем «проб и ошибок» и всякого «обучения», во-вторых, от использования рассудка; то и другое обладают прежде всего индивидуальной полезностью, а не полезностью для вида. Поэтому инстинктивное поведение никогда не является реакцией на *особое содержание* окружающего мира, меняющееся от индивида к индивиду, но всякий раз есть лишь реакция на совершенно особенную структуру, *видо-типическое* упорядочивание *возможного* окружающего мира. В то время как особые содержания широко взаимозаменяемы, что не смущает инстинкт и не ведет к ложным действиям, малейшее изменение *структуры* совершенно сбивает с толку. В своей огромной работе «*Souvenirs Entomologiques*» * Фабр с большой точностью представил захватывающее многообразие такого поведения. Этой полезности для вида соответствует далее, в-четвертых, то, что инстинкт в своих основных чертах *прирожден* и *наследствен*, и именно как *специфицированная* способность поведения, а не только как всеобщая способность приобретения способов поведения, каковыми, естественно, являются приручаемость, дрессируемость и смышленость. Прирожденность при этом не означает, что поведение, называемое инстинктивным, должно проявиться сразу же после рождения, но говорит лишь о его приуроченности определенным периодам роста и созревания, а иногда даже различным *формам* животных (при полиморфизме). Наконец, важным признаком инстинкта является то, что он представляет собой поведение, *независимое* от числа проб, которые делает животное, чтобы освоиться с ситуацией; в этом смысле его можно охарактеризовать как изначально «*готовое*». Как воз-

* «Энтомологические воспоминания» (фр.)

никновение собственно животной организации не может быть понятно через мелкие дифференциальные шаги изменчивости, так и возникновение инстинкта — через сложение успешных частичных движений. Правда, инстинкт может быть *специализирован* опытом и обучением, как это можно видеть на примере инстинктов хищных зверей, которым прирождена охота за какой-то определенной дичью, но не искусственность в ее успешном осуществлении. То, что дают здесь упражнение и опыт, всегда соответствует только вариациям какой-то мелодии, а не приобретению новой. Отношением *инстинктов* животного к *структуре окружающего мира* а priori определено, что оно может представлять и ощущать. То же относится и к воспроизведениям его памяти, они всегда совершаются *в рамках* преобладающих у него «инстинктивных задач» и в соответствии с ними, и лишь вторичное значение имеет *частота* ассоциативных связей, условных рефлексов и упражнений. Все афферентные нервные пути и эволюционно образовались только *после* появления эфферентных¹¹ нервных путей и исполнительных органов.

Без сомнения, инстинкт — более *примитивная* форма психического бытия и процесса, чем сложные душевные образования, определенные *ассоциациями*. Таким образом, его нельзя свести — как полагал Спенсер — к наследованию способов поведения, основывающихся на привычке и самодрессировке. Мы можем показать, что психические процессы, следующие ассоциативной закономерности, также и в нервной системе локализованы значительно *выше*, чем инстинктивные способы поведения. Кора головного мозга предстает в сущности органом *диссоциации* по отношению к биологически более однородным и более глубоко локализованным способам поведения, т. е. она *не* является органом *ассоциации*.

Но инстинктивное поведение нельзя сводить и к автоматизации разумного поведения. Скорее мы можем сказать, что выделение соотносительных отдельных ощущений и представлений из состава диффузных комплексов (и ассоциативная связь между этими отдельными образованиями), а также выделение из *инстинктивно-смысловой* связи поведения определенного влечения, требующего удовлетворения, с другой же стороны, начатки интеллекта, стремящегося «искусственным» путем снова сделать осмысленным ставший теперь бессмысленным автоматизм, — то и другое с генетической точки зрения суть *равно из-*

начальные результаты развития инстинктивного поведения. В общем, они четко шагают в ногу как друг с другом, так и с *индивидуацией* живого существа, выделением отдельной особи из ее связи с видом, а также с многообразием особых индивидуальных ситуаций, в которые может попасть живое существо. *Творческая диссоциация*, а не ассоциация или синтез отдельных частей есть *основной процесс развития жизни*. То же самое относится и к физиологии. И физиологически организм похож на механизм тем *меньше*, чем проще он организован, но вплоть до наступления смерти и цитоморфоза органов он порождает феноменально все более уподобляющиеся механизму образования. И можно было бы также доказать, что интеллект не прибавляется к ассоциативной душевной жизни лишь на высшей ступени жизни, как думает, например, Карл Бюлер¹². Напротив, он образуется строго равномерно и параллельно ассоциативной душевной жизни и, как недавно показали Бейтендейк и Альвердес¹³, имеется отнюдь не у одних только высших млекопитающих, но уже у инфузории. И дело обстоит так, словно то, что в инстинкте неподвижно и привязано к виду, в интеллекте подвижно и индивидуально, а то, что в инстинкте автоматически, в ассоциации и условном рефлексе лишь становится механическим, то есть относительно бессмысленным, но одновременно способным к многообразным комбинациям. Это позволяет понять и то, почему членистоногие, у которых и морфологически совершенно иная и значительно более жесткая основа организации, имеют самые совершенные инстинкты, но не показывают никаких признаков разумного поведения, тогда как человек как пластический тип млекопитающего, отличающийся наивысшим развитием интеллекта и ассоциативной памяти, имеет сильно *редуцированные* инстинкты. Если попытаться психически истолковать инстинктивное поведение, то представится неразрывное единство *предварительного знания и действия*, так что знания никогда не дано *больше*, чем одновременно входит в ближайший шаг действия. Далее, знание, заключающееся в инстинкте, это, видимо, не столько знание через представления и образы, не говоря уже о мыслях, сколько чувствование притягивающих и отталкивающих *сопротивлений*, ценностно выделенных и дифференцированных по ценностным впечатлениям. Сравнительно с чувственным порывом инстинкт направлен уже хотя и на

видовые *часто повторяющиеся*, но все же *специфические* составные части окружающей среды. Он представляет собой возрастающую *специализацию* чувственного порыва и его качеств. Говорить применительно к инстинктам о «врожденных представлениях», как это сделал Реймарус¹⁴, не имеет, таким образом, смысла.

Среди двух способов поведения — «привычного» и «разумного», которые оба первоначально выходят из инстинктивного поведения, привычное — *третья* психическая форма, которую мы различаем — представляет собой ту способность, которую мы называем *ассоциативной памятью* (мнеме). Эта способность вовсе не свойственна *всем* живым существам, как думали Херинг и Семон¹⁵. Ее *нет* у растений, что верно увидел уже Аристотель. Мы должны признать ее за всяким живым существом, поведение которого *медленно и постоянно* меняется на основе более раннего поведения того же рода и меняется жизненно полезным, то есть осмысленным, образом так, что каждый раз степень, в какой его поведение становится более осмысленным, находится в строгой зависимости от *числа* опытов или так называемых пробных движений. То, что животное вообще спонтанно совершает пробные движения (сюда можно отнести и спонтанные игровые движения), что оно имеет тенденцию к повторению движений, независимо от того, следует за ними удовольствие или неудовольствие, — все это покоится *не* на памяти, но является предпосылкой всякого воспроизведения, т. е. само есть прирожденное влечение (влечение к повторению). Но то, что животное позднее повторяет движения, оказавшиеся удачными для удовлетворения какого-нибудь позитивного влечения, чаще (так что они «фиксируются» в нем), чем движения, не приведшие к успеху, и есть тот основной факт, который мы называем *принципом «удачи и ошибки»*. Там, где мы находим такие факты, мы говорим, соответственно, об *упражнении*; там, где речь идет только о количественном и *приобретении* привычек, мы говорим, соответственно, о *самодрессировке* или, если при этом вмешивается человек, о *чужой дрессировке*. Во всей растительной жизни, как мы показали, *ничего* этого нет, и она на это неспособна, так как не имеет обратного извещения о состоянии органов некоему центру, т. е. не имеет ощущений. И основу всей памяти составляет (названный так Павловым) *условный рефлекс*. Собака, например, выделяет определенный желудочный сок

не только тогда, когда пища попадает в ее желудок, но уже при *виде* пищи — или *заслышав* шаги человека, который обычно приносит ей еду. А у человека пищеварительные соки выделяются даже тогда, когда во сне ему внушают, что он принимает соответствующую пищу. Если одновременно с поведением, которое вызывается каким-либо стимулом, одновременно многократно включать сигнал, то и без адекватного стимула, как только раздастся сигнал, наступит соответствующее поведение. Такие факты называют «условным рефлексом». Лишь психической аналогией к нему является так называемая *ассоциативная закономерность*, согласно которой весь комплекс представлений стремится к восстановлению и дополнению отсутствующих членов, если часть этого комплекса сенсорно или моторно переживается вновь. Совершенно строгих ассоциаций отдельных представлений, которые подчинялись бы лишь этой закономерности смежности и сходства, т. е. частичному тождеству исходных представлений и более ранних комплексов, не может быть *никогда*, равно как не может быть ощущений, строго пропорциональных вызвавшим их раздражениям, независимо от меняющихся побудительных установок и всего материала памяти. Поэтому применительно ко всем законам ассоциации, так же, вероятно, как и применительно к естественным законам физики, касающимся совокупности процессов, речь идет только о *статистических* закономерностях. Поэтому все эти понятия (ощущение, ассоциативный рефлекс) имеют характер пограничных понятий, которые лишь указывают направление известного роста психических или физиологических изменений. Приближение к чистым ассоциациям обнаруживается, пожалуй, только при определенных болезненных выпадениях высших детерминант мышления, например, при внешней ассоциации звуков произносимых слов в состоянии скачки идей¹⁶. Далее, можно показать, что при *старении* душевный процесс представлений все больше и больше *приближается* к ассоциативной модели, как об этом, кажется, свидетельствуют изменения в письме, рисунке, живописи, языке в преклонном возрасте; они приобретают все более суммативный, нецелостный характер. Аналогичным образом в старости ощущение становится более пропорциональным раздражению. Точно так же, как телесный организм в процессе жизни все больше порождает относительный механизм — пока, наконец, умирая, он не погружается в него целиком,—

так и наша психическая жизнь все больше производит чисто *привычные* соединения представлений и способов поведения; человек в старости все больше *становится* рабом привычки. Далее, ассоциации *отдельных* представлений *генетически* следуют за сложными ассоциациями, которые, со своей стороны, несколько ближе стоят к инстинктивному процессу. Точно так же, как трезвое восприятие фактов без излишней фантазии или мифической переработки есть *поздний* феномен в душевном развитии и отдельного человека, и целых народов, так и ассоциативная связь является таким поздним феноменом *. Далее, оказалось, что почти нет ассоциаций, на которые бы *не* оказал влияния интеллект. Нет такого примера, чтобы переход от случайной ассоциативной реакции развивался в *строгом соответствии* с числом опытов. Графики почти всегда показывают несоответствие и притом такого рода, что поворот от случая к смыслу происходит уже несколько раньше, чем это следует согласно правилам вероятности из *одного только* принципа проб и ошибок.

Принцип памяти действует в какой-то мере у всех животных и представляет собой непосредственное следствие появления рефлекторной дуги, отделения сенсорной системы от моторной. Но в его распространении имеются сильные различия. Животные с типично инстинктивным поведением, с цепеобразно замкнутым строением, обнаруживают его меньше всего; животные с пластической, нежесткой организацией, с большой возможностью комбинации новых движений из частичных движений, демонстрируют его с наибольшей четкостью (млекопитающие и позвоночные). С первого момента появления этот принцип соединяется с *подражанием* действиям и движениям на основе выражений аффекта и сигналов сородичей. «Подражание» и «копирование» суть лишь специализации того влечения к *повторению*, которое первоначально действует применительно к *собственным* способам поведения и переживаниям и, так сказать, представляет собой движущую силу всей репродуктивной памяти. Благодаря соединению обоих явлений только и образуется «традиция» — важный момент, *привносящий* к биологическому наследованию совершенно новое измерение — определение поведения животного через прошлую жизнь сородичей. Тради-

* См. об этом мои работы «Социология знания» и «Труд и познание» в книге «Формы знания и общество» (1926).

цию, однако, надо *решительно отделять* ото всех *свободно осознанных воспоминаний* о прошлом (анамнезис) и ото всякой передачи на основе знаков, источников, документов. В то время как последние формы передачи свойственны только человеку, традиция выступает уже в ордах, стаях и других общественных формах животных. И здесь орда «учится» тому, что показывают ее вожаки, и способна передавать это приходящим поколениям. Известный прогресс возможен уже благодаря традиции. Но всякое *подлинно* человеческое развитие существенно основывается на *разрушении* традиции. Осознанное «*воспоминание*» об индивидуальных, однократно пережитых событиях и постоянная идентификация множества актов воспоминания между собой относительно одного и того же прошлого, которые, вероятно, свойственны только человеку, это всегда *разложение* и, собственно, даже *умерщвление* живой традиции. Все-таки содержание традиции всегда дано нам как «настоящее», оно не датировано по времени и *воздействует* на наше поведение в настоящем, *не становясь* само *предметным* в определенной временной дистанции. Прошлое больше *внушает* нам в традиции, чем мы *знаем* о нем. Внушение, а по П. Шильдеру ¹⁷, вероятно, и гипноз, — явление, широко распространенное уже в животном мире. Гипноз, видимо, возник в качестве вспомогательной функции при спаривании и первоначально служил погружению самки в состояние летаргии. Внушение — явление более изначальное, чем «сообщение», например, какого-то суждения, само содержание которого постигается путем «понимания». Это «понимание» подразумеваемого содержания, суждение о котором высказывается в речевом предложении, встречается только у человека. В ходе человеческой истории сила традиции оказывается все более сломленной. Это результат действия *ratio*, которая всегда одним и тем же актом объективирует традиционное содержание и благодаря этому как бы отбрасывает его в то прошлое, к которому оно принадлежит, освобождая тем самым почву для *новых* открытий и изобретений. Аналогичным образом, благодаря прогрессу исторической *науки*, в ходе истории все больше убывает то давление, которое *подсознательно* оказывает на наше поведение традиция. Действенность ассоциативного принципа при построении психического мира означает вместе с тем *упадок* инстинкта и свойственного ему «смысла», равно как и прогресс в централизации и одновременной механизации

ции органической жизни. Она означает, далее, все возрастающее *освобождение индивида* органического мира от привязанности к виду и от неадаптирующей *жесткости* инстинкта. Ибо лишь благодаря прогрессу этого принципа индивид может приспособиться ко всякий раз *новым*, т. е. нетипичным для вида ситуациям; тем самым он перестает быть всего лишь точкой пересечения процессов размножения.

Если применительно к техническому интеллекту принцип ассоциации является, таким образом, принципом относительной неподвижности и привычности — «консервативным» принципом, — то применительно к инстинкту это уже мощное орудие *освобождения*. Оно создает совершенно новое *измерение* возможностей обогащения жизни. Это имеет силу и для *влечений*. Влечение, освобожденное от инстинкта, относительно проявляется уже у высших животных, и тем самым возникает горизонт *безмерности*: уже здесь оно становится возможным источником наслаждения, независимым от жизненных потребностей как целого. Лишь до тех пор, пока, например, сексуальный импульс включен в глубинную ритмику периодов течки, сопутствующих изменениям в природе, он остается неподкупным *слугой* жизни. Будучи вырван из инстинктивной ритмики, он все больше и больше становится самостоятельным источником *наслаждения* и уже у высших животных, особенно у домашних, может заглушить *биологический смысл* своего существования (например, онанизм у обезьян, собак и т. д.). Если жизнь влечений, первоначально направленная исключительно на способы поведения и на *блага*, а отнюдь не на наслаждение как чувство, принципиально используется в *качестве* источника наслаждений, как во всяком гедонизме, то мы имеем дело с поздним явлением декаданса жизни. Образ жизни, ориентированный только на наслаждение, представляет собой явно *старческое* явление, как в индивидуальной жизни, так и в жизни народов, как о том свидетельствуют, например, старый пьяница, «смакующий капельку», и аналогичные явления в эротической сфере. Такое же старческое явление — отделение высших и низших функциональных радостей души от наслаждения удовлетворением влечения и гипертрофия наслаждения этим состоянием за счет витальных и духовных функциональных радостей. Но только у человека эта возможность изолировать влечение от инстинктивного поведения и отделить наслаждение

функцией от наслаждения состоянием принимает самые чудовищные формы, так что с полным правом было сказано, что человек всегда может быть лишь чем-то большим или меньшим, чем животное, но животным — никогда.

Где бы ни порождала природа эту новую психическую форму ассоциативной памяти, она, как я указал выше, всегда одновременно вкладывала уже в первые зачатки этой способности корректив ее опасностей. И этот корректив есть не что иное, как *четвертая* сущностная форма психической жизни — принципиально еще органически скованный *практический интеллект*, как мы собираемся его называть. В тесной связи с ним возникает способность к выбору и избирательное действие, затем — способность к предпочтению благ или предпочтению сородичей в процессе размножения (начатки эроса).

Разумное (*intelligent*) поведение мы тоже сначала можем определить безотносительно к психическим процессам. Живое существо ведет себя *разумно*, если оно без пробных попыток или всякий раз прибавляющихся новых проб осуществляет смысловое — «умное» либо же хотя и не достигающее цели, но явно стремящееся к ней, то есть «глупое» — поведение по отношению к *новым* ситуациям, не типичным ни для вида, ни для индивида, и притом *внезапно*, и прежде всего независимо от *числа* предпринятых до того попыток решить задачу, определенную влечением. Мы говорим об органически скованном интеллекте до тех пор, пока внутренние и внешние действия живого существа служат влечению и удовлетворению потребности. Далее, мы называем этот интеллект практическим, так как его конечным смыслом всегда является действие, благодаря которому организм достигает или не достигает своей цели *. Но если мы перейдем к психической стороне, то сможем определить интеллект как внезапно возникающее *усмотрение* предметного и ценностного *обстояния дел* в окружающем мире, не только недоступного непосредственному восприятию, но и никогда не воспринимавшегося прежде, так что его невозможно воспроизвести. Выражаясь позитивно, это — *усмотрение* положения дел на основе системы отношений, фундамент которой *отчасти* дан в опыте, а *отчасти* дополняется *предвосхищающим*

* Тот же самый интеллект у человека может быть поставлен на службу специфически духовным целям, лишь тогда он возвышается над изворотливостью и хитростью.

представлением, например на определенной ступени оптического созерцания. Для этого *продуктивного*, а не репродуктивного мышления всегда характерно *предвосхищение*, *предварительное* обладание новым, никогда не переживавшимся фактом (*prudentia*; *providentia* *, хитрость, изворотливость). Отличие от ассоциативной памяти здесь очевидно: ситуация, которая должна быть понята и практически учтена в процессе поведения, не только нова и нетипична для вида, но прежде всего «нова» и для *индивида*. Такое объективно осмысленное поведение является, кроме того, *внезапным* и совершается *до* новых проб и независимо от *числа* предшествующих попыток. Эта внезапность проявляется даже в выражении, например глаз, в том, что они загораются, что В. Келер¹⁸ весьма пластично толкует как выражение «ага!»—переживания. Далее, новое представление, содержащее решение задачи, вызывают не просто те связи переживаний, которые даны одновременно, и разумное поведение вызывается не прочными, типичными, повторяющимися образными структурами окружающего мира, но скорее *предметные взаимоотношения* частей окружающего мира, которые как бы *избрала* цель влечения, имеют своим следствием новое представление; это такие отношения, как «равно», «сходно», «аналогично X», «посредствующая функция для достижения чего-либо», «причина чего-либо» и т. д. Достигли ли животные, в особенности высшие человекообразные обезьяны, шимпанзе, описанной тут ступени психической жизни,— по этому поводу в науке царит ныне запутанный и неразрешенный спор, которого я могу тут коснуться лишь вскользь. Этот спор, в котором приняли участие почти все психологи, не утихает с тех пор, как Вольфганг Келер опубликовал в «Докладах Прусской Академии наук» результаты своих многолетних опытов с шимпанзе, проделанных с удивительным терпением и изобретательностью на немецкой опытной станции на Teneriffe. Келер, по-моему, с полным правом признает за своими подопытными животными совершение простейших разумных действий. Другие исследователи это оспаривают — почти каждый пытается по-новому обосновать старое учение о том, что животным присущи лишь память и инстинкт, а интеллект даже в виде примитивного умозаключения

* благоразумие; предвидение, предусмотрительность (лат.)

(без употребления знаков) составляет монополию человека. Опыты Келера состояли в том, что между целью влечения животного (например плодом, допустим, бананом) и самим животным воздвигали все более сложные препятствия, все более запутанные обходные пути или предметы, способные служить «орудиями» (ящики, веревки, палки, далее, палки, которые можно всунуть одну в другую, которые надо сначала принести или изготовить), а затем наблюдали, сумеет ли животное достигнуть цели своего влечения, и если да, то, предположительно, при помощи каких психических функций, и где здесь проходят определенные *границы* его способностей к выполнению работы. Опыты, по-моему, ясно продемонстрировали, что результаты деятельности животного *не* могут быть полностью выведены из инстинктов и примыкающих к ним ассоциативных процессов, но что в некоторых случаях налицо *подлинно разумные* действия. Коротко скажем, что тут, видимо, присутствует от такого практически-органически связанного интеллекта. В то время как цель влечения, например, плод, оптически высвечивается для животного и резко выделяется и обособляется на оптическом поле окружающего мира, — *все* данности, какие содержит окружающий мир животного, в особенности все оптическое поле между животным и окружающим миром, специфически преобразуются. Предметные связи *структурируются* таким образом, возникает такого рода *относительно «абстрактный»* рельеф, что вещи, которые воспринимались сами по себе либо как нечто безразличное, либо как предназначенное «для кусания»; «для игры», «для сна» (например, подстилка, которую животное приносит из спального помещения, чтобы подтянуть непосредственно не достижимый, находящийся вне клетки плод), получают *динамически-соотносительную характеристику* «вещь для доставания *плода*»; и не только настоящие палки, сходные с ветвями, на которых растут плоды, — это входит в нормальную жизнь, какую животное ведет на деревьях, и может быть истолковано как инстинкт, — но и кусок проволоки, поля соломенной шляпы, соломинка, подстилка, короче, *все*, что наполняет абстрактное представление о «подвижности и вытянутости». Именно *динамика влечения* в самом животном начинает здесь *опредмечиваться* и *расширяться* в элементах окружающей среды. Конечно, предмет, употребляемый животным, получает лишь *ситуативное* динамическое функциональное значение «чего-то

для приближения плода». Сама веревка или палка как бы «направляет» или даже *движет* животное к оптически данной цели. Мы можем здесь подглядеть за самым началом возникновения феномена *каузальности*, или *воздействия*, который отнюдь не исчерпывается равномерной последовательностью явлений. «Воздействие» есть, таким образом, феномен, базирующийся на опредмечивании пережитой каузальности действия как осуществленного влечения живого существа, перенесении ее на вещи окружающего мира, и тут оно еще полностью совпадает с бытием предмета как «средства». Конечно, описанное переструктурирование происходит здесь не через осознанную рефлексивную деятельность, а через некий род *наглядно* предметной «перестановки» самих данностей окружающего мира. Значительные различия в способности животных к такому поведению подтверждают, впрочем, разумный характер этих действий. То же относится к выбору и избирательному действию. Заблуждение — отказывать животному в избирательном действии, думать, что им всегда движет лишь «более сильное» частное влечение. Животное — не механизм влечений. Импульсы его влечений не только четко расчленены сообразно руководящим высшим влечениям и исполняющим низшим и вспомогательным влечениям, далее, сообразно влечениям к более общим и более специальным результатам; но помимо этого, оно может *спонтанно*, исходя из *центра* своих влечений, вмешиваться в их констелляцию и до известных пределов избегать близкой выгоды ради достижения более отдаленных во времени и доступных лишь на *окольном пути*, но зато *бóльших* преимуществ. Чего действительно нет у животного, так это упомянутого предпочтения в выборе между самими ценностями — например, полезного в ущерб приятному — независимо от отдельных конкретных *вещественных* благ. В области всего аффективного животное даже находится *намного ближе* к человеку, чем в отношении интеллекта; дарение, примирение, дружбу и тому подобное можно найти уже у животных.

II

Здесь возникает *вопрос*, имеющий *решающее* значение для всей нашей проблемы: если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного *более*, чем только по степени? Есть ли еще тогда

сущностное различие? Или же помимо до сих пор рассматривавшихся сущностных ступеней в человеке есть еще что-то совершенно *иное, специфически* ему присущее, что вообще не затрагивается и не исчерпывается *выбором и интеллектом*?

Здесь пути расходятся резче всего. *Одни* хотят оставить интеллект и выбор за человеком и отказать в них животному. Они утверждают, таким образом, сущностное различие, но утверждают его именно в том, в чем, по моему, нет *никакого* сущностного различия. *Другие*, в особенности все эволюционисты дарвиновской и ламарковской школ, отвергают вместе с Дарвином, Швальбе¹⁹ и В. Келером существование какого-либо окончательного различия между человеком и животным, именно потому, что уже животное обладает интеллектом. А тем самым они в какой-то форме следуют великому учению о единстве человека, которое называется теорией «*homo faber*» * — и, само собой разумеется, не ведают тогда никакого метафизического бытия и никакой *метафизики* человека, т. е. никакого отличительного отношения человека как *такового* к мировой основе.

Что касается меня, то я должен самым решительным образом отвергнуть *оба* учения. Я утверждаю: сущность человека и то, что можно назвать его *особым* положением, *возвышается* над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и не может быть достигнуто, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность произвольно возросли до бесконечности **. Но неправильно было бы и мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням, — чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору, так что познание этих психических функций и способностей, принадлежащих к *витальной* сфере, находилось бы еще в компетенции *психологии*. *Новый принцип*, делающий человека человеком, *лежит вне* всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем назвать

* человек-ремесленник (лат.).

** Между умным шимпанзе и Эдисоном, если рассматривать последнего только как техника, существует, хотя и очень большое, лишь различие в степени.

жизнью. То, что делает человека человеком, есть *принцип, противоположный всей жизни вообще*, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то *только* к высшей основе самих вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь». Уже греки отстаивали такой принцип и называли его «разумом»*. Мы хотели бы употребить для обозначения этого X более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д., — слово *дух*. *Деятельный же центр*, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть *личностью*, в отличие от всех функциональных «жизненных» центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также «душевыми» центрами.

*Но что же такое этот «дух», этот новый и столь решающий принцип? Редко с каким словом обходились так безобразно, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное. Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением «духовного» существа станет его — или его бытийственного центра — экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое «духовное» существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру». У такого существа есть «мир». Изначально данные и ему центры «сопротивления» и реакции окружающего мира, в котором экзистенциально растворяется животное, оно способно возвыситься до «предметов», способно в принципе постигать *само* так-бытие этих «предметов», без тех ограничений, которые испытывает этот предметный мир или его данность из-за витальной системы*

* См. об этом статью «Происхождение понятия духа у греков» Юлиуса Штенцеля в журнале «Die Antike».

влечений и ее чувственных функций и органов чувств.

Поэтому дух есть *предметность* (Sachlikeit), *определенность так-бытием самих вещей* (Sachen). И «носителем» духа является такое существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него *прямо-таки перевернуто* по сравнению с животным.

У животного — высоко- или низкоорганизованного — всякое действие, *всякая* реакция, которую оно производит, в том числе и «разумная», исходят из физиологической определенности его нервной системы, которой в области психики подчинены импульсы влечений и чувственное восприятие. Что *не* интересно для этих влечений, то и не дано, а что дано, то дано лишь как центр *сопротивления* его желанию и отвращению. Таким образом, первым актом драмы *поведения животного* относительно окружающего мира, ее истоком, является физиологически-психическая определенность. Структура окружающего мира точно и замкнуто соответствует его физиологическому, а косвенно — и его морфологическому своеобразию, далее его структуре влечений и чувств, образующей строго функциональное единство. Все, что *животное* может постигнуть и заметить из своего окружающего мира, заключено в надежных *границах структуры окружающего мира*²⁰. Второй акт драмы поведения животного — полагание реального изменения его окружающего мира его реакцией, направленной на ведущую цель его влечения. Третий акт — сопутствующее изменение физиологически-психической определенности. Такое поведение всегда происходит в форме:

животное \rightleftharpoons окружающий мир

Но существо, имеющее *дух*, способно на поведение, *прямо противоположное* по форме. Первый акт этой новой драмы, *человеческой* драмы: поведение сначала мотивируется чистым так-бытием возвышенного до *предмета* комплекса созерцаний, причем принципиально независимо от физиологической определенности человеческого организма, независимо от импульсов его влечений и вспыхивающей именно в них и всегда модально, т. е. оптически или акустически и т. д., определенной чувственной наружной стороны окружающего мира. Вторым актом драмы является *свободное*, исходящее из центра *личности* торможение или растормаживание первоначально задержан-

ного импульса влечения. А третьим актом является изменение предметности какой-то вещи, пережитое как самоценное и окончательное. Таким образом, эта «открытость миру» имеет следующую форму:

человек \rightleftharpoons мир $\rightarrow \rightarrow$

Там, где это поведение имеет место однажды, оно способно по своей природе к *безграничному расширению* — настолько, насколько простирается «мир» наличных вещей. Таким образом, человек есть *X*, который в безграничной мере может быть «открыт миру». У животного же нет никаких «предметов»; оно лишь экстатически вживается в свой окружающий мир, который оно в качестве структуры носит всюду, куда ни пойдет, как улитка свой дом. Животное, таким образом, не может осуществить своеобразное *дистанцирование* (*Fernstellung*) и субстантивирование «окружающего мира», обращающее его в «мир», равно как и превратить ограниченные аффектами и влечениями центры «сопротивления» в «предметы» („*Widerstands*“ zentren zu „*Gegenständen*“). Я бы сказал, что животное, в сущности, привязано к жизненной действительности, соответствующей его органическим состояниям, никогда не постигая ее «предметно». *Итак, предметное бытие есть самая формальная категория логической стороны «духа».* Правда, животное уже не живет больше абсолютно экстатически погруженным в свою среду, как чувственный порыв растения, без ощущения, представления и сознания, без какого-либо обратного сообщения о собственных состояниях организма вовнутрь. Как мы видели, животное, благодаря отделению ощущения от моторных функций и постоянному обратному сообщению схемы его тела и содержаний чувств, как бы возвращено самому себе. У него есть схема тела, но по отношению к окружающему миру животное всегда ведет себя *экстатически*, даже там, где оно ведет себя «разумно».

В противоположность этому простому обратному сообщению схемы тела животного и ее содержаний, *духовный акт*, на который способен человек, сущностно связан со *вторым* измерением и *второй* ступенью рефлексивного акта. Мы будем рассматривать этот акт вместе с его целью и назовем цель этого «самососредоточения» осознанием себя самого центром духовных актов, или «*самосознанием*». Итак, у животного, в отличие от растения,

имеется, пожалуй, сознание, но у него, как заметил уже Лейбниц, нет *самосознания*. Оно не владеет собой, а потому и не сознает себя. Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению образуют, таким образом, одну *единственную неразрывную структуру*, которая как таковая свойственна лишь человеку. Вместе с этим самосознанием, этим *новым* отклонением и центрированием человеческого существования, возможными благодаря духу, дан тотчас же и *второй* сущностный признак человека: человек способен не только распространить окружающий мир в измерение «*мирового*» бытия и сделать сопротивления предметными, но также, и это самое примечательное, вновь *опредметить собственное физиологическое и психическое состояние* и даже каждое отдельное психическое переживание. Лишь поэтому он может также *свободно* отвергнуть жизнь. Животное и слышит и видит — не зная, что оно слышит и видит; чтобы отчасти погрузиться в нормальное состояние животного, надо вспомнить о весьма редких экстатических состояниях человека — мы встречаемся с ними при спадающем гипнозе, при приеме определенных наркотиков, далее при наличии известной техники активизации духа, например, во всякого рода оргиастических культах. Импульсы своих влечений животное переживает не как свои влечения, но как динамическую тягу и отталкивание, исходящие от самих вещей окружающего мира. Даже примитивный человек, который в ряде черт еще близок животному, не говорит: «я» испытываю отвращение к этой вещи,— но говорит: эта вещь — «табу». У животного нет «воли», которая существовала бы независимо от импульсов меняющихся влечений, сохраняя непрерывность при изменении психофизических состояний. Животное, так сказать, всегда попадает в какое-то другое место, чем оно первоначально «хотело». Глубоко и правильно говорит Ницше: «Человек — это животное, способное обещать».

Из сказанного вытекает, что есть *четыре сущностных ступени*, на которых все сущее является нам в своем внутреннем и самостоятельном бытии (Inne- und Selbstsein). *Неорганические* образования вообще не имеют такого внутреннего и самостоятельного бытия; поэтому у них нет и центра, который бы онтически принадлежал им. Все, что мы называем единством в этом предметном мире, вплоть до молекул, атомов и электронов, зависит исклю-

чительно от нашей способности разлагать тела в реальности или же в мышлении. Каждое телесное единство является таковым лишь *относительно* определенной закономерности его воздействия на другие тела. Напротив, живое существо всегда есть *онтический* центр и всегда *само* образует «свое» пространственно-временное единство и свою индивидуальность; они возникают не по милости *нашего* синтеза, который сам биологически обусловлен. Живое существо — это *X*, который *сам себя* ограничивает. Но непространственные силовые центры, вызывающие явление протяжения во времени — мы должны положить их в основу телесных образований; — суть центры *взаимодействующих* силовых точек, в которых сходятся силовые линии поля. Чувственному порыву *растения* свойственны центр и среда, в которую помещено живое существо, относительно незавершенное в своем росте, без обратного сообщения его различных состояний. Но у растения есть «внутреннее бытие» вообще, а тем самым — одушевленность. У *животного* есть ощущение и сознание, а тем самым — центральное место обратного сообщения о состояниях его организма; таким образом, оно дано себе уже *второй* раз. Но человек дан себе еще и *третий раз* в *самосознании* и способности опредмечивать все свои психические состояния. Поэтому *личность* человека следует мыслить как центр, возвышающийся *над* противоположностью организма и окружающего мира.

Не выглядит ли это так, как будто существует *ступенчатая лестница*, восходя по которой при построении мира, первосущее бытие все больше *отклоняется к себе самому*, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях *узнавать* (inne zu werden) *себя* самое, чтобы, наконец, в *человеке* *полностью* иметь и постигать себя самое?

Исходя из этой структуры бытия человека — его данности самому себе — можно объяснить ряд *человеческих особенностей*, из которых я вкратце остановлюсь на нескольких. Во-первых, только человек имеет вполне выраженную конкретную категорию *вещи и субстанции*. Кажется, даже высшие животные не вполне владеют ею. Обезьяна, которой дают полуочищенный банан, бежит от него, в то время как полностью очищенный она съедает, а неочищенный чистит сама, и затем съедает. Вещь не «изменилась» для животного, она превратилась в *другую* вещь. У животного тут явно отсутствует центр, который

позволял бы ему соотносить психофизические функции своего зрения, слуха, обоняния и являющиеся в них зрительные, тактильные, слуховые, вкусовые, обонятельные данности с *одной и той же конкретной вещью*, тождественным ядром реальности. Во-вторых, с самого начала человек имеет единое *пространство*. Оперированный слепорожденный учится вовсе не соединению изначально различных «пространств», например, кинэстетического, осязательного, зрительного, слухового, — в *одно* пространство созерцания, но только идентификации своих чувственных дат в качестве символов находящейся в *одном* месте вещи. У животного нет этой центральной функции, которая дает единому пространству прочную форму *до* отдельных вещей и их восприятия; у него нет прежде всего такой самоцентрации, которая охватывает все показания чувств и принадлежащие им импульсы влечений и относит их к *одному* субстанциально упорядоченному «миру». Далее, у животного, как я подробно показал в другом месте, нет подлинно *мирового* пространства, которое существовало бы в качестве *стабильного* фона независимо от собственных движений животного. У него также нет *пустых форм пространства и времени*, в которых совершается первичное человеческое восприятие вещей и событий — и которые возможны *только* у существа с постоянным избытком неудовлетворенных влечений по сравнению с удовлетворенными. Человеческое созерцание пространства и времени, *предшествующее* всем внешним восприятиям, коренится в органической спонтанной возможности *движения и действия* в определенном порядке. «Пустым» мы называем первоначально неисполнение наших ожиданий, вызванных влечениями. Таким образом, первичная «пустота» — это как бы *пустота нашей души*. Тот странный факт, что для естественного мирозерцания человека пространство и время предстают пустыми формами, предшествующими всем вещам, понятен лишь исходя из этого *избытка* неудовлетворенных влечений сравнительно с удовлетворенными. И тот факт, что, как показывают случаи болезненного выпадения определенных функций, тактильное пространство не сопряжено прямо с оптическим пространством, но это сопряжение опосредовано кинэстетическими ощущениями, — этот факт указывает на то, что пустая форма пространства в качестве еще неоформленной «пространственности» переживается *до* осознания

каких-либо ощущений, на основе пережитых побуждений к движению и переживания возможности осуществить его. Ибо первым следствием этих побуждений к движению и являются *кинэстетические* ощущения. Это примитивное *пространство движения*, сознание того, что «вокруг» продолжает существовать, даже если полностью разрушено оптическое пространство, в котором только и дано устойчивое одновременное многообразие «протяжения». Таким образом, переходя от животного к человеку, мы находим, что «пустое» и «полное» совершенно *перевернуты*, в отношении как пространства, так и времени. Животное столь же мало способно отделить пустую форму пространства и времени от определенной содержательности вещей, находящихся в окружающем мире, как и «число» от большего или меньшего «количества», имеющегося в самих вещах. Оно полностью вживается в конкретную актуальную *действительность*. Лишь когда вызванные влечениями *ожидания*, преобразующиеся в импульсы движения, получают *перевес* над всем тем, что является *фактическим* осуществлением влечения в ощущении или восприятии, имеет место чрезвычайно странный феномен в человеке: пространственная и, аналогично, временная *пустота* является *предшествующей* всему миру вещей, «лежащей в основе его». Итак, человек, не замечая того, рассматривает пустоту *собственной* души как «бесконечную пустоту» пространства и времени, как будто бы она существовала, даже если бы не было никаких вещей! Лишь очень поздно наука корректирует эту чудовищную иллюзию естественного мирозерцания и учит, что пространство и время суть лишь порядок, лишь возможность расположения и последовательности вещей, а вне и независимо от них нет пространства и времени.

Как я уже сказал, у животного нет и *мирового* пространства. Собака может годами жить в саду и часто бывать во всех его уголках — она никогда не составит себе целый образ сада и независимого от ее тела *размещения* его деревьев, кустов и т. д., какой бы величины ни был сад. У нее есть лишь меняющиеся вместе с ее движениями пространства *окружающего мира*, которые она не способна скоординировать с целостным пространством сада, независимым от положения ее тела. Причина в том, что она не в состоянии сделать свое тело и его движения *предметом*, включить положение своего тела как изменчивый момент в созерцание пространства и научиться как

бы инстинктивно так считаться со случайностью своего положения, как это может делать человек, не прибегая к помощи науки. Это достижение человека — лишь начало того, что он продолжает в науке. Ибо в том и состоит величие человеческой науки, что в ней человек научается во все большем объеме *считаться* с самим собой и всем своим физическим и психическим аппаратом, как с *чуждой* вещью, находящейся в строгой каузальной связи с другими вещами, а тем самым может получить образ мира, предметы которого совершенно *независимы* от его психофизической организации, от его чувств и их пределов, от его потребностей и заинтересованности в вещах, они остаются *постоянными* при изменении всех его положений, состояний и чувственных переживаний. Только человек — поскольку он личность — может возвыситься *над собой* как живым существом и, исходя из одного центра как бы *по ту сторону* пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания *все*, в том числе и себя самого.

Но этот *центр* человеческих актов опредмечивания мира, своего тела и своей Psyche * не может быть сам «частью» именно этого мира, то есть не может иметь никакого определенного «где» или «когда», — он может находиться *только в высшем основании самого бытия*. Таким образом, человек — это существо, превосходящее само себя и мир. В качестве такового оно способно на иронию и юмор, которые всегда включают в себя возвышение над собственным существованием. Уже И. Кант в существенных чертах прояснил в своем глубоком учении о трансцендентальной апперцепции это новое *единство cogitare* ** — «условие всего возможного опыта и потому также всех предметов опыта» — не только внешнего, но и того внутреннего опыта, благодаря которому нам становится доступна наша собственная внутренняя жизнь. Тем самым он впервые возвысил «дух» над „Psyche“ и категорически отрицал, что дух — это лишь функциональная группа так называемой душевной субстанции, обязанная своим фиктивным признанием лишь неправомерному овеществлению *актуального* единства духа.

Тем самым мы уже обозначили *третье* важное определение духа: дух есть единственное бытие, которое *не*

* душа, жизнь (греч.).

** мышления (лат.).

может само стать предметом, и он есть чистая и беспри-
месная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном
осуществлении его актов. Центр духа, личность, не явля-
ется, таким образом, ни предметным, ни вещественным
бытием, но есть лишь постоянно *самоосуществляющееся*
в себе самом (*сущностно* определенное) *упорядоченное*
строение актов. Душевное не осуществляет «само себя»;
оно является рядом событий «во» времени, который мы
в принципе можем наблюдать именно из центра нашего
духа и который мы можем *опредметить* во внутреннем
восприятии и наблюдении. Чтобы быть *личностью*, мы
можем лишь самососредоточиться, но не можем объекти-
вировать это бытие. И другие личности как личности не
могут быть предметами. Достигнуть участия в них мы
можем, лишь осуществляя вслед за ними и вместе с ними
их свободные акты, «идентифицируя» себя, как мы обычно
говорим, с волением, любовью и т. д. какой-нибудь лич-
ности, и тем самым — с нею самой. И в актах упомянутого
одного сверхъединичного духа (допустить его существо-
вание мы должны на основании неразрывной сущностной
связи идеи и акта, если мы вообще допускаем реали-
зующийся в этом мире порядок идей *независимо* от че-
ловеческого сознания и приписываем его самому перво-
сущему как *один* из его атрибутов) мы можем участво-
вать лишь благодаря *соучастию*. Прежняя философия
идей, господствовавшая со времени Августина, допускала
„*ideae ante res*“ *, «предвидение» и план творения мира
еще *до* действительного бытия мира. Но идеи существуют
не *до* вещей, не *в* них и не *после* них, но *вместе* с ними
и производятся лишь *в* акте постоянной реализации мира
(*creatio continua*) **, в вечном духе. Поэтому и наше
соучастие в этих актах, поскольку мы мыслим «идеи», не
есть простое отыскание или открытие уже независимо от
нас сущего и бывшего, но истинное *со-порождение* идей
и сопровождающих вечную любовь ценностей из *перво-*
истока *самих* вещей.

III

Если мы захотим еще детально уяснить себе особен-
ность, своеобразие того, что мы называем «духом», то

* идеи прежде вещей (лат.).

** непрерывное творение (лат.).

лучше всего начать со специфически духовного акта, *акта идеации*. Это акт, полностью отличный от всякого технического интеллекта. Проблема интеллекта была бы, например, такая: у меня сейчас болит рука, как возникла эта боль, как ее снять? Соответственно, установить это должна была бы позитивная наука. Но ту же самую боль я могу рассматривать и как *пример* того чрезвычайно редкого и удивительного *сущностного* обстоятельства, что мир этот *вообще* запятнан болью, злом и страданием. Тогда я спрошу иначе: что же такое, собственно, *сама боль*, помимо того, что она *здесь и теперь у меня* — и каким должно быть основание вещей, чтобы было возможно нечто подобное — «боль вообще»? Величественный пример такого идеирующего акта дает история обращения Будды. Принц видит *одного* бедняка, *одного* больного, *одного* умершего, до этого же во дворце отца он много лет был лишен отрицательных впечатлений; но он сразу постигает эти три случайных, «здесь-и-теперь-так-сущих» факта как простые *примеры* постижимого в них сущностного свойства мира. Декарт на кусочке воска пытался понять, что такое *essentia* * тела. Это именно те вопросы, которые ставит себе дух как таковой. Самые впечатляющие примеры вопросов такого рода дает математика. Человек способен отделить троичность как «количество» трех вещей от этих вещей и оперировать с «числом» «три» как самостоятельным предметом согласно внутреннему закону порождения *ряда* таких предметов. Животное не способно *ни на что* подобное. Таким образом, *идеация* означает постижение *сущностных* форм построения мира на *одном* примере соответствующей сущностной сферы, независимо от *числа совершаемых нами наблюдений* и от индуктивных заключений. Знание, которое мы получаем таким образом, имеет силу в *бесконечной* всеобщности — для *всех* возможных вещей этой сущности, совершенно независимо от наших случайных чувств и вида и меры их возбудимости **. Знания, которые мы получаем таким образом, имеют силу за *пределами* нашего чувственного опыта. На школьном языке мы называем их „а priori“.

* сущность (лат.)

** И так, весьма вероятно, что у человека есть тот «intellectus archetypus» (интеллект-прообраз — лат.), в котором ему отказывал Кант, признававший его лишь как «предельное понятие», и который решительно признавал Гете.

Эти знания о сущности выполняют *две* весьма различные функции. Во-первых, они дают для всех позитивных наук высшие *аксиомы*, указывающие нам *направление* плодотворного наблюдения, индукции и дедукции посредством интеллекта и дискурсивного мышления. Но для философской метафизики, конечная цель которой — познание абсолютно сущего бытия, они образуют, по меткому слову Гегеля, *«окна в абсолютное»*. Ибо не может быть сведена к конечным эмпирическим причинам ни одна подлинная сущность, находямая разумом в мире, — ни сама она, ни *существование* («нечто») такой сущности. Она может быть приписана лишь *одному* сверхъединичному духу как атрибут сверхъединичного сущего *Ens a se**. Эта способность к разделению существования и сущности составляет основной признак человеческого духа, который только и *фундирует* все остальные признаки. Для человека существенно не то, что он обладает знанием, как говорил уже Лейбниц, но то, что он обладает *сущностью* а ргіогі или *способен* овладеть ею. При этом не существует «постоянной» организации разума, как ее предполагал Кант; напротив, она принципиально подвержена историческому изменению. Постоянен только *сам* разум как способность образовывать и формировать — посредством функционализации таких *сущностных* усмотрений — все новые *формы* мышления и созерцания, любви и оценки.

Если мы захотим глубже проникнуть отсюда в сущность человека, то нужно представить себе *строение актов*, ведущих к *акту идеации*. Сознательно или бессознательно, человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным *устранением характера действительности*. Животное целиком живет в конкретном и в действительности. Со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени, «теперь» и «здесь», а во-вторых, случайное так-бытие (*So-sein*), даваемое в каком-нибудь «аспекте» чувственным восприятием. Быть человеком — значит бросить мощное *«нет»* этому виду действительности. Это знал Будда, говоря: прекрасно *созерцать* всякую вещь, но страшно *быть* ею. Это знал Платон, связывавший созерцание идей с отвлечением души от чувственного содержания вещей и обращением ее в себя самое, чтобы найти «истоки» вещей. И то же самое имеет в виду Э. Гуссерль, связывающий

* самосущее (лат.)

познание идей с «*феноменологической редукцией*», т. е. «зачеркиванием» или «заклЮчением в скобки» (случайного) коэффициента существования вещей в мире, чтобы достигнуть их „essentia“. Правда, в частности я *не* могу согласиться с теорией этой редукции у Гуссерля, но должен признать, что в ней имеется в виду тот самый акт, который, собственно, и определяет человеческий дух.

Если захотят узнать, как происходит этот акт *редукции*, то надо узнать, в чем, собственно, состоит наше переживание действительности. Нельзя указать на какое-нибудь особое ощущение (синий, твердый и т. д.), от которого возникало бы впечатление действительности. Восприятие, воспоминание, мышление и все возможные перцептивные акты *не* могут сообщить нам этого впечатления; то, что дают *они*, это всегда лишь *так-бытие* (So-sein) вещей, но не их *тут-бытие* (Da-sein). Тут-бытие дается нам в переживании *сопротивления* уже освоенной сферы мира — сопротивление имеется лишь для нашего *жизненного устремления*, побуждаемого *влечениями*, для нашего центрального *жизненного порыва*. Изначальное переживание действительности как переживание «сопротивления мира» *предшествует* всякому сознанию, *всем* представлениям и восприятиям. Даже самое неотвязчивое чувственное восприятие никогда не бывает определено только раздражителем и нормальным процессом в нервной системе. Обязательно должно участвовать *влечение*, будь то желание или отвращение, — даже если речь идет о простейшем *ощущении*. И так как *импульс* нашего жизненного порыва есть одно из необходимых условий всех возможных восприятий, то сопротивление, которое оказывают нашему жизненному порыву силовые центры и поля, лежащие в основе телесных образов окружающего мира (сами «чувственные образы» как раз совершенно *недействительны*), может переживаться уже на той временной стадии *становящегося* возможного восприятия, на которой дело еще *не* дошло до сознательного восприятия *образа*. Поэтому переживание реальности дано *не после* всех наших «представлений» о мире, а *предшествует* им. Что же означает тогда это мощное «нет», о котором я говорил? Что значит *дереализовать* (*entwirklichen*) или «идеировать» мир? Это *не* значит, как думает Гуссерль, воздерживаться от *суждения* о существовании; напротив, это означает попытку снять, аннигилировать *сам момент реальности*, *целостное*, нерасчлененное, властное впечатление реаль-

ности с его аффективным коррелятом — устранить тот «страх земного», который, как глубокомысленно замечает Шиллер, «уходит прочь» лишь «в тех сферах, где *формы чистые живут*»²¹. Если тут-бытие есть «сопротивление», то этот в основе своей *аскетический акт дереализации* может состоять лишь в снятии, в аннулировании именно того *жизненного порыва, относительно которого мир есть прежде всего «сопротивление»* и который одновременно является *условием* всего чувственного восприятия случайного так-здесь-и-теперь. Но этот акт может совершить лишь бытие, называемое нами «духом». *Только дух в форме чистой «воли» может деактуализировать тот центр чувственного порыва, который мы распознали как доступ к действительному бытию действительного.*

Таким образом, человек есть то живое существо, которое *может* (подавляя и вытесняя импульсы собственных влечений, *отказывая* им в питании образами восприятия и представлениями) относиться *принципиально аскетически* к своей жизни, вселяющей в него ужас. По сравнению с животным, которое всегда говорит «да» действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек — это «*тот, кто может сказать нет*», «аскет жизни», вечный протестант против всякой *только* действительности. Одновременно, по сравнению с животным, существование которого *есть* воплощенное филистерство, человек — это вечный «Фауст», *bestia cupidissima regum novarum* *, никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся *прорвать пределы* своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я. В этом смысле и З. Фрейд в книге «По ту сторону принципа удовольствия» усматривает в человеке «вытеснителя влечений». И лишь *потому*, что он таков, человек может *надстроить* над миром своего восприятия идеальное царство мыслей, а, с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях *энергию*, т. е. может *сублимировать* энергию своих влечений в духовную деятельность.

* зверь, алчущий нового (лат.).

Но здесь встает *решающий* вопрос: *возникает* ли дух только благодаря аскезе, вытеснению, сублимации, или благодаря им он лишь получает *энергию*? По моему убеждению, этой отрицательной деятельностью, этим «нет» действительности обуславливается *отнюдь не бытие* духа, а только как бы его *снабжение энергией* и тем самым его способность к манифестации. Сам дух, как мы говорили, в конечном счете есть атрибут самого сущего, проявляющегося в человеке в сосредоточенном единстве «сбравшейся» в себе личности. *Однако* — дух как таковой в своей «чистой» форме изначально не имеет *никакой «власти», «силы», «деятельности»*. *Чтобы* вообще получить *какую-нибудь* хоть малейшую степень деятельности, должна *присовокупиться* та *аскеза*, то вытеснение влечения и одновременно та сублимация, о которых мы говорили.

Отсюда мы видим *две возможности* понимания духа, которые играют фундаментальную роль в истории идеи человека. *Первая* из этих теорий, развитая греками, приписывает *самому духу* не только силу и деятельность, но и высшую степень власти и силы — мы называем ее «*классической*» теорией человека. Она входит в общее мирозерцание, согласно которому изначально существующее и *неизменяемое* процессом исторического становления бытия «мира» (Космос) устроено так, что *высшие* формы бытия от божества до *materia bruta* * суть всякий раз более *сильные, мощные*, то есть *причиняющие* виды бытия. Высшей точкой такого мира оказывается тогда духовный и всемогущий Бог, то есть Бог, который именно *благодаря* своему духу также и всемогущ. Второе, противоположное воззрение, которое мы будем называть «*отрицательной теорией*» человека, представляет обратное мнение, что сам дух — поскольку вообще допускается это понятие — как минимум вся «*культуросозидающая*» деятельность человека, то есть и все моральные, логические, эстетически созерцающие и художественно формирующие акты только и *возникают* исключительно *благодаря* этому «нет».

Я отвергаю обе теории. Я утверждаю, что, хотя благодаря этому отрицательному акту и происходит насы-

* грубая материя (лат.).

щение энергией изначально бессильного духа, состоящего лишь в группе чистых «интенций», но дух «возникает» прежде всего не благодаря этому.

Я назову несколько очень различных, конечно, между собой *примеров* отрицательной теории человека: учение Будды о спасении, учение Шопенгауэра о «самоотрицании воли к жизни», примечательную книгу Альсберга «Загадка человека», наконец, *позднее* учение З. Фрейда, особенно в книге «По ту сторону принципа удовольствия». Не имея возможности подробно рассмотреть эти учения, я могу посвятить им лишь несколько слов. Для *Будды* смысл человеческого существования завершается его *угасанием* в качестве субъекта желаний, соответственно, достижением только созерцаемого сущностного мира, т. е. ничто, или нирваны. *Позитивной* идеи духа у Будды нет, ни в человеке, ни в мировой основе. Он глубоко познал только каузальный порядок, в котором с применением техники дереализации посредством внутреннего упразднения желаний и всего того, что он называет «жаждой», *одно за другим* выпадают чувственные качества, образы, отношения, пространственные и временные характеристики бытия. *Шопенгауэр* усматривает сущностное различие животного и человека исключительно в том, что животное неспособно проделать это «искупительное» отрицание воли к жизни, доступное человеку в лице его высших образцов — для Шопенгауэра, как и его учителя Бутервека²², это отрицание есть *источник* всех «высших форм» сознания и знания в метафизике, искусстве, этосе сострадания и т. д. *Альсберг*²³, ученик Шопенгауэра, совершенно прав в том, что никакой морфологический, физиологический или эмпирически-психологический признак не может оправдать общего убеждения культурного мира в *сущностном* различии человека и животного. Учение Шопенгауэра он расширил, превратив в тезис о том, что «принцип человечности» состоит исключительно в умении человека *выключать* свои органы из борьбы за сохранение жизни индивида или рода в пользу изготовления *орудий, языка, образования понятий*, причем последнее он сводит к выключению органов чувств и их функций и к принципу наибольшей «экономии» чувственных содержаний Э. Маха. Альсберг намеренно отказывается *определять* человека через дух и разум. Разум, который он — ложно, как и его учитель Шопенгауэр, — понимает только как дискурсивное мышление, в особенности как образование понятий, явля-

ется для него *следствием*, а не *исток*ом языка; сам язык он рассматривает как «нематериальное орудие» для выключения работы органов чувств. Основание для возникновения этого «принципа человечности» или тенденции жизни выключать свои органы и заменять функции живых органов «орудиями» и «знаками», — а тем самым и основание для нарастающей «церебрализации» человека в морфологическом и физиологическом смысле Альсберг усматривает в *недостаточном* приспособлении органов человека к его окружающему миру (отсутствие цепкости ног, когтей, клыков, волосяного покрова и т. д.), т. е. в отсутствии тех специфических приспособлений органов, которые есть у ближайших сородичей, человекообразных обезьян. Таким образом, то, что называют «духом», для Альсберга оказывается поздно возникшим *суррогатом отсутствующего* приспособления органов — в духе Альфреда Адлера можно было бы сказать: *сверхкомпенсацией конституциональной* неполноценности органов — у человека как *вида*.

Позднее учение *З. Фрейда* тоже относится к кругу отрицательных теорий человека. Понятие «вытеснения» влечений и аффектов употреблялось уже Шопенгауэром, чтобы, как он говорит, объяснить определенные «формы безумия». Известно, как замечательно развил эту мысль Фрейд для объяснения возникновения неврозов. Но согласно Фрейду, то же самое вытеснение влечений, которое, с одной стороны, должно объяснить невроз, с другой стороны, когда вытесненная энергия влечений «*сублимируется*», должно породить не что иное, как способность ко всему высшему культурному творчеству и даже, подчеркивает Фрейд, *специфичность* самой человеческой конституции. Так, в работе «По ту сторону принципа удовольствия» определенно говорится: «Предшествующее развитие человека не требует, как мне кажется, никакого иного объяснения, чем развитие животных, а то, что можно наблюдать у меньшинства человеческих индивидов как неустанный порыв к дальнейшему совершенствованию, может быть понято просто как следствие вытеснения влечения, и на этом вытеснении построено все самое ценное в человеческой культуре» и т. д. (с. 40). Пока что мало обращали внимания на то, что поздний Фрейд, выдвинувший дуалистическое учение о двух основных влечениях — либидо и влечении к смерти, — оказался в примечательном соседстве не только с Шопенгауэром, но

и прямо-таки с учением Будды. Согласно обоим учениям, в сущности все формы духа, начиная с материальной вещи, далее, включая растение, животное, человека и вплоть до мудреца, владеющего «священным знанием», представляют собой как бы группы застывшей процессии, шествующей в тихое небытие, к вечной смерти. Ведь согласно Фрейдю, который, ошибочно, как я думаю, приписывает организму вообще тенденцию к безусловному *сохранению* так-бытия, тенденцию к покою, защите и «отказу» от раздражений, уже двигательная система, добавляющаяся у животного к системам питания, роста и размножения, которая включается *между* этими системами и окружающим миром (в противоположность растению), оказывается относительным результатом в сущности садистского, разрушительного *влечения к смерти* как изначального стремления жизни «обратно в неорганическую стихию».

*Основным недостатком любой разновидности этой отрицательной теории человека является то, что в ней нет и следа ответа на вопрос: что же в человеке совершает отрицание, что же отрицает волю к жизни, что вытесняет влечения, и по каким различным основаниям вытесненная энергия влечения один раз становится неврозом, а другой раз сублимируется в культуросозидающей деятельности? В каком направлении идет сублимация, и как получается, что принципы духа хотя бы частично согласуются с принципами бытия? Наконец, для чего совершается вытеснение, сублимация, отрицание воли к жизни — ради каких конечных ценностей и целей? Следует спросить и Альсберга: что же производит выключение органов, что изобретает материальные и нематериальные орудия? Одной только «потребности» здесь совершенно недостаточно, и уже Ламарк сильно переоценил ее значение для новообразования органов, считая ее конечной «причиной собственного удовлетворения». Почему же столь плохо приспособленный вид не вымер, как сотни других? Как было возможно, что это уже почти приговоренное к смерти существо, это *больное, отставшее, страдающее животное* с установкой на боязливое закутывание, защиту своих плохо приспособленных, чрезмерно ранимых органов нашло *спасение* в «принципе человечности», а тем самым — в цивилизации и культуре? ²⁴ Говорят, что изначальным родовым признаком человека является избыток влечений (А. Зейдель), и потому он должен вытеснять. Однако этот*

избыток влечений скорее бы должен быть, наоборот, лишь следствием уже совершенного вытеснения влечений, а отнюдь не их причиной. Отрицательная теория человека всегда уже предполагает то, что она должна объяснить: разум, дух, самостоятельные законы духа и частичное тождество его принципов с принципами бытия. Именно дух осуществляет вытеснение влечения, поскольку воля, руководимая идеями и ценностями, отказывает всем противоречащим идее импульсам влечений в представлениях, необходимых для реализации влечения в действии, а с другой стороны — как бы приманивает притаившиеся влечения представлениями, соответствующими идеям и ценностям, чтобы скоординировать импульсы влечений для исполнения волевого проекта духа. Этот только что описанный процесс мы будем называть *управлением*, которое состоит в «затормаживании» и «растормаживании» импульсов влечений; а под *руководством* мы будем понимать (как бы) предварение самих идей и ценностей, осуществляющихся через движение влечений. Но чего *не* может дух, так это самостоятельно порождать или устранять какую-либо энергию влечения. Однако позитивно не только это *исходящее* от духа вытеснение, но позитивна и конечная цель: внутреннее освобождение и самостоятельность, обретение власти и деятельности — короче говоря, *животворение духа*. Только это заслуживает по праву быть названным *сублимацией жизни в духе* — но не мистический процесс, который должен создавать новые духовные качества²⁵.

Тем самым мы возвращаемся к так называемой «классической теории». Как я уже говорил, она столь же ложна, как и отрицательная теория. Но так как эта классическая теория господствует почти во *всей философии Запада*, ее заблуждение для нас гораздо опаснее. Эта теория, истоки которой находятся в греческом понятии духа и идеи, есть учение о «самовластии идеи», ее изначальной силе и деятельности, ее деятельной способности, которое первоначально было изложено греками и через них стало основным воззрением большей части европейского бюргерства *. Выступает ли эта классическая теория духа у Платона и Аристотеля, где идеи и формы впервые

* Социологически классическая теория класса есть одновременно классовая идеология, идеология высшего класса, бюргерства. См. мою «Социологию знания» в книге «Знание и общество».

выступают в качестве образующих сил, которые из «теон» *, соответственно, «возможного бытия» *matéria prima* ** образуют существующие в мире вещи; является ли она в теистической форме иудейско-христианской религиозности, позволяющей *лишь* чистому духу быть Богом и приписывающей ему как таковому не только руководство и управление (торможение и растормаживание), но и позитивную, творческую, собственно *всемогущую волю*; выступает ли она в более пантеистической форме, как у И. Г. Фихте, или в виде гегелевского панлогизма, согласно которому мировая история должна основываться на самораскрытии божественной идеи по законам диалектики, человек же по сути своей есть лишь становящееся самосознание вечного духовного божества, которое обретает его в «человеке», — всюду и всегда классическая теория страдает одним и тем же недостатком: *заблуждением*, будто духу и идее присуща *изначальная власть*. Это классическое учение о человеке выступает прежде всего в *двух основных формах*: в учении о духовной субстанции души человека и в тех учениях, согласно которым существует лишь один единственный дух, а все отдельные духи сути лишь модусы или деятельные центры этого духа (Аверроэс, Спиноза, Гегель). Со своей стороны, учение о *субстанциальности* души основывается на совершенно неоправданном применении *категории внешней вещи* или — в более древней форме — организмического разделения и применения категорий «вещества» и «формы» к отношению тела и души (Фома Аквинский). Приложение космологических категорий к центральному бытию человека в обоих случаях не достигает цели. Личность человека есть не «субстанция», но лишь монархическое упорядочение актов, *один* из которых осуществляет руководство. Однако не будем заниматься критикой отдельных форм этих учений. Основное заблуждение, из которого возникает «классическая» теория человека, глубоко, *принципиально* связано с образом мира *в целом*: оно состоит в предположении, что этот мир, в котором мы живем, изначально и *постоянно* упорядочен так, что формы бытия чем они выше, тем больше возрастают не только в ценности и смысле, но и в своей силе и власти.

Итак, считают ли, с одной стороны, что всякая более

* еще-не-бытия (греч.).

** первая материя (лат.)

высокая форма бытия — например, жизнь относительно неорганического, сознание относительно жизни, дух относительно дочеловеческих форм сознания в человеке и вне человека — генетически *возникает* из процессов, относящихся к низшим формам бытия (материализм и натурализм), — либо, наоборот, предполагают, что высшие формы бытия суть *причины* низших, например, что имеется какая-то жизненная *сила, деятельность* сознания, изначально могущественный дух (витализм и идеализм) — то и другое представляется нам в равной степени большим заблуждением. Если отрицательная теория ведет к ложному механистическому объяснению универсума, то классическая — к несостоятельности так называемого «телеологического» мирозерцания, господствующего во всей теистической философии Запада. Ту же мысль, которую я уже защищал в моей «Этике», недавно очень метко выразил Николай Гартман: «Высшие категории бытия и ценности — изначально более слабые».

Поток деятельных сил, который один только способен *полагать* тут-бытие и случайное так-бытие, течет в мире, где мы обитаем, не сверху вниз, но *снизу вверх!* С самой гордой независимостью стоит неорганический мир с его закономерностями — лишь в немногих точках он содержит нечто вроде «живого». С гордой независимостью противостоят человеку растение и животное, причем животное гораздо больше зависит от существования растения, чем наоборот. Животная ориентация жизни означает отнюдь не только достижение, но и потерю сравнительно с растительной ориентацией, ибо у нее больше нет того непосредственного сообщения с неорганическим, которое есть у растения благодаря его способу питания. Аналогичным образом в такой же независимости по отношению к высшим формам человеческого существования выступает в истории масса как таковая с закономерностью ее движения. Кратковременны и редки периоды расцвета культуры в человеческой истории. *Кратковременно и редко прекрасное с его хрупкостью и уязвимостью.*

Изначальное соотношение между высшими (или низшими) формами бытия и категориями ценностей и силами, в которых осуществляются эти формы, характеризуется положением: «*Низшее изначально является мощным, высшее — бессильным*». Каждая более высокая форма бытия бессильна относительно более низшей, и осуществляется не *собственными* силами, а силами низшей формы. Жиз-

ненный процесс есть оформленный в себе временной процесс, имеющий собственную структуру, но *осуществляется* он исключительно материалом и силами *неорганического* мира. И в совершенно аналогичном отношении к жизни находится дух. Дух, конечно, может *обрести* мощь через процесс сублимации. Жизненные влечения могут войти (или не войти) в присущую ему закономерность и идейную и смысловую структуру, которую он выставляет перед ними в качестве руководящего образа и в процессе этого вхождения и проникновения в индивида и в историю — *но изначально у духа нет собственной энергии*. Высшая форма бытия, так сказать, «детерминирует» *сущность* и сущностные сферы мироустройства, но *осуществляется* она посредством иного, второго принципа, который столь же *изначально* свойствен первосушему: посредством творящего реальность и определяющего случайные образы принципа, который мы называем «*порывом*», или фантазией порыва, творящей образы.

Следовательно, самое *могущественное*, что есть в мире, это «*слепые*» к идеям, формам и образам центры сил неорганического мира как нижние точки действия этого «*порыва*». Согласно широко распространяющемуся представлению нашей нынешней теоретической физики, эти центры в своих взаимоотношениях друг с другом, вероятно, вообще не подчиняются какой-то онтической закономерности, а подлежат только случайной закономерности *статистического* характера. Лишь живое существо, благодаря тому, что органы его чувств и их функции в большей мере *указывают* на регулярные, чем на нерегулярные процессы, вносит в мир ту «*природную закономерность*», которую затем вычитывает из него рассудок. Не закон стоит за хаосом случайности и произвола в онтологическом смысле, но *хаос* царит за законом формально-механического характера. Если бы пробило себе дорогу учение о том, что все природные закономерности формально-механической структуры в конечном счете имеют лишь статистическое значение и что все природные процессы (в том числе и в микросфере) получаются из взаимодействия *произвольных* силовых единиц, то вся наша картина природы претерпела бы колоссальное изменение. Истинными онтическими законами оказались бы тогда так называемые *гештальт-законы*, т. е. законы, предписывающие определенную временную ритмику событий и независимые от нее определенные статические образы (Gestalten) телесного тут-бы-

тия *. Так как в пределах жизненной сферы, как физиологической, так и психической, имеют силу лишь законы *типа* гештальт-законов (хотя и не обязательно только материальные законы физики), то благодаря этому представлению закономерности природы снова обрели бы строгое *единство*. Тогда была бы возможной *формализация* понятия *сублимации применительно ко всем событиям в мире*. Сублимация имела бы тогда место в *каждом* процессе, благодаря которому силы низшей сферы бытия в процессе становления мира *постепенно* ставились бы на службу более высокой формы бытия и становления — как, например, силы взаимодействия электронов ставятся на службу атомной структуре (Atomgestalt), а силы, действующие в неорганическом мире, — на службу структуре *жизни*. Становление *человека и духа* следовало бы тогда рассматривать как *последний* до сих пор *процесс сублимации природы*, выражающийся одновременно во все большем предоставлении воспринятой организмом внешней энергии самым сложным процессам, какие мы только знаем, — процессам возбуждения *коры мозга*, и в аналогичном психическом процессе сублимации влечения как переключении энергии влечения на «духовную» деятельность.

В другой форме мы вновь встречаемся с тем же самым процессом *противоборства духа и жизни в человеческой истории*. Конечно, и здесь не верен тезис Гегеля о том, что она основывается на саморазвертывании чистых идей друг из друга, напротив, как я подробно показал в моей «Социологии знания», совершенно правильно положение Карла Маркса, согласно которому идеи, не имеющие за собой интересов и страстей — то есть сил, происходящих из *витальной сферы человека, из сферы его влечений*, неизбежно «посрамляли» себя в мировой истории²⁶. Несмотря на это, история в целом показывает возрастание *полномочий разума*, но лишь посредством и на основе возрастающего *усвоения* идей и ценностей, проникающего в устремления и интересы больших групп. И здесь мы должны усвоить более скромное понимание значения человеческого *духа и воли* для хода исторических дел. Как я уже говорил, дух и воля человека могут означать только *руководство и управление*. А это всегда означает, что дух как таковой предлагает силам влечения идеи,

* См. об этом мои рассуждения в сочинении «Труд и познание» в книге «Формы знания и общество».

а воля либо предоставляет уже имеющимся импульсам влечения такие представления, которые могут конкретизировать осуществление этих идей, либо лишает их этих представлений. Однако *непосредственная* борьба *чистой* воли против сил влечения невозможна; там, где ее намереваются вести, только сильнее возбуждаются силы влечения в их односторонней ориентации. Это знал уже Павел, говоривший, что закон, будто лев рыкающий, ходит кругом, чтобы накинуться на людей грехом²⁷. Недавно У. Джеймс сделал глубокие замечания по этому поводу. Воля вызывает противоположность того, чего хочет, если, вместо того, чтобы направиться на более высокую ценность, осуществление которой и притягивает энергию человека и заставляет забыть дурное, она направляется на борьбу с влечением, просто отрицая его, ибо цель его предстает совести как «дурная»²⁸. Таким образом, человек должен научиться *терпеть* себя самого, в том числе и те склонности, которые он считает дурными и пагубными²⁹. Он не может вступить в *прямую* борьбу с ними, но должен научиться преодолевать их косвенно, направляя свою энергию на выполнение доступных ему важных задач, признаваемых его совестью достойными. В учении о «непротивлении» злу скрыта, как это глубокомысленно изложил уже Спиноза в своей «Этике», великая истина. Будучи подведено под это понятие сублимации, становление человека представляет собой *высшую* известную нам *сублимацию* и одновременно *интимнейшее единение* всех *сущностных сфер природы*. Перед лицом намеченной здесь картины мира распадается господствовавшая столько веков противоположность «телеологического» и «механического» объяснения мировой действительности*.

Само собой разумеется, что этот ход мыслей не может остановиться и перед *высшим бытием* — основой мира. И то бытие, которое существует лишь «через себя самое» и от которого зависит все остальное, поскольку ему приписывают в качестве атрибута *дух*, не может в качестве духовного бытия обладать *изначальной* мощью или силой. Скорее, тот другой, второй атрибут, о котором я говорил — «*natura naturans*»** в высшем бытии, все- сильный, заряженный бесконечными образами *порыв* дол-

* См. об этом мое сочинение «Труд и познание» в книге «Формы знания и общество».

** природа творящая (лат.)

жен нести ответственность за *действительность* и за *случайное* так-бытие этой *действительности*, никогда не определенное однозначно сущностными законами и идеями. Если мы назовем чисто духовный атрибут в высшем основании всего конечного бытия «*deitas*»^{30*}, то у него, у того, что в этом основании мы называем духом и божеством, нет позитивной творческой мощи. Мысль о «творении мира из ничего» рушится перед этим выводом. Если в бытии «через себя» заложено это *изначальное напряжение* духа и порыва, тогда отношение этого бытия к миру должно быть иным. Мы выражаем это отношение, говоря: основание вещей, если оно хотело *осуществить* свою *deitas*, заложенную в нем полноту идей и ценностей, должно было *растормозить* мирозозидающий порыв, чтобы *самоосуществиться* во временном протекании мирового процесса — оно, так сказать, должно было *смириться* с мировым процессом, чтобы в нем и благодаря ему *осуществить* свою собственную *сущность*. И лишь в той мере «бытие через себя самое» становится бытием, достойным называться божественным *присутствием* (Da-sein), в какой вечная *Deitas* осуществляется в человеке и *через* человека *в порыве мировой истории*. И этот процесс, вневременной в себе, но *представляющийся* временным для конечного переживания, лишь в той мере может приблизиться к своей цели — самоосуществлению божества, в какой и сам мир станет совершенным *телом* вечного духа и порыва. Только в *движении* этого могучего урагана, который *есть* «мир», порядок форм бытия и ценностей может согласоваться с *фактически* действующими силами, и наоборот, последние могут уподобиться ему. И в ходе развития может наступить *постепенное обращение* *изначального отношения*, согласно которому высшие формы бытия суть самые слабые, а низшие — самые сильные. Иначе говоря: взаимное *проникновение* *изначально бессильного духа* и *изначально демонического*, т. е. *слепого* ко всем духовным идеям и ценностям порыва, благодаря *становящейся* идеации и *одухотворению томления*, стоящего за образами вещей, и одновременное *вхождение в силу*, т. е. *оживотворение* духа — *есть цель и предел* (Ende) конечного бытия и процесса. Теизм ошибочно делает это *исходной точкой* процесса.

* божество, божественность (лат.)

Мы зашли что-то слишком далеко. Вернемся обратно, к опыту более близкой проблемы *человеческой природы*. В Новое время классическая теория человека нашла наиболее действенную форму в учении *Декарта*, учении, от которого мы, собственно, смогли освободиться *полностью* лишь в самое последнее время. Разделив все субстанции на «мыслящие» и «протяженные», Декарт ввел в европейское сознание целое *полчище* тяжелейших заблуждений относительно человеческой природы. Ведь сам он должен был из-за такого разделения всего окружающего мира примириться с бессмысленным отрицанием психической природы у всех растений и животных, а «видимость» одушевленности растений и животных, которую до него всегда принимали за действительность, объяснить антропатическим * «вчувствованием» *наших* жизненных чувств во внешние образы органической природы, а с другой стороны, давать чисто «механическое» объяснение всему, что не есть *человеческое* сознание и мышление. Следствием этого было не только доведенное до абсурда обособление человека, вырванного из *материнских объятий* природы, но и устранение из мира простым росчерком пера основополагающей категории жизни и ее прафеноменов. В мире, по Декарту, нет ничего, кроме мыслящих точек и мощного механизма, подлежащего геометрическому изучению. Ценно в этом учении только одно: новая автономия и *суверенность духа* и познание этого его превосходства над всем органическим и просто живым. Все другое — величайшее заблуждение.

Сегодня мы можем сказать, что *проблема тела и души*, державшая в напряжении столько веков, потеряла для нас свою метафизическую важность. Философы, медики, естествоиспытатели, занимающиеся этим вопросом, все больше соглашались с одной *основной* идеей. То, что нет локально определенной субстанции души (предполагавшейся Декартом), очевидно уже потому, что ни в мозге, ни в других местах человеческого тела нет такого центрального места, где сходились бы все чувствительные нервные волокна и встречались бы все нервные процессы. Но совершенно ложно в декартовом учении и то, что

* От греч. anthropoláthcia (человеческое чувство) — приписывание (обычно богу) человеческих страстей.— *Прим. пер.*

психическое состоит лишь в «сознании» и связано исключительно с корой головного мозга. Детальные исследования психиатров показали нам, что психические функции, имеющие решающее значение для базиса человеческого «характера», в особенности все, что относится к жизни влечений и аффективности, этой, как мы выяснили, *основной и первичной форме* психического, — все это имеет физиологическую параллель в процессах, происходящих вообще не в большом мозге, а в области мозгового ствола, отчасти в центральной полости третьего желудочка, отчасти в таламусе, который как центральный коммутатор опосредует ощущения и влечения. Далее, система желез внутренней секреции (щитовидная железа, половая железа, гипофиз, надпочечник и т. д.), способ функционирования которых детерминирует жизнь влечений и аффективность, рост в высоту и в ширину, исполинский и карликовый рост, вероятно, также и расовый характер, — вся эта система оказалась подлинным *местом опосредования* между всем организмом, включая его облик, и той малой частью его жизни, которую мы называем *бодрствующим сознанием*. Именно *тело в целом* опять стало сегодня физиологической параллелью душевным событиям, а отнюдь не только мозг. Больше нельзя всерьез говорить о такой внешней связи душевной субстанции с телесной субстанцией, какую предполагал Декарт. Одна и та же жизнь формирует в своем «внутреннем бытии» психические образы, в своем бытии для другого — телесный облик. И пусть не ссылаются на то, что «Я» — просто и едино, тело же есть сложное «государство клеток». Современная физиология совершенно распрощалась с представлением о государстве клеток, равно как и с убеждением, что функции нервной системы соединяются только суммативно, т. е. не целостно, и строго определены — локально и морфологически — в своей *исходной точке*. Конечно, если считать, подобно Декарту, физический организм своего рода машиной, и при том в духе устаревшего механистического естествознания эпохи Галилея и Ньютона, ныне преодоленного уже самой теоретической физикой и химией; если, с другой стороны, подобно Декарту и всем его последователям не видеть *самостоятельности* и точно доказанного *приоритета* совокупной жизни влечений и аффектов *перед* всеми «сознательными» представлениями; если ограничивать всю душевную жизнь бодрствующим сознанием, не замечая мощных отщеплений от сознательного Я целых

взаимосвязанных функциональных групп душевных процессов, далее, если отрицать вытеснение аффектов — и не замечать возможных амнезий целых периодов жизни, например, известных явлений расщепления самого сознательного Я, — тогда конечно, можно прийти к ложному противопоставлению: здесь — изначальное единство и простота, там — лишь множество вторично связанных между собой телесных частей и основанных только на них процессов. Это представление о душе столь же ошибочно, как и представление о физиологических процессах в прежней физиологии.

В полную противоположность ко всем этим теориям мы имеем теперь право сказать: *физиологический и психический процессы жизни онтологически строго тождественны*, как предполагал уже Кант. Они различны лишь феноменально, но и феноменально строго тождественны по структурным законам и по ритмике их протекания: оба процесса немеханичны, как физиологический, так и психический; оба целенаправлены и ориентированы на целостность. Физиологическим процессам это свойственно тем больше, чем ниже (а не чем выше) расположены сегменты нервной системы, в которых они протекают, точно так же психические процессы тем более целостны и целенаправлены, чем они примитивнее. Оба процесса — это лишь две стороны одного сверхмеханического жизненного процесса, — единого по своему формированию и ансамблю своих функций. Таким образом, то, что мы называем «физиологическим» и «психическим», это лишь две стороны рассмотрения одного и того же жизненного процесса. Есть «биология изнутри» и «биология извне». Биология извне в процессе познания идет от формы как структуры организма к собственно жизненным процессам, но не должна забывать, что всякая живая форма, начиная от последних различимых клеточных элементов, далее, клетки, ткани, органы, вплоть до целого организма, динамически поддерживается и заново формируется этим жизненным процессом и что в ходе развития именно «формирующие функции», которые необходимо отличать от рабочих функций органов, порождают статические формы органического вещества при содействии физико-химической «ситуации». Эту идею с полным правом поставили в центр своих исследований покойный гейдельбергский анатом Брауз и (с точки зрения физиологии) Э. Чермак³¹. Можно сказать, что ныне это представление пробивает себе дорогу

во *всех* науках, которые имеют дело с этой знаменитой проблемой. Прежний «психомеханический параллелизм» — сегодня такой же старый хлам, как и подновленное Лотце «учение о взаимодействии» или схоластическое учение о душе как «*forma corporitatis*» *.

Пропасть, которую Декарт вырыл между телом и душой, сегодня сомкнулась почти до осязаемого *единства жизни*. Если собака видит кусок мяса и из-за этого в ее желудке образуются определенные желудочные соки, то это, конечно, совершенное чудо для Декарта, который вычеркнул из «души» жизнь влечений и аффектов и одновременно требовал чисто физико-химического объяснения жизненных явлений, в том числе и по их *структурным законам*. Почему? Потому что он исключил на одной стороне *аппетит как импульс влечения*, который является *условием* оптического восприятия пищи в том же самом смысле, в каком им является внешнее раздражение — последнее, впрочем, никогда не является *условием содержания* восприятия, как думает Декарт, а только *условием* здесь-и-теперь-восприятия *этого* содержания, существующего как часть «образа», совершенно независимо от всякого «сознания»; с *другой* стороны, потому что он считает образование желудочного сока, соответствующее аппетиту, не подлинно *жизненным* процессом, укорененным в физиологическом функциональном единстве и его структуре, а процессом, который идет в желудке чисто физико-химическим образом, совершенно независимо от центральной нервной системы. Но что сказал бы Декарт, если бы ему показали результаты Хайдера, согласно которым даже простое внушение поглощения пищи может вызвать такое же действие, как и настоящая еда. Очевидна ошибка — основная ошибка Декарта: он совершенно не замечает *системы влечений* у людей и животных, которая *опосредует* и *объединяет* всякое подлинно жизненное движение и содержание сознания. Физиологическая «функция» по своему понятию есть самостоятельный ритмизированный образ процесса, динамическая временная фигура, которая не имеет изначально *жесткой* локализации, а, напротив, может широко *распределять* и даже *формировать* свое функциональное поле в наличных клеточных субстратах. Определенная

* телесная форма (лат.)

и жесткая суммарная реакция органов отсутствует и у тех физиологических функций, которые *не имеют* коррелята в сознании; как недавно было показано, ее нет даже у таких простых рефлексов, как например, коленный рефлекс. Феноменологически физиологическое поведение организма осмысленно в той же мере, что и сознательные процессы, а последние часто столь же «глупы», как и процессы органические.

По моему мнению, перед исследователями следует поставить ныне именно *методическую цель*: выяснить в самых широких масштабах, насколько одно и то же поведение организма может быть вызвано и изменено, с одной стороны, внешними физико-химическими раздражениями, с другой стороны, психическими стимулами — внушением, гипнозом, всякого рода психотерапией, изменениями социальной среды, от которой зависит гораздо больше болезней, чем обычно думают. Итак, воздержимся от ложного увлечения чисто «психологическими» объяснениями. Как показывает наш опыт, язва желудка в такой же мере может быть обусловлена и психически, и определенным физико-химическим процессом; и не только нервные болезни, но и *органические* заболевания имеют вполне определенные психические корреляты. И в количественном отношении мы можем *так взвесить* оба вида наших воздействий на подлинно единый жизненный процесс, а именно, воздействий через *коридор* сознания и через коридор внешнего телесного раздражения, что сэкономим на стимулах одного вида столько же, сколько израсходуем на другом. Даже фундаментальный жизненный процесс, называемый смертью, может быть с таким же успехом вызван шоком от аффекта, как и выстрелом из пистолета; половое возбуждение может быть вызвано как приемом определенных средств, так и порнографией. Все это — лишь различные пути *воздействия*, доступные нам в *нашем опыте*, на *один и тот же* онтически единый жизненный процесс. И высшие психические функции, например, так называемое «соотносящее мышление», также имеют строгую физиологическую параллель. Наконец, и согласно нашему учению, *духовные* акты всегда должны иметь параллельный физиологический и психологический член, ибо всю свою *энергию деятельности* они получают из витальной сферы влечений, без какой-либо «энергии» они не могли бы проявиться ни для нашего опыта, ни для своего *собственного*. *Итак, психофизическая жизнь едина.* Здесь я не могу

углубиться в предельное философское обоснование этой теории.

Это *единство* физических и психических функций есть факт безусловной значимости для всех живых существ, в том числе и для человека. То, что *европейская наука о человеке* в качестве естествознания и медицины прежде всего была занята его телесной стороной и пыталась повлиять на жизненные процессы преимущественно через коридор, идущий *извне*, есть частичное проявление того одностороннего интереса, который вообще свойствен европейской технике. Если жизненные процессы кажутся *нам* более доступными *извне*, чем через коридор сознания, то это вовсе не основывается на фактическом отношении между душой и природой, но может быть укоренено в *односторонней ориентации интереса*, складывавшейся на протяжении веков. Индийская медицина, например, обнаруживает противоположную, не менее одностороннюю *психическую* установку. Нет *ни малейших* оснований более чем *по степени* разделять душевную жизнь человека и животного, к примеру, приписывать *его* телу-душе особое происхождение и особую судьбу в будущем, как это делает теистический «креационизм» и традиционное учение о «бессмертии». Законы Менделя в той же мере относятся к строению психического характера, как и к каким-нибудь телесным признакам. Существующие различия между человеком и животным в протекании психических функций, конечно, весьма велики; но велики также и *физиологические* различия между животным и человеком, и они значительно превышают морфологические различия между ними. В сравнении с животным у человека на образование нервной субстанции израсходована несравнимо большая доля всего ассимиляционного материала. Использование же этого материала для образования форм и структур анатомически *видимых* единиц явно *незначительно*. По сравнению с животными гораздо большая часть этого материала превращается в чисто функциональную энергию мозга. Процесс же этот представляет собой *физиологический коррелят* того же самого процесса, который на языке психологии мы называем «*вытеснением*» и «*сублимацией*». В то время как человеческий организм в своих сенсомоторных функциях по существу не превосходит организм животного, распределение энергии между его большим мозгом и всеми остальными системами органов совершенное иное, чем у животного. Человеческий мозг

получает *безусловное* преимущество в питании в гораздо более ярко выраженной мере, чем мозг животного, ибо он имеет самые интенсивные и многосторонние перепады энергии и такую форму протекания возбуждений, которая менее жестко ограничена местом. При общем торможении ассимиляции мозг тормозится в *последнюю очередь* и, сравнительно с другими органами, меньше всего. Кора большого мозга человека хранит и сосредоточивает всю историю жизни организма и его предысторию. Так как каждый особый процесс возбуждения в мозгу меняет всякий раз *всю* структуру возбуждений, «тот же самый» процесс никогда не может физиологически повториться — факт, в точности соответствующий основному закону психической причинности, согласно которому только *вся* цепь переживаний в прошлом, а отнюдь не *отдельный* процесс, предшествующий по времени, объясняет последующие психические события. Так как возбуждения в коре никогда не прекращаются, даже во сне, а структурные элементы каждое мгновение строятся заново, то и физиологически следует ожидать мощного *избытка фантазии*, — которое не иссякает и *без* внешних стимулов, а при устранении бодрствующего сознания и его цензуры (Фрейд) сразу выходит на первый план. Как я показал в другом месте *, фантазия должна рассматриваться как нечто *изначальное*, она не порождается, а только все более *ограничивается* чувственным восприятием. Душевный поток проходит столь же *непрерывно*, как и цепь физиологических возбуждений, через ритмически сменяющиеся состояния сна и бодрствования. Мозг у человека также, видимо, в большей, чем у животного, мере является настоящим органом *смерти*, как этого и следует ожидать при значительно большей централизации и связи всех его жизненных процессов с деятельностью мозга. Ведь мы знаем благодаря ряду исследований, что собака или лошадь с искусственно удаленным большим мозгом еще могут проделать множество действий, невозможных для человека в подобном состоянии. Таким образом, ни плоть и душа, ни тело и душа, ни мозг и душа не составляют онтической противоположности в человеке.

Противоположность, которую мы обнаруживаем в человеке и которая и субъективно *переживается* как тако-

* См. мое сочинение «Труд и познание».

вая, есть противоположность гораздо более высокого и радикального порядка — это *противоположность жизни и духа*. Эта противоположность должна гораздо более *глубоко* уходить в *основание всех вещей*, чем противоположность жизни и неорганического, гипертрофированная в недавнее время Х. Дришем³². Если мы возьмем психическое и физиологическое лишь как две стороны одного и того же жизненного процесса, которым соответствуют два *способа рассмотрения* этого же процесса, то Х, который и *осуществляет* сам эти два «способа рассмотрения», должен *превосходить* противоположность тела и души. Этот Х есть не что иное, как *дух*, все «опредмечивающий», но сам никогда не становящийся предметом. Если уже жизнь есть бытие *не пространственное* («организм есть процесс», верно замечает Йеннингс, и все мнимо покоящиеся формы движимы и поддерживаются в каждый момент этим жизненным процессом), а, скорее, *временное*, тогда то, что мы называем духом, имеет не только *сверхпространственный*, но и *сверхвременной* характер. Интенции духа, так сказать, рассекают временное течение жизни. Лишь косвенным образом духовный акт, поскольку он притязает на *деятельность*, тоже оказывается зависимым от временного процесса жизни и как бы введенным в его русло. Но сколь бы ни были сущностно различны «жизнь» и «дух», все же, согласно изложенному здесь нашему взгляду, оба принципа *рассчитаны* в человеке *друг на друга*: *Дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух, начиная с его простейшего побуждения к акту и вплоть до создания произведения, которому мы приписываем смысловое духовное содержание.*

Это отношение *духа и жизни*, которое мы только что описали, игнорируется и упускается из виду целой группой философских представлений о человеке. Кратко охарактеризуем здесь прежде всего те теории человека, которые можно назвать «*натуралистическими*». Можно различить два основных вида этих теорий: *односторонне формально-механистическое* понимание человеческого поведения и *односторонне виталистическое*.

Формально-механистическое представление об отношении духа и жизни, в первую очередь, упускает из вида своеобразие категории «*жизнь*», а *потому* неправильно понимает и дух. Оно выступает в европейской истории опять-таки в *двух* формах. Первая форма восходит к

древности, к учениям Демокрита, Эпикура и Лукреция Кара, свое законченное выражение она нашла, пожалуй, в книге Ламетри „L'homme machine“ *. Как говорит уже само название книги, здесь предпринята попытка свести психические явления, не отделяя их от духовного начала, к сопутствующим явлениям физико-химических закономерностей, господствующих в организме. Другая форма формально-механистического представления развита с наибольшей отчетливостью в английском *сенсуализме*; законченное ее выражение дано в «Трактате о человеческой природе» Дэвида Юма. В последнее время ближе всего к такому пониманию человека подошел Эрнст Мах, представивший Я как узловую точку, в которой особенно плотно связаны сенсуальные элементы мира. В *обоих* учениях формально механистический принцип заострен до предела, с тем лишь различием, что в одном случае процессы ощущений должны пониматься, исходя из процессов, протекающих согласно принципам физикалистской механики, в то время как в другом случае основные понятия неорганического естествознания выводятся из чувственных дат ощущений как *последних* данностей и из законов ассоциации представлений (включая все понятия субстанции и причины). Ошибка *обоих* типов механистической теории состоит в том, что здесь упускается из вида сущность *жизни* в ее своеобразии и специфической закономерности.

Вторая разновидность натуралистической теории, *вигалистическая*, в противоположность первой делает категорию «жизни» изначальной категорией *целостного* понимания человека, а тем самым и духа,— она переоценивает объяснительную силу принципа жизни. Согласно этой теории, человеческий дух в конечном счете можно понять, исходя из жизненных влечений человека, как поздний «продукт» их развития. Так, англо-американский прагматизм, сначала Пирс, затем Уильям Джеймс, Ф. К. Шиллер и Дьюи, выводит формы и законы мышления из наличных *форм человеческого труда* (*homo faber*). Так, с другой стороны, Ницше в своей «Воле к власти» стремится объяснить формы мышления как необходимые жизненно важные функции, исходя из присущего жизни *влечения* к власти; несколько иным образом за ним тут

* человек-машина (фр.)

последовал Ханс Файхингер *. Обозревая всю совокупность относящихся сюда представлений, можно выделить опять-таки *три разновидности* этой натуралистически-виталистической идеи человека, в зависимости от того, считают ли исследователи первичной и ведущей системой влечений человеческой жизни вообще систему *влечений к пище*, систему *влечений к размножению и половых влечений*, или, наконец, систему *влечений к власти*. «Человек есть то, что он ест», грубо заявил Фогт. Несравнимо более глубоко, переработав гегелевское учение об истории, аналогичные взгляды развивал в особенности Карл Маркс, согласно которому не столько человек творит историю, сколько история все время по-разному формирует человека, в первую очередь, история *хозяйства*, история «материальных производственных отношений». Согласно этому представлению, *духовным* созданиям искусства, науки, философии, права и т. д. вообще *не* свойственна собственная внутренняя логика и непрерывность. Эта непрерывность и подлинная каузальность полностью отданы процессу развития форм хозяйства; согласно Марксу, каждая сложившаяся историческая форма хозяйства имеет следствием своеобразный духовный мир в качестве известной «надстройки» **. Понимание человека как существа, изначально одержимого стремлением к власти и *значимости*, исторически исходило прежде всего от *Маккиавелли*, *Томаса Гоббса* и великих политиков абсолютного государства, а в настоящее время нашло продолжение в учении о власти Фридриха *Ницше* и (в большей мере с медицинской точки зрения) в учении Альфреда *Адлера* о примате стремления к *значимости*. Третье возможное понимание рассматривает духовную жизнь как *форму* сублимированного *либидо*, как ее символику и хрупкую надстройку, тем самым и вся человеческая культура и ее порождения рассматриваются как продукт вытесненного и сублимированного либидо. Если уже Шопенгауэр называл половую любовь «фокусом воли к жизни», не впадая при этом полностью в натурализм,— в этом ему препятствовала его *отрицательная* теория человека,— то *ранний* Фрейд, еще не допуская самостоя-

* См. мое сочинение «Труд и познание» в кн. «Формы знания и общества».

** См. мою критику исторического материализма в «Социологии знания» в кн.: «Формы знания и общество».

тельного влечения к смерти, развил это представление о человеке до крайних следствий*.

Мы должны полностью отвергнуть все эти натуралистические учения, будь то механистического или виталистического типа. Правда, «виталистическому» типу натуралистического понимания человека принадлежит высокая заслуга осознания того, что творческую мощь в подлинном смысле составляет в человеке не то, что мы называем *духом* (и высшими формами сознания), но *темные подсознательные силы влечения души*, и что *судьба* как отдельного человека, так и группы зависит прежде всего от непрерывности этих процессов и их символических образных коррелятов,— подобно тому как и темный миф не столько является продуктом истории, сколько, напротив, именно *он* во многом определяет *ход* истории народов. Однако *все* эти теории заблуждались в том, что хотели вывести из сил влечения не только *деятельность*, обретение духом, его *идеями* и ценностями силы, но и сами эти идеи в их *содержательном* смысловом составе, далее, *законы духа* и его *внутренний рост*³³. Если заблуждение европейского *идеализма* «классической» теории с его мощной переоценкой духа помешало воспринять ту глубокую истину Спинозы, что разум не способен управлять страстями, если только он — в силу сублимации, как мы назвали бы это сегодня,— *сам не становится страстью*,— то так называемые *натуралисты*, со своей стороны, совершенно игнорировали первичность и самостоятельность духа.

В противоположность всем этим теориям один новейший писатель, своевольный, но не лишенный глубины, попытался понять человека (сходно с тем, как это делаем мы**), прежде всего в двух *несводимых* ни к чему категориях «жизнь и дух» — я имею в виду Людвига Клагеса³⁴. Именно он прежде всего дал в Германии философскую основу той *панромантической манере мыслить* о сущности человека, которую мы встречаем ныне у многих ученых в самых разных науках, например, у Даке,

* См. критику Фрейдовой теории любви в моей книге «Сущность и формы симпатии», 3-е изд.

** Различие «духа» и «жизни» лежит уже в основе моей первой работы «Трансцендентальный и психологический метод», а затем и моей «Этики». Оно *не* совпадает с понятиями Клагеса, так как Клагес уравнивает «дух» с «интеллектом», «Я» с «волей».

Фробениуса, Юнга, Принцхорна, Т. Лессинга *³⁵, в известном смысле и у Шпенглера. Своеобразие этого подхода, который я тут не разбираю подробно, состоит прежде всего в двух моментах; дух хотя и берется как нечто первичное, но полностью *отождествляется*, как у позитивистов и прагматистов, с *интеллектом и способностью выбора*. Клагес *не* признает, что дух первично не только опредмечивает, но и является усмотрением *идей и сущностей* на основе дереализации. *Лишенный* таким образом своего ядра и подлинной сущности дух затем полностью обесценивается у него. Согласно Клагесу, дух находится в состоянии изначальной *борьбы*, а *не* в отношении *взаимодополнения*, с жизнью и всем, что к ней относится, с простым автоматическим выражением душевной жизни. Но в этом состоянии борьбы дух оказывается *принципом*, все более глубоко *разрушающим* жизнь и душу в ходе человеческой истории, так что в конечном счете человеческая история оказывается *декадансом* и даже *прогрессирующим заболеванием жизни*, раскрывающейся в человеке. Если бы Клагес был совершенно последовательным — а этого у него нет, так как он заставляет дух удивительным образом «вторгнуться» лишь *после* становления человека на определенной ступени истории, так что истории *Номо sapiens* уже предшествует мощная предыстория, увиденная глазами Бахофена ³⁶, — так вот, будь он последовательным, он должен был бы поместить начало этой «трагедии жизни», каковая для него *есть* человек, уже в самый процесс *становления* человека.

Предполагать такую динамическую и враждебную противоположность духа и жизни нам, согласно изложенному выше пониманию этого отношения, не позволяет уже тот факт, что у духа как такового вообще нет *никакой* «силы и власти», никакой изначальной энергии деятельности, благодаря которой он мог бы осуществить это «разрушение».

* Теодор Лессинг в 4-м издании своей книги «История как придание смысла бессмысленному» (с. 28), следующим образом выражает основную идею этой теории: «Таким образом, все больше укреплялась моя основная идея, что мир духа и его нормы — всего лишь неизбежный *суррогат* *заболевшей* *человеком* *жизни*, лишь средство для спасения этого сомнительного, впавшего благодаря науке в манию величия рода хищных обезьян, бесследно исчезающего в забвении после краткой вспышки бодрствующего сознания».

Бремя тех действительно достойных сожаления явлений исторически поздней культуры, которые Клагес приводит в своих работах, богатых тонкими наблюдениями, следует в действительности возлагать не на «дух», но возводить его к процессу, который я называю «сверхсублимацией», — к состоянию столь чрезмерной церебрализации, что на его основе и как реакция на него всякий раз начинается *осознанно романтическое бегство в предполагаемое* в прошлом состояние, в котором еще нет этой сверхсублимации, нет в особенности избытка *дискурсивной* интеллектуальной деятельности. Таким бегством было уже дионисийское движение в Греции, затем — эллинистическая догматика, смотревшая на классическую греческую культуру так же, как смотрел на средневековые немецкий романтизм. Мне кажется, Клагес недостаточно учитывает, что такие картины истории основываются лишь на *тоске* по «юности и примитивности», тоске, рожденной собственной *сверхинтеллектуализацией*, и *никогда* не согласуются с исторической действительностью. Другая группа явлений, которые Клагес рассматривает как следствия разрушительной власти духа, состоит в том, что всюду, где духовная деятельность вводится в противовес *автоматически протекающей деятельности* витальной души, этой последней деятельности действительно создаются значительные помехи. Простые симптомы этого — например, нарушения сердцебиения, дыхания и другой автоматической или полуавтоматической деятельности вниманием; затем, нарушения, возникающие, когда воля прямо направляется против импульсов влечения, вместо того, чтобы обратиться к новым ценностным содержаниям. Но то, что Клагес называет здесь духом, это в действительности только *сложный технический интеллект* в смысле нашего предшествующего изложения. Именно Клагес, самый решительный противник всякого позитивистского понимания человека как „*homo faber*“, в этом принципиальном моменте оказывается некритическим последователем *того* самого воззрения, которое он столь радикально оспаривает. Клагес также забывает, что всюду, где дионисизм и дионисийская форма человеческого существования *первична и наивна* — а в полной мере этого никогда не бывает, так как очевидное *расторможение влечения* совершается именно *духом*, так же как и рациональная *аскеза* влечений; животным неведомо такое расторможенное состояние — само дионисийское состоя-

ние основывается на сложной *осознанной* технике воли, то есть пользуется тем самым «духом», который должен быть исключен. Дух и жизнь *соотнесены* друг с другом, и утверждать, что они находятся в состоянии изначальной вражды или борьбы — кардинальное заблуждение. «Кто глубины постиг, любит жизнь» (Гельдерлин)³⁷.

VI

Задача философской антропологии — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают *все* специфические монополии, свершения и дела человека: язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность. Рассмотреть это подробно здесь невозможно. Но в заключение следует, пожалуй, остановиться на тех последствиях, которые сказанное имеет для *метафизического отношения человека к основанию вещей*.

Одним из прекрасных плодов последовательного построения человеческой природы из подчиненных ей ступеней бытия, как я попытался его осуществить, является возможность показать, как человек, в то самое мгновение, когда он благодаря осознанию мира и самосознанию и благодаря опредмечиванию собственной психофизической природы (этим специфическим опознавательным признакам *духа*) стал человеком, он с внутренней необходимостью должен также постигнуть формальную идею *надмирного, бесконечного и абсолютного бытия*. Когда человек (а это как раз входит в его сущность, *есть* акт самого становления человека) однажды выделился из всей природы, сделал ее своим «предметом», то он как бы озирается *в трепете* и вопрошает: «Где же нахожусь я сам? Каково мое место?» Он, собственно, больше не может сказать: «Я часть мира, замкнут в нем», ибо актуальное бытие его духа и личности превосходит даже *формы* бытия этого «мира» в пространстве и времени. И так он всматривается как бы в *ничто*. Этот взгляд открывает ему как бы *возможность* «абсолютного ничто», что *влечет* его к дальнейшему вопросу: «*Почему* вообще есть мир, почему и каким образом вообще есмь «я»?»

Следует постичь строгую *сущностную необходимость* этой связи, которая существует между сознанием *мира*, *самосознанием* и *формальным сознанием бога* у человека, причем бог понимается здесь только как снабженное предикатом «священное» *«бытие через себя»*, которое, конечно, может получить самое разнообразное наполнение. Но эта *сфера абсолютного бытия* вообще, все равно, доступна ли она переживанию или познанию или нет, *столь же конститутивно* принадлежит к *сущности* человека, как и его *самосознание* и *сознание мира*. То, что В. Гумбольдт сказал о языке, а именно, что человек потому не мог его «изобрести», что только *благодаря* языку человек *есть* человек, имеет столь же строгую силу и для формальной сферы бытия, превосходящего все конечные содержания опыта и центральное бытие самого человека, некоего *всецело самостоятельного в себе бытия* с внушающей благоговение святостью. Если под словами «происхождение религии и метафизики» понимать не просто наполнение этой сферы *определенными* предпосылками и верованиями, но и происхождение *самой* этой сферы, то оно полностью совпадает с самим *становлением* человека. В тот самый миг, когда человек вообще осознает «мир» и себя самого, он *должен* с *наглядной* необходимостью *открыть* своеобразный *случай*, контингенцию ^{*38} того факта, что «вообще мир есть, а не, напротив, не есть» и что «он сам есть, а не, напротив, не есть». Поэтому совершенное заблуждение — предпосылать «я есмь» (как Декарт) или «мир есть» (как Фома Аквинский) общему положению «существует абсолютное бытие» и надеяться вывести эту сферу абсолютного из упомянутых первых двух видов бытия.

Сознание мира, самосознание и сознание бога образуют неразрывное структурное единство — точно так же, как трансценденция предмета и самосознание возникают в *одном и том же* акте «третьей reflexio». В тот самый момент, когда появилось «нет, нет» по отношению к конкретной действительности, в котором конституировалось *духовное* актуальное бытие и его идеальные предметы; в тот самый момент, когда возникло *открытое миру* поведение и никогда не утихающая страсть к *безграничному* продвижению в открытую «мировую» сферу, не успокаив-

* От лат. contingere — случаться.

вающаяся ни на какой данности; в тот самый момент, когда становящийся человек *разрушил* свойственные всей предшествующей ему животной жизни *методы* приспособления к окружающей среде и избрал *противоположный* путь — путь приспособления *открытого* «мира» к себе и *своей* ставшей органически *стабильной* жизни; в тот самый момент, когда человек поставил себя *вне* природы, чтобы сделать ее *предметом* своего господства и нового — художественного и знакового — принципа, — именно в этот самый момент человек *должен был* как-то укоренить свой центр *вне и по ту сторону мира*. Он уже больше не мог осознавать себя простым «членом» или простой «частью» мира, над которым он столь смело себя поставил!

После этого открытия *контингенции* мира и — как удивительного случая — ядра своего бытия, ставшего теперь *эксцентричным* миру, у человека было две возможности поведения. Во-первых, он мог *удивиться*³⁹ этому и привести в движение свой познающий *дух*, чтобы постигать абсолютное и входить в него — это *исток всякой метафизики*. Лишь очень поздно выступила она в истории и только у немногих народов. Но человек, из неодолимого *порыва* к спасению не только единичного своего бытия, но прежде всего всей своей группы, на основе и при помощи колоссального *избытка фантазии*, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спастись *под их власть* посредством культа и ритуала, чтобы иметь «за собой» какую-то *защиту и помощь*, ибо в основном акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы — и в одновременном становлении его *самобытия* и *самосознания* — он, казалось, погружался в чистое *Ничто*. Преодоление этого нигилизма в форме такого спасения, оплота и есть то, что мы называем «*религией*». Первоначально она является групповой и «народной» религией и лишь позднее, вместе с возникновением государства, становится «религией, имеющей личного основателя» (Stifterreligion). И сколь несомненно, что мир дан нам сначала как *сопротивление* нашему *практическому* тут-бытию в жизни, прежде чем он дан как *предмет* познания, столь же несомненно, что всякому ориентированному преимущественно на *истину* познанию или попыткам такого познания типа «*метафизики*» исторически должны были предшествовать такие образы мышления и представления об этой вновь открытой сфере, которые дают человеку *силу*

утвердиться в мире; такую помощь первоначально оказывал человечеству *миф*, а позднее — выделившаяся из него религия.

Возьмем теперь несколько главных типов идей об отношении к высшему основанию вещей, которые человек создавал и помещал между собой и высшим основанием, и ограничимся при этом лишь ступенью европейско-малозападного *монотеизма*. Тут мы находим такие представления, как то, что человек заключил «союз» с Богом, после того как Бог избрал народ определенного рода быть его народом (древний иудаизм). Или: человек, в зависимости от социальной *структуры общества*, есть «раб Божий», унижено простирающийся перед Богом, ища *подвигнуть* его просьбами и угрозами или магическими средствами. В более высокой форме он оказывается «верным слугой» верховного суверенного «господина». Высшее и чистейшее представление, которое возможно в границах монотеизма, доходит до идеи *сыновства* всех людей по отношению к Богу-отцу, через посредство единосущного «сына», который возвестил людям Бога в его внутренней сущности и сам, с божественным авторитетом, предписывает им определенные верования и заповеди.

Все идеи такого рода мы должны отклонить для нашего философского рассмотрения этого отношения — уже потому, что мы отвергаем теистическую предпосылку — «духовного, всемогущего в своей духовности личного бога». Для нас основное отношение человека к мировой основе состоит в том, что эта основа непосредственно *постигает* и *осуществляет* себя в самом человеке, который как таковой и в качестве духовного, и в качестве живого существа есть всякий раз лишь *частичный центр духа и порыва «через себя сущего»*. Это старая мысль Спинозы, Гегеля и многих других: *первосущее постигает себя самого в человеке, в том же самом акте, в котором человек видит себя укорененным в нем.* Мы лишь должны преобразовать эту до сих пор слишком односторонне *интеллектуалистски* представленную мысль в том направлении, что это *знание себя укорененным* есть лишь следствие *активного включения центра нашего бытия в идеальные требования Deitas* и попытки выполнить эти требования, а в процессе этого выполнения — *спроизвести становящегося из прачины «бога» в качестве возрастающего взаимопроизведения порыва и духа.*

Таким образом, *место* этого самоосуществления, этого,

как бы, самообожения, которого *ищет* через себя существующее бытие и ради становления которого оно примирилось с миром как «историей», — и есть именно *человек, человеческая самость и человеческое сердце*. Это *единственное место* становления бога, которое доступно нам, и истинная *часть* самого этого трансцендентного процесса. Ибо хотя *все* вещи; в смысле непрерывного творения, каждую секунду *порождаются* через себя сущим бытием, а именно, функциональным *единством* ансамбля *порыва и духа*, то все же лишь в человеке и его самости оба (доступные *нашему* познанию) атрибута *Ens per se* * *вживе* соотнесены друг с другом. Человек есть *место встречи*. В нем Логос, «согласно» которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать. Таким образом, согласно нашему воззрению, *становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга*. Насколько мало человек может достичь своего определения, не зная себя членом обоих этих атрибутов высшего бытия, а это бытие — обитающим в нем самом, настолько же мало *Ens a se* ** может достичь *своего* определения *без* содействия человека. Дух и порыв — эти два атрибута бытия (если отвлечься от их только *становящегося* взаимопроникновения — как цели) — в себе тоже не окончательны: они *возрастают* в себе самих в этих своих манифестациях в *истории* человеческого духа и в эволюции жизни мира.

Мне скажут, и мне действительно говорили, что человек не может вынести неокончательного бога, становящегося бога! Мой ответ в том, что метафизика — не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей. Она уже предполагает в человеке *мощный, высокий настрой*. Поэтому вполне понятно, что человек лишь в *ходе* своего развития и растущего самопознания приходит к этому *сознанию* своего *соратничества, соучастия* в появлении «божества». *Потребность в спасении и оплоте* во внечеловеческом и внемировом *всемогуществе*, отождествляющемся с добротой и мудростью, слишком велика, чтобы во времена незрелости не сокрушить *все* разумные и осмысленные барьеры. Но мы ставим на место этого полудетского, полуотрешенного отношения человека к божеству, как оно дано в объективирующих и потому *ук-*

* Сущее посредством себя (лат.)

** Сущее благодаря себе (лат.)

лоняющихся отношениях созерцания, поклонения, молитвы,— элементарный акт личной самоотдачи (Einsatz) человека божеству, самоидентификацию с направленностью его духовных актов в любом смысле. Последнее «действительное» бытие через себя сущего как раз не может быть предметом,— так же как и бытие другого лица. Можно стать причастным его жизни и духовной актуальности лишь через со-осуществление, лишь через акт самоотдачи и деятельное отождествление. Для поддержки человека и как простое дополнение его слабостей и потребностей, которые все время пытаются опредметить абсолютное бытие, оно не существует. Пожалуй, есть «поддержка» и для нас — это опора на совокупный труд по осуществлению ценностей предшествующей истории, насколько он уже содействовал становлению «божества» «богом». Не следует только никогда искать в конечном счете теоретических достоверностей, которые предшествовали бы этой самоотдаче. Лишь в личной самоотдаче открывается возможность также и «знать» о бытии через себя сущего.

**Ступени органического и человек.
Введение в философскую антропологию¹**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Решающий толчок к написанию этой книги дало осознание глубокого конфликта между естествознанием и философией. Я, ученик Бючли и Хербста², Виндельбанда и Трельча, Дриша и Ласка, осознал это во время изучения зоологии в Гейдельберге. Того, кто не хотел жертвовать одним ради другого, это побуждает к размышлениям о новых возможностях философского понимания природы, равным образом созревшего для острой критики тогдашней философии и готового к восприятию импульсов новой биологии, особенно Дриша и Иксюля. Первый шаг в этом направлении, думается, я сделал в «Единстве чувств» (1923). [...] Теория модальности внешних чувств как всякий раз специфической формы отношения тела и души, соответственно материальности и смыслополагания, требовала, особенно в проблеме так называемых низших чувств и в проблеме объективности чувственных качеств, более фундаментального изложения отношения тела и окружающего мира (Umwelt). Отсюда открылось понимание определенных законов корреляции формы тела и формы окружающего мира, которые явно представляют собой законы организации жизни и жизненной сферы, охватывающей растительный, животный и человеческий типы жизни. Наряду с этим развитием, отпавлявшимся от основ теории познания, занятия

¹ Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1928. Kap. I—V, VII¹.

социально-философскими вопросами вели меня непосредственно к антропологической проблеме.

Задачей предисловия не может быть изучение исторических корней новой постановки вопроса. В пределах объективно необходимого это делается в самой работе. Само собой разумеется, она была бы невозможна без совершившихся в последнее время переворотов в области психологии, социологии и биологии, но прежде всего — философской методике. Впрочем, в наши дни нельзя решить, какие силы больше всего приняли участие в возникновении новых философских дисциплин — психоанализ или философия жизни, социология культуры или феноменология, история духа (*Geistesgeschichte*) или кризисы в медицине. Ввиду актуальности новой книги объективно важно учитывать самобытность ее концепции. Ничто не может повредить делу философской биологии и антропологии столь сильно, как применение к ней критериев синтеза, добытого из самых разных наук и обусловленного тенденциями времени. В убеждении, что применительно к этим дисциплинам речь идет о таких науках, которые обладают собственной методикой и самобытным фундаментом созерцания, нижеследующие исследования совпадают со взглядами того гениального ученого, который — сколько можно судить по литературе — до сих пор один трудился в этой области: бесспорной заслугой Шелера является целый ряд открытий, сделанных им в исследованиях эмоциональных проблем, структурных законов личности и структурных связей личности и мира, — открытий, которые относятся к тематическому составу философской биологии и антропологии. Кроме того, его деятельность в последние годы показывает, что он намерен заложить основы философской антропологии, резюмируя при этом и более давние биофилософские исследования, которые частично были известны преждему мюнхенскому и гёттингенскому кругу феноменологов и повлияли, например, на установки Хедвиги Конрад-Марциус в ее «Метафизических диалогах»³. И если в том, что касается предмета нашей работы, мы надеемся по возможности на широкое совпадение с исследованиями Шелера, то за этим все же не следует упускать из виду существенных различий в подходе к проблемам. Шелер, несмотря на метафизические тенденции его философии, в вопросах основоположения предстает феноменологом. Все значительные работы, вплоть до последних публикаций, являют его

изначально феноменологически ориентированным мыслителем. Но использованию феноменологии как основополагающей исследовательской установки мы сопротивлялись, начиная с нашего сочинения о методе, появившегося в 1918 г.⁴ Мы не будем здесь на этом останавливаться подробнее. Феноменологическая работа требует, по нашему мнению, определенного методического руководства для философии, которое не может исходить ни от эмпирии, ни от какой-либо метафизики.

Из великих мыслителей недавнего прошлого никто не понимал этого глубже, чем Вильгельм Дильтей. Его философия и историография методически и содержательно являются важным источником новой проблемной ситуации философской антропологии. [...] И если нам приходится дистанцироваться от исследований Хайдеггера (ставших нам известными лишь во время печатания этой книги), которые во многом базируются на концепции Дильтея, то главным образом потому, что мы не можем признать основного положения Хайдеггера («Бытие и время», Галле, 1927), согласно которому изучению внечеловеческого бытия необходимо должна предшествовать экзистенциальная аналитика человека. Эта идея показывает, что он находится в плену той старой традиции (нашедшей выражение в самых разных формах субъективизма), согласно которой философски вопрошающий человек экзистенциально наиболее близок к себе самому и потому, глядя на вопрошаемое, интересуется собой⁵. В противоположность этому мы защищаем тезис, который составляет смысл нашего натурфилософского подхода и его оправдание, что человек в своем бытии отличается от всего остального бытия тем, что он *ни самый близкий, ни самый далекий себе*, что благодаря именно этой эксцентричности своей формы жизни он преднаходит себя в море бытия и тем самым, несмотря на небытийственный характер своего существования, относится к одному ряду вместе со всеми вещами этого мира. Заслугой книги Йозефа Кенига «Понятие интуиции» (Галле, 1926) является то, что в ней впервые была определена эта ситуация эксцентричности (хотя не в этой формулировке и не как форма жизни) как почва и среда философии. [...]

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЦЕЛЬ И ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

3. Рабочий план основоположения философии человека

Без философии человека — никакой теории человеческого жизненного опыта. Без философии природы — никакой философии человека. Этот принцип мы предпослали нашей эстеziологии духа в книге «Единство чувств», его же мы предпосылаем и данному исследованию. [...]

Теория наук о духе нуждается в натурфилософии, т. е. в не суженном эмпирически рассмотрении телесного мира, из которого и строится затем духовно-человеческий мир, от которого он зависит, с которым он работает, на который он оказывает обратное воздействие. Такого рассмотрения телесного мира и его проявлений точное естествознание не дает. [...]

С той же самой непосредственностью и жизненностью, каковые экзистенциально присущи человеку по отношению к себе самому, окружающим людям, своему времени, в котором он высказывает себя и знает о себе, он знает также и о природе. Поэтому она не есть переживание, но совершенно полная действительность, которая становится для человека переживанием и поддерживает его от рождения до смерти как фундамент и среда его существования. Из этой сферы существования все представления и мысли сознания черпают свою внутреннюю жизнь и обратно вливаются в нее, если они живые. Для содержания и формы этой сферы подходит первоначально только тот язык, на котором наивно говорит человек, в то время как весь научный аппарат отдаляет его от нее и лишь обходным путем через взаимосвязи, открытые для глаза, слуха, руки, возвращает обратно к вещам экзистенциальной действительности. Поэтому если должна быть наука, постигающая опытное восприятие человеком самого себя, как он живет и исторически фиксирует свою жизнь на память себе и потомкам, то такая наука не может и не имеет права ограничиваться человеком как личностью, как субъектом духовного творчества, моральной ответственности, религиозной преданности, но должна включать понимание всего *круга существования и природы, находящейся на той же высоте, что и личная жизнь, в сущностной корреляции с ней.* Если она этого не делает и остается

философией истории или культуры, оставляя природу, сферу телесного бытия естествознанию, то с наихудшей непоследовательностью она противоречит собственной идее и повторяет старую ошибку, исходя из *одной* позиции опыта, как бы не замечать вещи, сопряженные с разными позициями опыта.

Теория наук о духе, которая пытается сделать понятной действительность человеческой жизни в ее отражении человеком, возможна только как философская антропология. Ибо только учение о сущностных формах человека в его существовании дает субстрат и средства для всеобщей герменевтики. Философская антропология и ее центральная часть, учение о сущностных законах (психофизически нейтральной) личности (Person), опять-таки выполняема лишь на основе науки о сущностных формах живого существования и по этой причине должна создать собственный понятийный аппарат для всей сферы, всего того круга, в котором человек оказывается (психофизически нейтральной) личностью. [...]

Во времена Дильтея эта программа была невыполнима. Состояние наук отличалось абсолютным господством эмпиристского способа мышления. Сам Дильтей искал (удивительным образом предвосхищая открытие феноменологического способа исследования Гуссерлем) путь, ведущий через близкую к жизни описательную психологию, и сразу наткнулся на самоуверенные возражения людей, не способных понять его проблему. Лишь благодаря гуссерлевой концепции доопытного, структурно-аналитического описания, которое универсально применимо к предметам «мнения» вообще, найден был инструмент осуществления программы Дильтея. И здесь ничего не изменяет даже то обстоятельство, что рационалистическая интерпретация, которую Гуссерль дал собственному открытию, не подходила Дильтею, в то время как глубинная тенденция Дильтея не смогла найти у Гуссерля никакого резонанса.

Ныне положение полностью изменилось. Благодаря заслугам Гуссерля внимание философии (а также отдельных наук, которые очень многому научаются у нее для выработки своих основных понятий) снова направлено на те слои «бытия» (в природе, душе и духе), без которых, правда, и наука не смогла бы образовать ни одного понятия, но которые она в большей или меньшей мере все же вычеркивает из своей терминологии, а в широких

областях даже должна полностью исключить. Ибо здесь речь идет о слоях непосредственности, о данностях или «феноменах», оставленных лишь за переживанием, созерцанием или сущностным усмотрением (Wesensschau). [...]

Цель означает: воссоздание философии в аспекте обоснования жизненного опыта в науке о культуре и в мировой истории. Этапы на этом пути таковы: обоснование наук о духе посредством герменевтики, конституирование герменевтики как философской антропологии, осуществление антропологии на основе философии живого бытия (Dasein) и его естественных горизонтов; а важное (не единственное) средство преуспеть в этом — феноменологическое описание. Разумеется, цель и аспект не одно и то же. [...]

Возвращение к объекту, возрождение великой проблемы онтологии получает свой перспективный смысл и одновременно свое место в развернутой здесь программе только в этом новом аспекте, выражающем, вопреки всем субъективистски-идеалистическим доводам, установку человека по отношению к миру, вызревшую с тех пор, как окончательно восторжествовало научное познание. Но как начать? Решающим здесь является, конечно, аспект.

В центре его находится человек. Не как объект науки, не как субъект своего сознания, но как объект и субъект своей жизни, т. е. так, как он сам для себя есть предмет и центр. Ибо в этом своем качестве — существования — он входит в историю, являющуюся лишь способом реализации его размышления и знания о себе самом. Не как тело (Körper) (если под телом понимается слой, объективированный естественными науками), не как душа и поток сознания (если речь здесь должна идти об объекте психологии), не как абстрактный субъект, для которого имеют силу законы логики, нормы этики и эстетики, но как психофизически индифферентное или нейтральное жизненное единство существует человек «в себе и для себя».

Таким образом, следует говорить о человеке прежде всего как о личном жизненном единстве и сущностно сосуществующих с ним слоях наличного бытия (Dasein), бытия вообще. Случайна или сущностно необходима конкретная ситуация, в которую поставлен человек (не этот или тот, не эта раса, тот народ, но просто человек)? Находится ли жизненный горизонт, окружающий мир (Umwelt), который является для человека миром (Welt),

в структурно-закономерной связи с ним? Насколько далеко простирается это сущностное сосуществование и где начинается случай?

Этот вопрос можно развернуть в двух направлениях: горизонтально, т. е. в направлении, которое определено поисками человеком его связи с миром в его деяниях и страданиях, и вертикально, т. е. в направлении, возникающем из-за его естественного положения в мире как организма в ряду организмов. Можно надеяться действительно охватить в обоих этих направлениях человека как субъект-объект культуры и как субъект-объект природы, не разделяя его в искусственных абстракциях. Ибо обнаруживается один основной аспект жизненного опыта, получаемый человеком в его существовании относительно самого себя и мира: он одновременно природный и свободный, выросший и сотворенный, самобытный и искусственный. [...]

Какой вид принимает вопрос в первом (названном нами «горизонтальным») направлении? Здесь речь идет о человеке как носителе культуры. Ее объективации: наука, искусство, язык и т. д.— становятся, таким образом, той средой, в которой движется рассмотрение человека; заметьте, рассмотрение целого человека как конкретного жизненного единства. Культура должна исследоваться как специфическое выражение этого жизненного единства. Вид и форма ее объективаций должны давать сведения о структуре системы человеческой жизни в совокупности ее слоев. [...]

Решение этой проблемы мы ищем в *эстеziологии духа*. Границы «горизонтального» направления раздвигаются максимально широко лишь тогда, когда речь идет об отношениях, начиная с высших слоев духовного смыслополагания вплоть до низших слоев чувственного материала, т. е. о внутренней системе условий, господствующей между символическими формами и физической организацией. [...] Как Кант мог прояснить внутреннюю обусловленность, идеальное соответствие между чувственным созерцанием и мышлением в понятиях, на котором покоится точное употребление понятий, в математическом естествознании, лишь при помощи своего критического метода, так же лишь при помощи критического метода можно познать рассматриваемую в гораздо более широком аспекте жизненного опыта систему соответствия между чувственностью и духовностью, на которой покоится пони-

мающее употребление понятий. В этом смысл эстеziологии духа как критики чувств. [...]

Эстеziология духа прослеживает отношения между духом и природой, т. е. она изучает человека как личное жизненное единство во всех слоях его существования в направлении, названном нами «горизонтальным». Но тем самым не исчерпываются возможности обоснования философской антропологии в науке о жизни. Вопрос должен разворачиваться и в «вертикальном» направлении, предписанном естественным существованием человека в мире как организма в ряду организмов. [...] Феноменальные слои его окружающего мира, т. е. области бытия, открытые только переживанию, созерцанию, ощущению и сущностному усмотрению, слишком богаты и оформлены, чтобы вместиться в границы, крайние полюса которых образуют духовное смыслополагание и чувственное качество. Именно те способы существования жизни (*die Daseinsweisen der Lebendigkeit*), которые связывают человека с животным и растением и являются носителями его особого способа существования, индифферентны относительно духовного смыслополагания. И все же они образуют отчетливо выраженную феноменальную действительность, изучение которой не входит в компетенцию эмпирических наук о природе⁶.

Пока человек как живое существо (*Existenz*) в его природности не подвергнут доэмпирическому, т. е. не связанному со специальными науками, рассмотрению, нельзя надеяться получить окончательный ответ на поставленные выше вопросы: с какими слоями наличного бытия (*Dasein*) он сущностно сосуществует и как он должен в качестве жизненного единства опытно постигать себя и мир? Конституирование герменевтики как антропологии нуждается в фундаменте в виде науки о жизни, в философии жизни в трезвом, конкретном смысле слова. Сначала надо выяснить, что можно назвать живым, прежде чем предпринимать последующие шаги к теории жизненного опыта в его высшем человеческом слое. [...]

ГЛАВА ВТОРАЯ

КАРТЕЗИАНСКОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ И ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

1. Альтернатива протяжения и внутренней жизни и проблема явления

[...] Никто не сомневается в чрезвычайной целесообразности и наглядности различения физического и психического. Оно, безусловно, затрагивает существенные различия в бытии действительности, как это доказывает прогресс наук о теле и наук о душе. Но с мнением о фундаментальности этого различения не соглашаются ныне не только философы, но и все те эмпирики, которые имеют дело с загадочными связями физического и психического в строении личности и ее действиях.

Если взглянуть на дело в целом, то можно, пожалуй, согласиться с общим суждением, что именно Декарт сделал фундаментальным различие физического и психического (правда, в несколько иной версии). Он объявил принципиальным различие *res extensa* и *res cogitans** и одновременно придал ему характер полной дизъюнкции. Даже если психическое и *res cogitans* не покрывают друг друга по смыслу, все же оба понятия относятся к одной и той же сфере. Обозначим ее пока специфически немецким словом *Innerlichkeit* (внутренняя жизнь), при помощи которого можно избежать предрешиения вопроса о сущности психического, сознания, субъекта. [...]

Правда, первоначально разделение всего бытия на *res extensa* и *res cogitans* замышлялось как онтологическое. Однако оно само собой получило длительное методологическое значение, что в определенном смысле вывело это различие из-под онтологической критики. Отождествление телесности и протяжения сделало природу доступной исключительно измеряющему познанию. Все в ней, что относится к интенсивному многообразию качеств, должно как таковое считаться мыслительным (*cogitativ*), так как единственной сферой, противоположной протяжению, определена *res cogitans*. Соответственно есть лишь две возможности: либо понимать способы

* Вещь протяженная и вещь мыслящая (лат.).

качественного бытия и явления тел механически, то есть разлагая их в количестве, или же, избегая этого анализа, объявлять их содержанием актов мышления (Cogitationen), содержанием и продуктом нашей внутренней жизни. [...]

Я как мыслящее постижимо, однако, лишь в положении самости (Selbststellung), то есть постижимо лишь для себя. Говорить о какой-то *res cogitans* можно, только обратившись к себе самому. Поэтому каждый может предполагать принадлежность своего Я к бытию *res cogitans*, ибо он, обращая взгляд на себя как Я (что возможно исключительно для него самого), приходит к Я как к себе самому. Таким образом, каждый сталкивается с мыслящим бытием (Cogitanssein) в восприятии, зарезервированном только за ним одним и ограниченном в расчете на него. Лишь в себе самом он постигает его. Лишь как таковое оно есть несомненная действительность. Другие Я недостижимы для способа восприятия, возможного исключительно для каждого человека самого по себе, и потому не защищены от сомнения. Из онтологической концепции *res cogitans*, если следовать по введущему к ней пути, возникает методологическая концепция. Положение, согласно которому я как Я в характерном для него положении самости принадлежу внутренней жизни, обернулось положением, что внутренняя жизнь принадлежит только мне.

В качестве важного момента прежде всего можно констатировать: способность сознания моего Я вообще нести ответственность за не-количественные феномены механизма природы заключается в полностью противоречащей протяженному бытию мысленности, внутренней жизни Я-бытия. Понятно, что способ спасти явления от разложения в протяженное бытие, спасти качества от механизма, был найден в *res cogitans* как контр-инстанции.

Два непереводаемых друг в друга направления опыта получили компетенцию суждения, самосвидетельство внутреннего опыта и чужое свидетельство внешнего. В огрубленном виде это означает разделение познания мира на познание тел и познание Я, в современной формулировке — на физику и психологию.

Явление как таковое остается непонятным. Проблему чувственных качеств XIX век, вышколенный естествознанием, не мог решить иначе, чем Декарт и его последователи. Все качественное должно быть субъективным, все

равно, будь то согласно грубому взгляду об обусловленности нервного аппарата специфическими чувственными энергиями или согласно более утонченному представлению о духовно-душевных причинах качественного царства явлений. Та же самая апория о соединении (*conjunctum*) между телом и душой, протяженной и мыслящей вещью как подлинным ядром чувственного качества, та же самая загадка, как из попадания механических раздражений и механических телесных процессов в нерв и мозг получается качественно окрашенный образ предмета, сопутствует современной физиологии и теории познания вплоть до нынешнего дня.

До сих пор философия находила ответы на неразрешимые, согласно картезианской альтернативе, вопросы лишь там, где ей доставало мужества оспорить *исключительную* пригодность точных методов для познания природы. Однако новое оживление натурфилософии в немецком идеализме не возымело достаточной убедительности. Виной тому были не столько трудные мыслительные ходы философов, сколько неразвитость в ту пору точного естествознания. Потребовалось решительное последовательное проведение понимания природы только как протяжения, со всеми картезианскими следствиями и выводами, чтобы ученые, особенно в сфере биологии и психологии, насторожились. Сейчас мы к этому подошли. Лозунг «Прочь от Декарта» собрал бы сегодня уже много сторонников в различных отраслях наук об органической природе, медицины и психологии, если бы философия решилась наконец по примеру нескольких мужественных мыслителей снова взяться за весь огромный комплекс проблем.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ТЕЗИС

2. Двойной аспект в способе явления вещи восприятия

Каждая вещь, воспринятая в своей полной вещности, является, в соответствии со своим пространственным ограничением, как нуклеарно упорядоченное единство свойств. [...]

То от вещи, что реально является и может быть

чувственно подтверждено, как, к примеру, дерево или чернильница, само есть лишь одна из бесконечно многих сторон (аспектов) этой вещи. Это реальное и есть для созерцания сама вещь, но с какой-то стороны не вся вещь, каковая реально вообще никогда не может быть чувственно подтверждена «сразу». [...]

Кант, Гегель, а в наше время Гуссерль должным образом подчеркивали этот закон необходимой односторонности явления воспринимаемой вещи, бесконечно многосторонней в силу своей природы, просвечивающей в явлении. Для реального явления ядро вещи, «ось» ее бытия не есть *ни* реально имманентное, т. е. могущее быть подтверждено, продемонстрировано в явлении, *ни* трансцендентное, т. е. примысленное к явлению и никак не связанное с ним.

Поэтому в явлении вещь необходимо оттенена, как говорит Гуссерль. [...]

В восприятии реального феномена предвосхищено направление внутрь вещи и вокруг вещи. Наглядно можно было бы выразить это предвосхищение и таким образом: вещь является как «глубокий» континуум аспектов. «Внутри» и «вокруг» кажутся, конечно, явно пространственными предикатами. Является ли пространственность вещи основанием для глубин и сторон или, напротив, глубины и стороны суть основания ее пространственности?

Во всяком случае — это исключает уже сама постановка вопроса, — оба свойства не тождественны. Пространственность означает обнаружимые в пространстве границы. Каждая вещь как пространственное образование имеет определенные измерения в определенном месте, говоря наглядно, у нее есть контуры, обнаружимая периферия и обнаружимая середина. К центру и сторонам в пространственном смысле можно прикоснуться рукой. Но к центру и сторонам как конституирующим вещь свойствам — нельзя. [...] Конституирующие вещь моменты и моменты пространственные, таким образом, не тождественны, хотя в созерцании и неотделимы друг от друга.

Также можно защищать и закон, согласно которому непространственная действительность душевной жизни имеет свойства, но не растворяется в них без остатка, и только в свойствах своих и проявляется: воля, чувство, мысль суть нечто большее, чем те их стороны, которые они показывают сознанию. Применительно к этому отношению перехода между феноменом и содержанием ядра

душевной реальности пространственные образы могли бы иметь только ценность метафоры, хотя связь между феноменом и реальным содержанием ядра, которая сообщает определенностям феномена достоинство свойства, а реальному содержанию ядра достоинство субстанции, одно и то же в случае как непространственной, так и пространственной действительности. Сопоставление показывает, что структура перехода, т. е. отношение субстанциального ядра и стороны, или свойства, безразлична применительно к самому различию пространственности и непространственности.

4. Двухаспектность живой вещи восприятия. Келер против Дриша

Телесные вещи созерцания, в которых принципиально дивергентное отношение внутреннего и внешнего предметно выступает как принадлежность их бытия, называются *живыми*. [...]

Вещь, являющая себя живой, конечно, отнюдь не выпадает тем самым целиком из ряда вещей вообще. Сущностные свойства телесной вещи остаются те же, идет ли речь о неживых или живых вещах. [...] Но только относительно неживых вещей живые обладают вдобавок жизнью, тем загадочным свойством, которое, хоть оно и свойство, изменяет не только материально явление соответствующей вещи, но, кроме того, и формально — способ ее явления. [...]

5. Как возможна двухаспектность? Сущность границы

[...] Чтобы в каком-нибудь образовании можно было отличать направление вовнутрь от направления вовне, в нем должно быть что-то такое, что нейтрально по отношению к самим направлениям и позволяет установку в том или ином направлении. В этой нейтральной зоне оба направления, как говорится, натываются друг на друга, из нее они исходят. Проходя через нее, переходят из одной области в другую. Различие направлений обеих областей сохраняется, если при прохождении через нейтральную зону переворачивается смысл направления. Поскольку нейтральная по отношению к направлениям зона сама не

может занимать никакой области, которая устраняла бы исключительность противоположности направлений в соответствующем образовании и ставила бы наряду с внешним и внутренним некое реально указуемое «между», она является *границей*.

Поэтому можно придать такую форму положению, что живые тела в их явлении демонстрируют принципиально дивергентное отношение внутреннего и внешнего как предметную определенность: у живых тел являющаяся, наглядная граница.

Наглядные границы у всех вещественных тел находятся там, где они начинаются или кончаются. Граница вещи — это ее край, которым она натывается на нечто иное, чем она сама. Одновременно это ее начало или прекращение определяет образ (Gestalt)⁷ вещи или тот контур, линию которого можно проследить при помощи чувств. В контурах, внутри своих краев заключено вещественное тело, или, что здесь то же самое, контурами, своими краями, вещь определена как таковая. [...]

[...] Контур границы как свойство принадлежит наружной поверхности, покрывающей ядро вещи, поверхности, куда излучает ядро. Относительно этой внутренности, никогда не становящейся явной, контур границы располагается *во* внешней сфере вещи. В качестве пространственной границы он выступает зоной появления только относительной дивергенции направлений, в то время как в качестве свойства (в рамках абсолютной дивергенции аспектов телесной вещественности) он сам представляет собой внешнюю определенность.

Но требуется предметно указуемая в качестве свойства граница, которая одновременно выступает зоной появления абсолютной дивергенции направлений. Эта граница должна быть как пространственной границей, или контуром, ибо она предметно должна выступить в явлении, так и аспектной границей, где происходит резкое изменение двух сущностно непереводаемых друг в друга направлений. Из этого требования вытекает, что граница органической формы как образ (Gestalt) должна иметь надобразный, не исчерпываемый образом характер. [...]

Как может вещь выполнить требование об объединении обеих функций границы? Иначе говоря, при каких условиях контур телесной вещи образует решающее из ее свойств (и постольку определяет ее сущность), так что принадлежность контура границы к вещи и его опреде-

ляющее значение для вещи больше не могут взаимно нейтрализоваться, как это всегда бывает с так называемыми свойствами вещи? Какое условие должно быть выполнено, чтобы в относительном (пространственном) ограничении имело место необратимое пограничное отношение внешнего и внутреннего?

Ответ звучит парадоксально: если тело, помимо своего ограничения, имеет свойство *переходить* саму границу, тогда ограничение есть одновременно пространственная граница и аспектная граница, а контур, без ущерба для его образности, получает значение целостной формы.

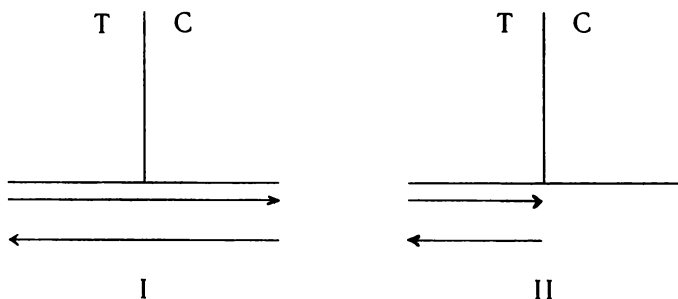
Таким образом, все дело в отношении ограниченного тела к своей границе. Здесь возможны два случая.

1. Граница есть лишь виртуальное «между» телом и примыкающей средой, то, «где» оно начинается (прекращается), поскольку иное в нем прекращается (начинается). Тогда граница не принадлежит ни только телу, ни только примыкающей среде, но принадлежит обоим, поскольку прекращение одного есть начало другого. Она есть чистый переход от одного к другому, от другого к одному и действительна лишь как «поскольку» именно этой обоюдной определенности. В этом случае граница есть нечто отличное от реального ограничения, принадлежащего телу как его контур, и хотя и не проходит, собственно, «рядом» с ним, но все же есть нечто внешнее для него самого, ибо переход к другому хотя и обеспечивается ограничением, но не принадлежит к его сущности как осуществление, т. е. не необходим для бытия тела.

2. Граница реально принадлежит телу, которое тем самым не только обеспечивает в качестве ограниченного своими контурами переход к примыкающей среде, но в своем ограничении *осуществляет* переход и является этим самым переходом, поэтому граница здесь становится сущей, ибо она не есть больше (представленное в качестве линии или плоскости и в этом, собственно, фальсифицированное) «поскольку» обоюдной определенности, ничего не означающий сам для себя пустой переход, но сама по себе принципиально отличает ограниченное ею образование от иного как иного.

Тело начинается не постольку, поскольку прекращается примыкающая среда (или наоборот), но его начало или прекращение независимо от вне него сущего, *хотя чувственная констатация не в состоянии прямо показать эту независимость по чувственным признакам*. Как кон-

тур (ограничение, образ) форма, конечно, включает оформленное образование в единое пространство созерцания и тем самым подчиняет его структуре сквозной обоудной определенности.



T означает ограниченное тело, C — ограничивающую среду. Фигура I символизирует пустое «между» границы, не принадлежащей ни T, ни C, соответственно, как T, так и C. В фигуре II пустое «между» выпадает, так как граница принадлежит самому ограниченному телу. Различие между обоими случаями выражает комбинация стрелок: взаимному ограничению T и C в случае I противостоит «абсолютное» ограничение в случае II.

Сразу понятно, что в случае II тело должно обнаруживать требуемый принципиальный двойной аспект, согласно которому оно является как единство внешнего и внутреннего. [...]

7. Дефиниции жизни

[...] Конститутивные сущностные признаки как категории живого могут быть полностью постигнуты (по отдельности и вместе) тоже только в созерцании. Они определяют жизнь, никогда не симулируют ее. Но они определяют жизнь как бытие для созерцания, и напротив, не имеют никакого непосредственного отношения к тем слоям бытия, для которых характерны физические и химические понятия. [...]

Теория конститутивных сущностных признаков, или модалей жизни, которая хочет понять их внутреннее единство и самую необходимость, т. е. не хочет удовлетвориться тем, чтобы познавать их в их соотносительности с наглядным феноменом конкретной живой вещи как необходи-

мые для живого, но собирается познать их как необходимые выражения определенной закономерности бытия, тем самым, правда, неизбежно удаляется от сферы конкретно-чувственного созерцания, в которой располагаются (сами не имея чувственного характера) сущностные признаки жизни. Но она опирается все же на подлинно интуитивные обстоятельства (Sachverhalte), а не на какие-то понятия и пытается, объединяя их, понять сущностные феномены жизни в их расчленении.

Такого рода априорная теория органического, кажется, более сродна диалектике, чем феноменологии. Она исходит из некоего основного обстоятельства (Grundsachverhalt), реальность которого она рассматривает совершенно гипотетически, и шаг за шагом переходит от одного сущностного определения к другому. Сущностные определения *вытекают* одно из другого, упорядочиваются по ступеням, выявляются как некая взаимосвязь, которая тем самым опять-таки понимается как манифестация основного обстоятельства. [...]

8. Характер и предмет теории органических сущностных признаков

[...] Целостность как тип порядка относится к классу содержаний, которые можно только узреть. В этом отношении она, пожалуй, входит в восприятие органического, но не может определять дальнейшего развития опыта, образующего биологию, так как не поддается никакой констатации. Целостность как сущность (Wesenheit) не имеет специфического способа данности. Она может с таким же успехом проявляться оптически, как и тактильно именно потому, что *сама она sensu stricto* * совсем не проявляется. Проявляется исключительно образ (Gestalt) органической системы. Поскольку целостность как образ может быть трансформирована из одного способа данности в другой, возникает смешение чуждой явлению сущности и индифферентного к данности образа. Смешению, далее, благоприятствует то, что целостность, как выше было изложено подробнее, «нуждается» в образе, ибо граница как характерный для нее признак, несмотря на отличие в значении от ограничения, может быть констати-

* В точном смысле (лат.).

рована лишь как ограничение (контур границы). [...]

Целостность не может осуществиться абстрактно. Осуществление означает конкретизацию. Но конкретизация целостности — и в этой формулировке можно было бы резюмировать тезис нашего исследования — возможна не прямо, а только в сущностных особенностях органической природы. «Чтобы» положение дел, указанное в случае II, согласовывалось с условиями пространственно-временной вечности или могло стать действительным, пространственно-временная телесная вещь должна приобрести свойства жизни. Такого рода дедукция категорий, или модаль, органического — заметьте, дедукция не *из* обстоятельства реализации границы, ибо самого по себе его нет, но *с точки зрения* его реализации — образует главную часть философии жизни. Именно в этом отношении категории оказываются самостоятельно невыводимыми, логически необосновываемыми, первичными способами реализации в себе и для себя нереализуемого обстоятельства. Итак, нельзя говорить о панлогизме и рационализации категорий, если удастся *обнаружить жизнь в ее существенных проявлениях как ряд условий, только при которых образ есть целостность:*

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

СПОСОБЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ ЖИВОГО

2. Позициональность живого бытия и его пространственность

[...] Обстоятельства в случаях I и II можно выразить в формулах. [...] Если Т означает тело, а С — примыкающую среду, то для случая I имеет силу формула $T \rightarrow M \rightarrow C$. Граница — между (М) Т и С. Напротив, формула для случая II: $T \leftarrow T \rightarrow C$. Граница принадлежит самому телу, тело есть своя собственная граница и граница иного и постольку противоположно ему как иному. Мы здесь пока избегаем употреблять термин «себя», так как позже он должен будет получить особое значение. [...] Если тело относится к своим границам в соответствии с формулой $T \leftarrow T \rightarrow C$, так что границы принадлежат ему, то оно должно казаться телом, которое есть через него вовне (*über ihm hinaus*) и навстречу (*entgegen*) ему.

Каждая из этих особенностей должна согласовываться с особенностями телесности, хотя каждая из них поначалу противоречит констатируемым чертам ограниченного физического вещественного комплекса. Ибо что «собственно» значит: тело есть через него вовне, если можно измерить, что оно кончается там-то и там-то, или что оно есть навстречу ему, если оно бесспорно вплоть до пограничных контуров, вплоть до краев изобилует добротным бытием? [...] Физическая вещь имеет лишь одно средство выразить себя и сделать себя заметной — то, что обычно называется ее свойствами, из которых и строится целое ее наглядного явления. Как замечено выше, из-за своей специфической особенности — отношения к границе — реальное бытие границы должно будет манифестироваться в контурах тела. Через него вовне и навстречу ему — очевидно, не что иное, как наглядное уточнение двуаспектности, — является (согласно смыслу) как *краевой* феномен (Randphänomen) физической системы.

Таким образом, наглядный антагонизм непереводимых друг в друга направлений вовне и вовнутрь понимается как выступающая в теле определенность его явления, необходимо обусловленная его свойствами. Далее она понимается как только усматриваемое, нефиксируемое свойство, поскольку пограничное отношение в отличие от отношения ограничения не может демонстрироваться (представляться), а может только интуироваться (усматриваться): свойство, которое так уклоняется от попытки зафиксировать его, что при этом остаются только краевые свойства образа, доступные для демонстрации.

Как телесная вещь живое существо находится в двойном аспекте непереводимых друг в друга противоположностей направления вовнутрь (субстанциальное ядро) и вовне (наружная поверхность сторон-носительниц свойств). Как живое существо телесная вещь выступает с этим же двойным аспектом как свойством, который вследствие этого трансцендирует феноменальную вещь в двух направлениях: с одной стороны, полагает ее через нее вовне (строго говоря, полагает ее вне нее), с другой стороны, полагает ее вовнутрь нее (полагает в нее), — выражения, которые равнозначны с ранее употреблявшимися выражениями: быть через нее вовне и быть навстречу ей, вовнутрь.

В этом месте прямо-таки напрашивается выражение «полагать», отягощенное великой идеалистической тради-

цией. Только его нельзя здесь, вспоминая о Фихте, связывать со значением осуществленного субъектом акта мышления. Полагание как опускание имеет предпосылкой поднятость, приподнятость⁸. [...]

В своей жизненности органическое тело отличается от неорганического *позициональным характером*, или своей *позициональностью*⁹. Под этим надо понимать ту основную черту его сущности, которая делает тело положенным в его бытии. Как показано, моменты «через него вовне» и «навстречу ему, вовнутрь него» определяют специфическое бытие живого тела, которое при перехождении границы приподнято и благодаря этому становится полагаемым. [...] Созерцание схватывает позициональный характер — это становится ясным именно по тому, как скучно рассматривают кажущиеся неподвижными растения, — совершенно независимо от всякого одушевления и персонификации. Оно схватывает позициональность некоторой вещи именно так, что это уже не просто оборот речи: «у этой вещи ее части — ее свойства: такие-то листья, цветы, стебель, ствол, корень»; ибо сама она не растворяется в них, но есть еще нечто для себя, потому что она живет: не просто вещь, но существо (Wesen). В таком для-себя-бытии состоит приподнятость по отношению к полю ее существования. Она не только заполняет какое-то место (Stelle) в пространстве, но она имеет некоторое местопребывание (Ort), точнее говоря, она из нее самой утверждает его, свое «естественное местопребывание».

Всякая физическая телесная вещь находится в пространстве, пространственна. Ее положение, если речь идет о ее измерении, состоит в отношении к другим положениям и к положению наблюдателя. Из этого относительного порядка не изъяты и живые тела как физические вещи. Однако в явлении живые тела отличаются от неживых как утверждающие пространство от только наполняющих пространство. Каждое наполняющее пространство образование находится в некотором месте (Stelle). Напротив, утверждающее пространство образование благодаря тому, что оно есть через него вовне (вовнутрь него), находится в отношении к месту «своего» бытия. Оно существует вне своей пространственности, *вовнутрь пространства*, или *пространственно*, и постольку имеет свое естественное местопребывание (Ort).

Если разрушается неживая вещь, то, пожалуй, тоже спрашивают: где «она» теперь? Конечно, от ученого услы-

шат, что «она» тут вообще не существовала, а была только определенная констелляция электронов и энергии, которая теперь испытала перестановку. Тем не менее по отношению к явлению вопрос был справедлив. Но по отношению к живому мы никогда не могли бы удовлетвориться таким ответом, даже если бы знали, что объективно он правилен.

Г Л А В А П Я Т А Я

СПОСОБЫ ОРГАНИЗАЦИИ ЖИВОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ. РАСТЕНИЕ И ЖИВОТНОЕ

5. Открытая форма организации растения

[...] Если это правда, и организм осуществляет в себе свою цель благодаря тому, что приходит к единству при помощи круга жизни, ведущего через него и из него вовне, то тогда встает вопрос, как совместить это обстоятельство с неизбежной замкнутостью тела. [...]

Для живой вещи тут существует радикальный конфликт между необходимостью быть замкнутой как физическое тело и необходимостью быть разомкнутой как организм. Решение конфликта живая вещь находит в своей *форме*, выражение которой становится чувственно постижимым в наличном образе ее типа, хотя сама форма, конечно, не обнаруживается. Она означает здесь идею организации — а идея, в сущности, становится наглядной лишь опосредованно, — согласно которой живое тело соединяет свою вещную самостоятельность со своей витальной несамостоятельностью.

Предпосылкой этого уравнивания в форме является, конечно, конфликт, который выступает только там, где должна иметь место организация, т. е., строго говоря, только у многоступенчатых живых существ (многоклеточных). У одноклеточных тоже дело может дойти до организации, только здесь благодаря моделированию целого из единой протоплазматической субстанции часть остается в принципиально ином отношении к целому, чем у многоклеточных, где оно основано на спецификации клеток и тканей. [...] Если жизнь уж выбирает путь многоклеточности, то она выбирает конфликт между организацией

и телесностью и должна поэтому уравнивать его в форме.

Уравновешение возможно двумя способами, в *открытой* и *закрытой* форме. Если выравнивание имеет место в открытой форме, то налицо растение, если в закрытой — то живая вещь выказывает признаки животного. Таким образом, растение и животное по своей идее строго отделены друг от друга характером организации, отчего по многим свойствам им нужно отличаться друг от друга лишь по степени, а в чем-то они могут даже совпадать. Поэтому чисто эмпирическое различие растения и животного постоянно будет наталкиваться на большие трудности, ибо оно не может пройти мимо существования переходных форм. [...]

Открыта та форма, которая непосредственно включает организм во всех его жизненных проявлениях в окружающую среду и делает его самостоятельным сектором соответствующего ему жизненного круга.

Морфологически это выражается в тенденции к внешнему, прямо обращенному к окружающей среде развитию поверхностей, которое сущностно связано с ненужностью образования каких-либо центров. Ткани, служащие механической прочности, питанию и передаче раздражения, не «накапливаются» анатомически или функционально особыми органами, но проходят через весь организм, от самых внешних до самых внутренних его слоев. Вследствие этого отсутствия каких-либо центральных органов, в которых было бы скреплено или представлено все тело, индивидуальность растительного индивида сама проявляется не как конститутивный, но только как внешний момент формы, присущий детали его физического строения; во многих случаях в значительной степени сохраняется самостоятельность частей по отношению друг к другу (прививки, черенки). Один великий ботаник даже назвал растение «дивидуум». [...]

6. Замкнутая форма организации животного

Замкнута та форма, которая опосредованно включает организм во всех его жизненных проявлениях в его окружающую среду и делает его самостоятельным сектором соответствующего ему жизненного круга. [...] На основе опосредованного контакта у организма сохраняется не

только бóльшая замкнутость, чем у растительных живых существ, но он получает настоящую самостоятельность, т. е. поставленность на нем самом, которая одновременно имеет значение нового *базиса существования*.

Об опосредованном включении в некоторую связь с полным правом можно будет говорить только там, где между этой связью и включенным элементом введены промежуточные члены. Как справляется тело, непосредственно примыкающее своими внешними поверхностями к среде, с тем, чтобы ввести между собой и средой промежуточные члены, которые, с одной стороны, относятся не к нему, с другой же стороны, опять-таки не могут без живой связи с ним осилить естественным образом задачу опосредованного включения? [...]

Организованное тело дано в его пограничных поверхностях. Эти поверхности не должны изолировать его, так как иначе была бы устранена функция органов посредствовать между ним и средой. Вследствие этого, если тело все-таки должно образовать замкнутое по отношению к среде единство, оно должно иметь границу в нем самом, т. е. в нем самом антогонистически разделиться. [...] В силу этого антагонизма организм смыкается в единство. Противоположность значений (*Gegensinnigkeit*) опосредует его с самим собой в замкнутую целостность, или организует его.

Противоположность значений как принцип организации возможна только, если *органы* морфологически и физиологически имеют противоположные по отношению друг к другу значения и как по отдельности, так и в группах обладают антагонистической структурой и функцией. При этом должно иметься высшее объединение внутри организма, превосходящее и уравнивающее антагонизм. Почему? Это объединение не зарезервировано за ним *как целым*. Уже к целому относится противоположность (*das Gegenüber*) единства для себя и единства в многообразии частей, опосредование которой дает целое. Антагонизм должен быть организационным принципом целого. Таким образом, он является формой единства всего *многообразия*. Но если оно разделено на две зоны, значения которых противоположны друг другу, то организационный смысл этой противоположности (*Gegeneinander*) не теряется только тогда, когда имеется некоторый *центр*, который технически поддерживает эту противоположность. [...]

Итак, какой характер имеет разделение зон? Ответ

дает предположение, что оно служит уравниванию организма с его средой. Вместе со своими органами тело как тело (не как живое целое) находится в контакте с вещами среды. Напротив, живое целое находится в соприкосновении с ними через посредство органов, то есть в опосредованном, а не в непосредственном контакте. Но если посмотреть реально, все вместе органы суть организм. Поэтому различие между телом и живым целым не имело бы действительной ценности, если бы живое целое было бы непосредственно открыто в своих органах по отношению к среде, если бы именно благодаря антагонизму органов и ставшему тем самым необходимым образованию центра в организме не было бы реально создано нечто такое, что могло бы объединить все органы. Этот орган репрезентации — ибо его функция состоит в том, чтобы позволить всем органам быть представленными в нем, — поставлен над антагонизмом и поддерживает его как условие органического единства. [...]

Между организмом и средой возможны два вида отношений: пассивно воспринимающее и активно оформляющее. В одном случае организм воспринимает среду, среда оформляет, в другом случае оформляет организм, а среда воспринимает. Оба антагонистических отношения должны реально иметь место и уравниваться некоторым центром в смысле единства целого. Разделение зон представляет собой противоположность *сенсорной* и *моторной* организации, как она опосредована центрами, преимущественно нервными.

Сенсомоторная схема, «функциональный круг», как говорит Иксюль, есть условие возможности реального бытия замкнутой формы, организационной идеи животного. С точки зрения этой схемы становятся понятны все существенные признаки животной жизни в ее единстве: морфологически (а тем самым и онтогенетически) — преобладающее образование внутренних поверхностей для органов и систем органов при по возможности незначительном акцентировании внешней поверхности тела, которая предназначена быть носителем органов чувств и органов движения; физиологически — спонтанное движение с преобладанием способности к перемещениям, циркуляция, распределенная на области собственных органов и расчлененная на этапы, дыхание, питание (только на основе органических веществ), а также ощущение.

Сначала, конечно, не вполне ясно, что организм в пас-

сивно восприимлющем отношении «замечает» раздражения среды, в активно формирующем отношении — «воздействует» на среду. Следует сначала вспомнить о том, что эти противоположные по значению отношения в своем морфологическом и функциональном дуализме должны обеспечить возможность существования закрытой формы. Они это делают, ибо они обуславливают центральную репрезентацию организма. Благодаря этому живой организм как целое не есть больше непосредственно (в себе самом, конечно, опосредованное!) единство органов, но является таковым лишь на пути через центр. Таким образом, он вообще больше не находится в прямом контакте со средой и вещами вокруг нее, но исключительно посредством своего тела. Тело стало промежуточным слоем между живым и средой. Так решается поставленная выше проблема опосредованного включения его в жизненный круг: живое существо, примыкая своим телом к среде, обретает реальность «в» теле, «за» телом и потому больше не входит в прямой контакт со средой. Вследствие этого организм достигает более высокого уровня бытия, который находится на иной ступени, нежели уровень, занимаемый его телом. Он является единством тела, опосредованным единой репрезентацией членов, и именно благодаря этому тело зависит от центральной репрезентации. Его тело стало его *плотью* (Leib), той конкретной серединой, посредством которой субъект жизни связан с *окружающей средой* (Umfeld).

Есть сущностно-закономерная связь между появлением центров организации тела и перемещением уровня бытия этого тела как живой вещи. С физической точки зрения тело с возникновением центра удваивается: оно дано еще раз (то есть представлено) в центральном органе. Итак, эта «середина», неотъемлемая от сущности всякого живого тела, это нуклеарное (kernhaft) единство для себя в противоположность единству многообразия, означающее все же чисто интенсивную величину, не заполняется, конечно, пространственным образованием. Она остается пространственной серединой как структурный момент позициональности живого тела. Но характер этого тела, пространственно заключающего ее, изменился, ибо оно реально опосредовано, представлено в нем. Оно *отличено* и зависит от *него самого* как тело. Уже чисто физически оно есть «своя плоть». Пространственная середина, ядро или самость больше не «находится», та-

ким образом, непосредственно в теле. Точнее говоря, она занимает двойное пространственное положение относительно тела: в нем (поскольку все тело, *включая* центральный орган, не есть его плоть и не зависит от него) *и* вне него (поскольку тело зависит от центрального органа как его плоть).

Таким образом, середина, ядро, самость, или субъект обладания, будучи совершенно привязано к живому телу, обретает дистанцию по отношению к нему. Будучи чисто интенсивным моментом позициональности тела, середина тем не менее отличается от него, тело становится ее плотью, которою она обладает. Поскольку же тело физически является собственной плотью, то середина, кроме того, вступает в особое отношение с ним как с подчиненной (ей), ибо зависимой от всего тела (включая центр) зоной. Само тело целиком от нее не зависит, но зависит, пожалуй, та зона, которая представлена в центральном органе. [...]

[...] Самость, хотя и чисто интенсивная пространственная середина, обладает теперь телом как своей плотью и тем самым необходимо имеет то, что оказывает влияние на тело и на что воздействует само оно: средой. [...]

Дистанцируясь от собственной плоти, живое тело обладает своей средой (Medium) как окружающей средой (Umfeld). Отделенность от собственной плоти делает возможным контакт с отличным от плоти бытием. Тело «замечает» бытие и «воздействует на» бытие. [...]

Открытость позиционального поля закономерно соответствует замкнутой форме организации, так как то и другое фиксирует факт, прослеживаемый по всем зоологическим признакам: факт первичной *неудовлетворенности* (Unerfülltheit) живого существа. «Первично нуждающийся» значит то же самое, что и «опосредованно включенный в круг жизни». В случае открытой формы самостоятельность перешла ко всему кругу жизни, растительный индивид есть лишь переход; напротив, при замкнутой форме поставленное на себя самое животное сохраняет самостоятельность относительно круга жизни, к которому оно все же принадлежит целиком со своей организацией. Оно по сути есть вещь нуждающаяся, ищущая своего удовлетворения, которое в возможности гарантировано ей, но которого она достигает в действительности, лишь *преодолевая пропасть* (über eine Kluft hinweg). В своей самостоятельности животное есть исходный пункт и точка

приложения своих *влечений*, которые означают не что иное, как непосредственную манифестацию первичной неудовлетворенности, опосредованного включения в круг жизни. Максимум замкнутости обуславливает максимум динамики непрерывного влечения, беспокойства, необходимости борьбы. [...] Быть животным — значит быть борцом.

Наконец, закону замкнутой формы подчиняется изоляция органов от внешнего мира и одновременно их сильная дифференциация на относительно самостоятельные системы циркуляции, питания, размножения, передачи раздражения и т. д. [...] Репрезентируемость предполагает расчленение того, что подлежит репрезентации. [...]

Замкнутая форма как принцип первичной нуждаемости или подверженности влечениям (*Triebhaftigkeit*) находит очевидное фундаментальное выражение в отсутствии у животного организма способности строить, подобно растению, белок, жиры и углеводы из неорганических составных частей. Животное нуждается в органическом питании, оно должно жить тем, что живо. Конечно, благодаря этой неспособности организм в значительной мере становится независимым от своей среды, но в этом вся причина состоять не может. Независимость обеспечивается животному уже другими его сущностными признаками, которые не исключают а priori неорганического питания. И здесь нельзя удержаться от мысли, что само существование замкнутой формы имеет еще один смысл, произвольно связываемый с сущностью животного как хищничества в собственном смысле слова: увеличивать жизнь ценой жизни. [...]

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

СФЕРА ЧЕЛОВЕКА

1. **Позициональность эксцентрической формы. Я и личностный характер**

Предел животной организации состоит в том, что от индивида остается скрытым бытие его самого, ибо оно не имеет отношения к позициональной середине, в то время как среда и плоть его собственного тела даны ему, соотносены с позициональной серединой, абсолютным здесь-и-теперь. Его существование в здесь-и-теперь не

соотнесено еще раз, ибо тут больше нет противочлена возможного отнесения. Поскольку само животное существует, оно растворяется в здесь-и-теперь. Это существование не становится для него предметным, не отличается от него, остается состоянием, сквозным опосредованием конкретного совершения жизни. Животное живет из своей середины вовне и в свою середину вовнутрь, но оно не живет как середина. Оно переживает то, что содержится в окружающем мире, чужое и свое, оно способно даже научиться господствовать над собственным телом, оно образует самоотносящуюся систему, возвратность (*das Sich*), но оно не переживает себя (*sich*).

Кто же должен стать переживающим субъектом на этой ступени позициональности? Кому должно быть дано его собственное обладание, переживание и действие, как оно изливается в здесь-и-теперь и исходит из него в импульсивности? [...] Подобно тому как открытая форма растительной организации обнаруживает позиционный характер, хотя вещь не «положена» в отношении к своей позициональности, и эта возможность осуществляется в замкнутой форме животной организации, так и сущностная форма животного открывает возможность, которая может быть реализована только чем-то иным. [...] Тезис гласит, что возможность эта зарезервирована за человеком.

Какие условия должны быть выполнены, чтобы живой вещи был дан центр ее позициональности, в котором она живет, растворяясь в нем, в силу которого переживает и действует? Основным условием явно должно быть то, чтобы центр позициональности, на дистанцированности которого по отношению к собственному телу покоится возможность любой данности, был дистанцирован сам от себя. Быть данным — значит быть данным кому-то. Но кому еще может быть дано то, чему дано все, если не самому себе? С другой стороны, пространственно-временная точка абсолютного здесь-и-теперь не может отодвинуться от себя, удвоиться (как бы там ни понимали самодистанцирование). Смысл чистого здесь-и-теперь заключает в себе нерелятивируемость, которую, однако, устранила бы такая делимость центра. Берем совершенно наглядно: если есть точка абсолютного здесь-и-теперь, позициональная середина живого, тогда бессмысленно предполагать, что «наряду», за или перед этой точкой, раньше или позже нее могла бы еще раз быть та же самая средняя

точка. Искушение принять это предположение возникает все же снова и снова, ибо позиционный средний пункт должен быть именно тем, кому нечто дано, для которого нечто переживаемо,— субъектом сознания и инициативы. Видеть может лишь глаз, видеть глаз тоже может лишь глаз. И если нельзя расположить друг за другом произвольно много глаз, ибо в конце концов все они ведут к Одному Субъекту видения и речь идет здесь именно только об Одном, то самоузрение глаза, самоданность субъекта нельзя обосновать с помощью (бесмысленного в себе) умножения субъектного ядра.

Конечно, пока позиционный центр, субъект мыслят как совершенно готовую наличную величину, имеющуюся в качестве какого-нибудь телесного признака, до тех пор нельзя пройти мимо такого умножения и всех связанных с ним невозможностей. Но сколь удобно это воззрение, настолько же оно ложно. Оно забывает, что речь идет о позиционном характере, наличие которого связано с осуществлением или полаганием; осуществление и полагание — в смысле жизненности сущего, определяемой посредством границы как конститутивного признака.

Позиционная середина имеется лишь в осуществлении. Она есть то, посредством чего вещь опосредуется в единство образа: сквозное опосредование (*das Hin-durch der Vermittlung*). Как момент позиционности она есть не введенный еще в действие субъект. Для этого требуется особое обстоятельство. Позиционный момент должен стать конститутивным принципом вещи. Тем самым он положен в собственную середину, в «насквозь» своего опосредованного в единство бытия,— и ступень животного достигнута. Согласно этому закону, по которому момент более низкой ступени, взятый как принцип, дает в результате следующую более высокую ступень и одновременно выступает в ней как момент («сохраняется»),— в соответствии с этим законом можно мыслить себе существо, организация которого конституирована согласно позиционным моментам животного. Этот индивид положен в положенность в собственную середину, через «насквозь» своего опосредованного в единство бытия. Он стоит в центре своего стояния.

Тем самым дано условие, чтобы центр позиционности имел дистанцию по отношению к себе самому и, отличаясь сам от себя, делал возможной тотальную рефлексивность жизненной системы. Эта рефлексивность да-

на без бессмысленного удвоения субъектного ядра, исключительно в смысле позициональности. Его жизнь из середины вступает в отношение с ним, возвратный характер репрезентированного в центре тела дан ему самому. Хотя и на этой ступени живое существо растворяется в здесь-и-теперь, живет из середины, но оно уже осознает центральность своего существования. Оно имеет само себя, оно знает о себе, оно заметно самому себе, и тут оно есть Я, располагающаяся «за собой» точка схождения собственной интимности (Innerlichkeit), которая, будучи свободна от возможного осуществления жизни из собственной середины, образует зрителя по отношению к сценарию этого внутреннего поля, полюс субъекта, который больше нельзя объективировать и опредметить. На этой предельной ступени жизни положено основание для все новых актов рефлексии самого себя, для regressus ad infinitum * самосознания, и тем самым совершается разделение на внешнее поле, внутреннее поле и сознание.

Понятно, почему на этой высшей позициональной ступени должна сохраняться животная природа. Но замкнутая форма организации проводится здесь до крайних пределов. Ведь живая вещь не указывает среди своих позициональных моментов никакой точки, исходя из которой можно было бы добиваться более высокой ступени, кроме осуществления возможности организовать всю рефлексивную систему тела животного согласно принципу рефлексивности и еще раз соотнести с живым существом то, что на ступени животного только означает жизнь. Пойти дальше в повышении (Steigerung) ступени невозможно, ибо живая вещь теперь действительно зашла за себя. Хотя, по существу, она и останется связанной в здесь-и-теперь, переживает и не глядя на себя, захваченная объектами окружающей среды и реакциями собственного бытия, но она способна дистанцироваться от себя, вырыть пропасть между собой и своими переживаниями. Тогда она находится по сю и по ту сторону пропасти, будучи связанной в теле и в душе и одновременно нигде, без места, вне всякой связи в пространстве и времени, и, таким образом, она есть человек.

В своем существовании, направленном против чужой данности окружающей среды, животное занимает позицию фронтальности. Оно живет в отдельности от окружающей

* уход в бесконечность (лат.).

среды и одновременно в соотношении с нею, сознавая себя только как тело, как единство чувственных сфер и — в случае централистской организации — сфер действия в собственном теле, естественное место которого есть скрытая для него середина его существования. Человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому преступает ее. Он переживает связь в абсолютном здесь-и-теперь, тотальную конвергенцию окружающей среды и собственного тела по отношению к центру его позиции и поэтому больше не связан ею. Он переживает непосредственное начало своих действий, импульсивность своих побуждений и движений, радикальное авторство (*Urhebertum*) своего живого существования, стояние между действием и действием, выбор, равно как и захваченность в аффекте и влечении, он знает себя свободным и, несмотря на эту свободу, прикованным к существованию, которое мешает ему и с которым он должен бороться. Если жизнь животного центрична, то жизнь человека эксцентрична, он не может порвать центрирования, но одновременно выходит из него вовне. *Эксцентричность* есть характерная для человека форма фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде.

. В качестве Я, которое делает возможным полный поворот живой системы к себе, человек находится больше не в здесь-и-теперь, но «за» ним, за самим собой, вне какого-либо места (*ortlos*) в ничто, он растворяется в ничто, в пространственно-временном нигде-никогда. Будучи вне места и вне времени (*zeitlos*), он делает возможным переживание себя самого и одновременно переживание своей безместности и безвременности и как стояния вне себя, ибо человек есть живая вещь, которая более не только находится в себе самой, но ее «стояние в себе» означает фундамент ее стояния. Он положен в свою границу и потому преступает ее, границу, которая его, живую вещь, ограничивает. Он не только живет и переживает, но он переживает свое переживание. Но то, что он переживает себя как нечто, что больше *не* может переживаться, не выступает в качестве предмета, как чистое Я (в отличие от психофизического индивидуального Я, тождественного с переживаемым «Меня» («*Mich*»)*), имеет

* Субстантивированная возвратная частица первого лица и одновременно винительный падеж личного местоимения я.

свое основание единственно и только в особом характере границы у вещи, называемой человеком, точнее говоря: непосредственно выражает ее.

Напротив, в качестве Я, которое постигает себя в полном повороте <к себе>, чувствует и сознает себя, наблюдает свое хотение, мышление, влечение, ощущение (а также наблюдает свое наблюдение), человек остается связанным в здесь-и-теперь, в центре тотальной конвергенции окружающей среды и собственной плоти. Так он непосредственно, цельно живет в осуществлений всего того, что он схватывает как душевную жизнь во внутреннем поле в силу необъективированной природы своего Я.

Для него резкий переход от бытия внутри собственной плоти к бытию вне плоти является неизбежным двойным аспектом существования, настоящим разрывом его природы. Он живет по сю и по ту сторону разрыва, как душа и как тело и как психофизически нейтральное единство этих сфер. Но единство все же не покрывает двойного аспекта, не позволяет ему проистекать из себя, оно не есть нечто третье, примиряющее противоположности, переводящее в противоположные сферы, оно не образует самостоятельной сферы. Оно есть разрыв, зияние¹⁰, пустое «насквозь» опосредования, которое для самого живущего тождественно абсолютному двойному характеру и двойному аспекту телесной плоти и души и в котором оно переживает этот аспект.

Позиционально имеется нечто тройное: живое есть тело, в теле (как внутренняя жизнь или душа) и вне тела как точка зрения, с которой оно есть и то, и другое. Индивид, который позиционально характеризуется такого рода тройственностью, называется *личностью* (Person). Он является субъектом своего переживания, своих восприятий и своих действий, своей инициативы. Он знает и он хочет. Его существование поистине поставлено на ничто.

2. Внешний мир, внутренний мир, совместный мир

[...] Окружающая среда (Umfeld), наполненная вещами, становится *внешним миром*, наполненным предметами, который представляет собой континуум пустоты или пространственно-временной протяженности. Непосредственно соотнесенные с телесными предметами пустые формы, «пространство» и «время», поскольку предметы манифестируют в

их границах сущеe, суть способы манифестации ничто. [...] Вещи в гомогенной сфере произвольно возможных движений, поскольку она означает соотносительное с направлениями пространственно-временное целое, определяют ситуацию, которая *строго соответствует* позиции эксцентрического организма. Если он помещен вне естественного места, вне себя, непространственно, невременно, нигде, на ничто, в ничто своих границ, то и телесная вещь окружающего мира находится «в» «пустоте» относительных мест и времен. И организм в силу своей эксцентричности есть для себя самого лишь такая телесная вещь в окружающем мире в определенное время в определенном месте, которое можно сменить на любое другое место этого континуума пустоты.

[...] Эксцентричности структуры живого существа соответствует эксцентричность положения или неустранимый двойной аспект его существования как *тела* и *плоти*, как вещи среди вещей в любых местах Единого пространственно-временного континуума и как системы в пространстве и времени абсолютной середины. [...]

На самодистанции живое существо дано себе как *внутренний мир*. Внутреннее понимает себя в противоположность внешнему окружающей среды, отличной от плоти. Строго говоря, к миру телесных вещей как таковому нельзя применять термин «внешнее». Только среда, ставшая миром, включенная в него, т. е. окружающий мир является внешним миром. Таким образом, окружающему миру в качестве противоположного ему значения соответствует внутренний мир, мир «в» живой плоти («in» Leib), то, что есть само живое существо. Но и этот мир не зафиксирован однозначно на одном аспекте. Закон эксцентричности определяет двойной аспект его существования как *души* и *переживания*.

[...] Душа как заранее данная действительность задатков, которая развивается и подчинена законам, и переживание как действительность собственной самости в здесь-и-теперь, которую надо испытать, в чем никто не может заменить меня и от чего меня не может освободить никто, кроме смерти (и даже это не достоверно), не совпадают, хотя и не составляют материально отделимых друг от друга систем. [...]

Внутренний мир как реальность, наличная в качестве самости и предмета (in Selbst- und Gegenstandstellung), подлежащая осуществлению и восприятию реальность от-

личается по типу бытия от внешнего мира. Ибо если здесь и можно пробежать по способу *явления* всю шкалу от чистой наличности (*Zuständlichkeit*) только несущего и сопровождающего окружающего мира до чистой предметности мира вещей, существующего самого по себе, то этого никогда нельзя сделать по самому бытию. Напротив, во внутреннем мире имеется шкала *бытия*. Тут имеется «бытие-мне-по-душе» («*mir zu Mute Sein*»), равно как и «бытие-ничто» («*Etwas Sein*»). В самом существе позиционности стояния в здесь-и-теперь (и одновременной эксцентричности по отношению к этой позиции) заключено то, что бытие-самость (*Selbstsein*) обнаруживает шкалу бытия от чистой увлеченности и самозабвения вплоть до скрытого вытесненного переживания. Например, в случае психической травмы, комплекса в психоаналитическом смысле, или отчетливого, страстного, вожделенного образа воспоминания мы обладаем психическим словно вещью деятельной силы и с ясными границами. И опять таки в случаях сильной захваченности болью и наслаждением, всякого рода аффективностью душевное бытие пронизывает и переполняет нас, исчезает всякая дистанция между субъектом акта переживания и субъектным ядром всей личности, мы «растворяемся» в душевном. [...]

В положении самости, как и в положении предмета, в качестве осуществляемой, как и наблюдаемой действительности, я *являюсь* себе, *поскольку* я сам есмь действительность. Правда, охотно допускают, что в положении самости, т. е. при осуществлении переживания, нельзя говорить о явлении внутреннего мира, и он показывается здесь непосредственно «в себе». Признав, что рефлексия, направленная на переживание, *ухватывает* собственную самость только в феномене, все же не могли усомниться в том, что переживание *есть* нечто абсолютное, или сам внутренний мир. (Широко распространенное допущение, основополагающее для любого рода субъективизма и философии переживания.) Но самость только тогда обладала бы подобным преимуществом, если бы человек был исключительно центрически установленным живым существом, а не эксцентрическим, как на самом деле. По отношению к животному правильно утверждение, что в положении самости оно целиком есть оно само. Оно поставлено в позиционную середину и растворяется в ней. Напротив, для человека имеет силу закон эксцентричности, согласно которому

его бытие в здесь-и-теперь, т. е. его растворение в переживании, больше не приходится на точку его существования. Даже в осуществлении мышления, чувства, воли человек находится вне него самого.

На чем же покоится возможность ложных чувств, неподлинных мыслей, поглощенности чем-то, чем не являются на самом деле? На чем покоится возможность (плохого и хорошего) актера, превращение человека в другого? Как получается, что ни другие лица, за ним наблюдающие, ни сам человек никогда не могут сказать, не играет ли он только роль даже в моменты полного самозабвения и самоотдачи? Сомнение в истинности собственного бытия не устраняется свидетельством внутренней очевидности. Последнее не поможет преодолеть зачаточного раздвоения, которое пронизывает самобытие (Selbstsein) человека, ибо оно эксцентрично, так что никто не знает о себе самом, он ли еще это, кто плачет и смеется, думает и принимает решения, или это уже отколовшаяся от него самость, Другой-в-нем, его отражение и, возможно, его полная противоположность. [...]

Его самобытие становится для человека миром и в том, что его конституция не связана с какими-либо актами. Он наличествует как внутренний мир, знает ли он об этом или нет. Конечно, он дан ему только в актах рефлексии. [...]

Такого рода актами Я никоим образом не схватывает себя как Я, оно схватывает еще не себя, но прошлое, то, чем оно было. Простой рефлексией в этом смысле обладает и животная субъективность в форме памяти, как ее обеспечивает исторический реактивный базис¹¹. Чтобы собственное бытие встретилось с самим собой как действительностью *sui generis* *, к сущности его должно принадлежать нахождение вне себя самого. В таком отношении к нулевому пункту собственной позиции — отношении, которое создается не актами, но раз и навсегда дано вместе с эксцентрической формой бытия, — состоит конституция самобытия как собственного, не связанного с актами мира.

Эксцентричность, на которой покоятся внешний мир (природа) и внутренний мир (душа), определяет, что индивидуальное лицо должно в себе самом различать индивидуальное и «всеобщее» Я (Ich). Правда, обычно это постижимо для него, лишь когда оно существует совместно с другими лицами, и даже тогда это всеобщее Я никогда

* своего рода (лат.).

не предстает в своей абстрактной форме, но выступает конкретно посредством первого, второго, третьего лица. Человек говорит себе и другим Ты, Он, Мы не потому, например, что он только на основе заключений по аналогии или актов вчувствования в существа, которые кажутся ему наиболее соответственными, был вынужден допустить существование лиц, но в силу структуры его собственного способа существования. В себе самом человек есть Я, т. е. обладатель своей плоти и своей души, Я, которое не относится к сфере, середину которой оно тем не менее образует. Поэтому человеку дозволено в виде опыта использовать это пребывание вне места и времени (*Ort-Zeitlosigkeit*), характерное для его положения, благодаря которому он является человеком,— использовать для себя самого и для всякого другого существа даже там, где ему противостоят существа совершенно чуждого вида. [...]

При допущении существования других Я речь идет не о перенесении собственного способа существования, каким живет для себя человек, на другие, лишь телесно присутствующие для него вещи, то есть о расширении личностного круга бытия, но о сужении этого изначально не локализованного и сопротивляющегося своей локализации круга бытия, его ограничении «людьми». *Процесс* ограничения, происходящий при истолковании являющихся во плоти чужих жизненных центров, надо строго отличать от *предпосылки*, что чуждые лица возможны, что вообще существует личностный мир. Фихте впервые подчеркнул эту необходимость. Каждому реальному полаганию одного Я, одного лица в одном отдельном теле задана сфера Ты, Он, Мы. То, что отдельному человеку, так сказать, приходит на ум идея и, более того, что он с самого начала проникнут тем, что он не один и его товарищи не только вещи, но чувствующие существа, такие же, как и он,— все это покоится не на особом акте проецирования собственной жизненной формы вовне, но относится к предварительным условиям сферы человеческого существования. Конечно, чтобы разобраться в этом мире, нужны длительные усилия и добросовестный опыт. Ибо «другой», несмотря на структурное сущностное тождество со мной как лицом, есть (как и я) совершенно индивидуальная реальность, и его внутренний мир первоначально совершенно скрыт от меня и должен расшифровываться весьма различными способами истолкования.

Благодаря эксцентрической позициональной форме его

самого человеку обеспечивается реальность *совместного мира* (Mitwelt). Последний, следовательно,— это совсем не то, что осознается лишь *на основе* определенных восприятий, хотя, конечно, он обретает плоть и кровь в процессе опыта в связи с определенными восприятиями. С этим связано далее, что он отличается от внешнего и внутреннего мира тем, что его элементы, лица, не дают никакого специфического субстрата, который в материальном отношении выходил бы за пределы уже предположенного внешним и внутренним миром самим по себе. Его специфика есть жизненность, и как раз в ее высшей, эксцентрической форме. Специфический субстрат совместного мира покоится, следовательно, на своей собственной структуре. Совместный мир есть постигнутая человеком как сфера других людей форма его собственной позиции. Поэтому нужно сказать, что благодаря эксцентрической форме образуется совместный мир и одновременно обеспечивается его реальность. [...]

Совместный мир не *окружает* личность, как это делает природа (хотя и не в строгом смысле, ибо сюда относится и собственная плоть). Но совместный мир и не *заполняет* личность, как это в столь же неадекватном смысле считается по отношению к внутреннему миру. Совместный мир *несет* личность, которая одновременно формируется им. Между мной и мной, мной и им * располагается сфера этого мира *духа*. Если отличительным признаком естественного существования личности является то, что она занимает абсолютную середину чувственно-наглядной сферы, которая сама по себе одновременно релятивирует эту позицию и лишает ее абсолютного значения; если отличительным признаком душевного существования личности является то, что она находится в постигающем отношении к своему внутреннему миру и одновременно, переживая, осуществляет тот мир,— то духовный характер личности покоится в форме «Мы» собственного Я, в совершенно единой охваченности и охвате собственного жизненного существования согласно модусу эксцентричности.

Мы, т. е. не какая-то выделенная из сферы Мы группа или общность, которая по отношению к себе может сказать Мы, но обозначаемая этим сфера как таковая есть то, что только и может строго называться духом. Ибо дух, взятый в его чистоте, отличается от души и сознания.

* т. е. другим лицом.

Душа реальна как внутреннее существование личности. Сознание есть обусловленный эксцентричностью личностного существования аспект, в котором представляется мир. Дух, напротив, есть сфера, созданная и существующая вместе со своеобразной позициональной формой, и потому он не составляет никакой реальности, но реализован в совместном мире, если только существует хотя бы одна личность. [...]

Совместный мир реален, даже если существует только одна личность, потому что он представляет собой создаваемую эксцентрической позициональной формой сферу, которая лежит в основе всякого обособления в первом, втором, третьем лице единственного и множественного числа. Поэтому сфера как таковая может быть отделена и от ее фрагментов, и от ее специфической жизненной основы. И так она есть чистое Мы, или дух. И лишь так человек есть дух, обладает духом. Он обладает им не так, как телом и душой. Их он имеет, ибо он есть душа и тело, он живет. Дух, напротив, есть сфера, в силу которой мы живем как личности, сфера, в которой мы находимся именно потому, что наша позициональная форма держит ее.

Лишь в качестве личностей мы находимся в мире независимого от нас и одновременно доступного нашим воздействиям бытия. В этом правильность утверждения, что дух образует предпосылку природы и души. Это положение надо понимать в его границах. Дух не как субъективность, или сознание, или интеллект, но как сфера Мы есть предпосылка конституции действительности, которая опять-таки лишь тогда представляет собой действительность, если даже независимо от принципов своей конституции в некотором аспекте сознания остается конституированной для себя. Именно этой отвращенностью от сознания она исполняет закон эксцентрической сферы, как это уже разъяснено выше.

При желании употребить какой-то образ для сферической структуры совместного мира нужно было бы сказать, что благодаря ему обесценивается пространственно-временное различие местоположений людей. Как член совместного мира каждый человек находится там, где находится другой. В совместном мире есть лишь Один Человек, точнее говоря, совместный мир имеется лишь в качестве Одного Человека. Он есть абсолютная точечность, в которой остается изначально связанным все, что имеет облик человека, хотя витальный базис и распадается на от-

дельные существа. Он есть сфера «друг-друга» и полной раскрытости, в которой встречаются все человеческие вещи. И таким образом, он есть истинное безразличие по отношению к единственному числу или множественному числу, он бесконечно мал и бесконечно велик, это субъект-объект, гарантия действительного (а не только возможного) самопознания человека в способе своего бытия друг с другом.

[...] Если вспомнят о том, что дух именно и есть сфера, данная вместе с эксцентрической позиционной формой человека, но что эксцентричность его — характерная для человека форма его фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде, то тогда становится понятным изначальный парадокс в жизненной ситуации человека: он как субъект противостоит себе и миру и одновременно изъят из этой противоположности. В мире и против мира, в себе и против себя — ни одно из противоположных определений не имеет перевеса над другим, пропасть, пустое «Между» «здесь» и «там», которое остается «через» (Hinter), даже если человек знает об этом и именно с этим знанием занимает сферу духа.

Возможность объективации себя самого и противостоящего внешнего мира основывается на духе. Т. е. объективирование, или знание, не есть дух, но имеет его предпосылкой. Именно потому, что эксцентрически оформленное живое существо благодаря своей жизненной форме избавлено от естественной фронтальности, данной вместе с замкнутой организацией, от противопоставленности по отношению к окружающей среде и положено в отношении совместного мира к себе (и ко всему, что есть), оно способно заметить непробиваемость своей ситуации существования, которая связывает его с животным и от которой животные тоже не могут избавиться. В субъект-объектном отношении отражается «более низкая» форма существования, правда в свете сферы, в силу которой живое существо «человек» образует более высокую форму существования и обладает ею. [...]

3. Основные антропологические законы:

1. Закон естественной искусственности

Как справляется человек с этой своей жизненной ситуацией? Как он проводит эксцентрическую позицию? Какие

основные признаки должно принять его существование, которым он обладает как живое существо?

Уже вопрос показывает данное вместе с эксцентричностью противопоставление человека его жизненности и жизненной ситуации. [...]

Как эксцентрически организованное существо он должен *еще сделать* себя тем, что он *уже есть*. Лишь так удовлетворяет он навязанному ему вместе с его витальной формой существования способу не просто растворяться в центре своей позициональности, как животное, которое живет из своей середины вовне, все соотносит со своей серединой, — но стоять в центре своей позициональности и таким образом одновременно знать о своей поставленности. Этот экзистенциальный модус стояния в своей установленности возможен лишь как идущее из центра поставленности *осуществление*. Такого рода способ быть осуществим только как реализация. Человек живет, лишь поскольку он ведет жизнь. Человеческое бытие есть «отличенность» жизненного бытия от бытия и осуществление этой отличенности, в силу которого слой жизненности проявляется как квазисамостоятельная сфера, тогда как у растения и животного он остается несамостоятельным моментом бытия, его свойством (даже и там, где он образует организующую, конституирующую форму одного из типов бытия жизни, а именно животного). Вследствие этого человек и не изживает просто до конца то, что он есть, он не изживает себя (если понимать это слово в его предельной непосредственности), как он и не делает себя лишь тем, что он есть. Его существование такого рода, что оно, правда, вынуждает к такому различию в нем, но одновременно превосходит его. Для философии это «поперечное положение» человека объясняется эксцентрической позициональной формой, но это ничего не дает. Тот, кто в этом положении, находится в аспекте абсолютной антиномии: необходимости еще сделать себя тем, что он уже есть, вести жизнь, которой он живет.

В очень разной форме и с разными ценностными акцентами был осознан людьми этот основной закон их собственного существования, но к знанию о нем всегда примешивается боль из-за недостижимой естественности других живых существ. Их инстинктивная уверенность утеряна его свободой и предвидением. Они существуют непосредственно, не зная о себе и вещах, они не видят своей натуры — и Отец небесный питает их. Человек же благо-

даря знанию потерял непосредственность, он видит свою наготу, стыдится своей обнаженности и потому должен жить, двигаясь окольными путями с помощью искусственных вещей.

Это воззрение, часто запечатленное в форме мифа, отражает глубокое познание. Поскольку по типу своего существования человек вынужден вести жизнь, которой он живет, т. е. делать то, что он есть, — именно потому, что он есть лишь тогда, когда он осуществляет, — он нуждается в дополнении неестественного, непроизросшего рода. Поэтому по природе, по самой форме своего существования он *искусственен*. Как эксцентрическое существо, находящееся не в равновесии, вне места и времени, в Ничто, конститутивно безродное (*heimatlos*), он должен «стать чем-то» и — создать себе равновесие. И он создает его лишь при помощи внеприродных вещей, которые порождаются его творчеством, *если* результаты этого творческого делания получают собственный вес. Иначе говоря: он создает его, если результаты его деятельности в силу собственного внутреннего веса отрываются от этого их источника, на основании чего человек должен признать, что не он был их создателем, но что они осуществлены лишь по *случаю* его деятельности. Если результаты человеческой деятельности не получают собственного веса и не отрываются от процесса своего возникновения, то последний смысл — создание равновесия, существование как бы во второй природе, состояние покоя во второй наивности — оказывается недоступным. Человек хочет вырваться из невыносимой эксцентричности своего существа, он хочет компенсировать половинчатость своей жизненной формы, а достигнуть этого он может лишь при помощи вещей, которые достаточно тяжелы, чтобы уравновесить его существование.

Эксцентрическая жизненная форма и нужда в дополнении — это фактически одно и то же. «Нужду» здесь нельзя понимать в субъективном смысле и психологически. Она задана всем потребностям, всякому влечению, порыву всякой тенденции, воле человека. В этой нужде или наготе заключается движущий мотив всей специфически человеческой, т. е. направленной на ирреальное и пользующейся искусственными средствами, деятельности, последнее основание для *орудия* и того, чему оно служит: *культуры*. [...]

4. Основные антропологические законы:

II. Закон опосредованной непосредственности. *Имманентность и экспрессивность*

Эксцентричность позиции можно определить как положение, в котором субъект жизни находится в косвенно-прямом отношении ко всему. Прямое отношение дано там, где члены отношения связаны между собой без промежуточных членов. Косвенное отношение дано там, где члены отношения связаны между собой посредством промежуточных членов. Косвенно-прямым отношением должна называться та форма связи, где опосредствующий промежуточный член необходим, чтобы создать или обеспечить непосредственность соединения. Косвенная прямота, или опосредованная непосредственность, не представляет собой, следовательно, бессмыслицы, самоуничтожающегося противоречия, но представляет собой противоречие, которое само себя разрешает, не становясь от этого нулем, противоречие, которое остается осмысленным, даже если аналитическая логика не может следовать за ним.

Предшествующий анализ являлся попыткой разъяснить, что живое как таковое имеет структуру опосредованной непосредственности. Она проистекает из сущности реально положенной границы. Так как ее реальное полагание образует конститутивный принцип всего органического формирования, то и эксцентрическая форма организации участвует в этой структуре. От такого «абстрактного» участия всякой организации в структуре, существенной для живого вообще, следует отличать специфическое значение, которое структура имеет для отдельной ступени организации. Уже то, что ступени отличаются по принципу открытости и замкнутости, порождает различия между органическими телами.

Кроме того, органическому телу принадлежит определенный характер позициональности. [...]

Но что это означает позиционально, с точки зрения живого существа, что между ним и окружающей средой существует отношение, опосредованное *им самим*? Это отношение не может не казаться живому существу прямым, непосредственным, ибо живое существо еще скрыто для «себя самого». Оно стоит в точке опосредования и образует его. Чтобы что-то заметить в опосредовании, оно должно было

бы стоять рядом, не теряя все же своей опосредствующей центральности.

Как указано, эта эксцентрическая позиция осуществляется в человеке. Он стоит в центре своего стояния. Он образует точку опосредования между ним и окружающей средой, и он положен в эту точку, он стоит в ней, то есть, во-первых: хотя его отношение к другим вещам является косвенным, но он живет им как прямым, непосредственным отношением, совершенно как животное — *поскольку* он, как и животное, подчинен закону замкнутой жизненной формы и ее позициональности. А во-вторых, это значит: он знает о косвенности своего отношения, оно дано ему как опосредованное. [...]

Почему же прямота и непосредственность доминируют над косвенностью и опосредованностью? Почему говорится, что он находится в отношении, которое несет в себе характер опосредованной непосредственности, косвенной прямоты? Почему *нельзя* сказать и неправильна кажущаяся столь оправданной формулировка, что человек существует в окружающей среде в прямой косвенности, непосредственной опосредованности?

Потому что то, что позиционально имеет силу для животного, аналогичным образом имеет силу для него как человека, т. е. поскольку он не подчинен тому же закону замкнутой формы, как животное, но именно *заполняет* (только за ним зарезервированную) форму эксцентричности. С позициональной точки зрения опосредованное отношение, имеющееся между животным и окружающей средой, для него самого не может носить характера опосредованности, ибо животное само образует опосредование между ним и средой (Feld), поэтому центрически растворяется в этом опосредовании без остатка и для «себя» еще скрыто. Именно у человека это происходит иначе. Он образует опосредование между ним и средой, но растворяется в нем без остатка лишь постольку, поскольку он еще и находится в нем. Таким образом, он стоит над ним. Вследствие этого он образует опосредование между *собой* и средой. Дело обстоит не так, что он, грубо говоря, «снизу» образует, как и животное, опосредование между ним и средой, а «сверху» отделен от него, стоит над ним, не участвует в нем и смотрит на себя как на другого, как это подчас может происходить во сне. Тогда *он не был бы для себя другим*, он не был бы самим собой, не образовывал бы опосредования между *собой* и средой

как непосредственного растворения в этом взаимоотношении.

Чтобы осуществить это опосредование и поддержать на уровне существования человека, отношение это действительно должно насквозь пройти через него, внутри него стоящего. Его *стояние-над* должно обеспечить живую непосредственность между ним и средой. Его отличенность от себя, в силу которой он может сказать себе Я и существует как Я, вследствие этого так сформирует отношение между ним и средой, что отличенность обнаружится в этом отношении.

Так это и есть в действительности. Человек живет в окружающей среде, имеющей характер мира. Вещи даны ему предметно, действительные вещи, которые в своей данности являют себя отделимыми от своей данности. К их сущности принадлежит момент избытка собственного веса, существования-для-себя, бытия-в-себе, иначе ведь и не говорят о действительных вещах. Несмотря на это, момент избыточности, перевес выказывает себя в явлении, которое, правда, относится к действительности, но открывает не всю действительность и реально, т. е. прямо, показывает в предметности только обращенную к субъекту сторону действительности. Так что субъект лишь через опосредование этого явления ухватывает реальность, и притом в форме непосредственности, ибо в непосредственной действительности явления непосредственно выявляется перевес в-себе-бытия, более-чем-явления-бытия.

Если образ стояния-над, при помощи которого характеризовалась эксцентрическая позициональность человека, заменить уже употреблявшимся ранее образом стояния-за, то ситуация человека в мире разом становится ясной и старые представления об этой ситуации получают живое лицо. *Его ситуация есть имманентность сознания.* Все, что он узнает, он узнает как содержание сознания, а *потому* — как нечто не в сознании, но вне сознания сущее. Поскольку человек организован эксцентрически и тем самым зашел за себя, он живет в отличенности от всего, что он есть и что есть вокруг него. В двойной отличенности от собственной плоти, будучи поставлен в середину своей позиции, а не просто, как животное, живя из этой середины вовне, человек знает о себе как душе и теле, о других лицах, живых существах и вещах непосредственно только как о явлениях или содержаниях сознания, а через их посредство — о являющейся реальности.

[...] Явление нельзя мыслить как маску, за которой скрывается реальное и которую с него можно снять, но оно — как лицо, которое скрывает, *поскольку* оно раскрывает. В таком скрывающем откровении заключена специфика налично-сущего (Daseienden) в самом явлении — и все же не «не целиком» налично-сущего, но еще позади-сущего, сокрытого, для-себя и в-себе сущего. Действительное *как* действительное не может иначе соотноситься с субъектом, разве что само по себе как противопоставленное субъекту, как объект, т. е. как вы-явление (Er-schei-nung), манифестация чего-либо: как опосредованная непосредственность. Иначе теряется характер действительности, объективность, как это и происходит с животным. Из-за его центричности ему невозможно схватить явления как вы-явления. Оно воспринимает образы, не имеющие характера объективности.

Эксцентричность одновременно обуславливает потерю человеком доверия к непосредственности своего знания, к прямоте своего реального контакта, существующей для него с абсолютной очевидностью. Ибо подобно тому как только эксцентричность вообще делает возможным контакт с реальным, так она же делает его способным и к рефлексии. Так он осознает, что он осуществляет акты восприятия, знания, т. е. осознает свое сознание. Так открывает он — не психическое, которое есть реальность его жизни самой по себе, — косвенность и опосредованность своих непосредственных отношений к объектам. Он открывает свою имманентность. Он видит, что фактически он имеет только содержания сознания и что, где бы он ни находился, его знание о вещах есть нечто стоящее между ним и вещами.

Но если знание, при помощи которого он осуществляет контакт, глаз, при помощи которого он видит, есть промежуточная вещь, то знающий полюс субъекта не может больше находиться в прямом реальном контакте. Таким образом, он поневоле теряет доверие к сознанию, как оно есть само по себе, для него. [...]

Несомненно, человек должен попасть в это затруднительное положение из-за своей эксцентричности. Теоретико-познавательная постановка проблемы не произвольна. [...] Но столь же несомненно, что (это показало исследование) равно ложны как идеалистическая интерпретация имманентности, согласно которой не прямой характер отношения между субъектом и действительностью базируется

на промежуточной вещи, промежуточном слое, так и реалистическое отрицание или истолкование имманентности (последнее также работает с обособлением опосредующего «между»). [...] Сила нового доказательства реальности покоится на том, что оно понимает *ситуацию имманентности субъекта как непререваемое условие его контакта с действительностью*. Именно потому, что субъект находится в себе самом и в плену своего сознания, то есть в двойной отличенности от чувствительных поверхностей своей плоти, он выдерживает дистанцию, требуемую реальностью как реальностью, которая должна открываться, *соответствующую* бытию дистанцию, свободное пространство, в котором только и может проявиться действительность. Именно потому, что он живет в косвенном отношении к в-себе сущему, его знание о в-себе сущем для него непосредственно и прямо. Очевидность актов сознания не обманывает, она существует с полным правом, она необходима. Столь же несомненна и необходима очевидность рефлексии, направленной на акты сознания. Распадение на две точки зрения: непосредственности и опосредованности — дано вместе с эксцентрической позициональностью человека. Однако оно больше не способно приводить к распадению самих точек зрения. Нельзя сказать, ни что обе из них правильны, так чтобы философ стоял перед неразрешимой антиномией, ни что только одна из них правильна и в этом своем исключительном значении может быть противопоставлена другой. [...]

[...] Имманентность и экспрессивность основываются на одном и том же обстоятельстве: двойной дистанции личностного центра по отношению к плоти.

[...] Адекватность выражения (*Äußerung*) как жизненного побуждения, действительно выводящего внутреннее вовне, и его сущностная неадекватность и зыбкость (*Gebrochenheit*) как передачи и формирования никогда самостоятельно не обнаруживающейся жизненной глубины — этот мнимый парадокс можно понять согласно закону опосредованной непосредственности и доказать его обязательность для человеческого бытия (*Dasein*) так же, как мнимый парадокс сознания реальности на основе имманентности. Каждое жизненное побуждение, в котором участвует центр духовных актов, или личность, должно быть выразительным. То есть для себя, в аспекте субъекта оно лишь *постольку* есть непосредственное, прямое отношение к своему объекту <и *постольку*> находит свое адекватное испол-

нение, поскольку интенции влечения, порыва, стремления, воли, намерения, мысли и надежды *не* находятся в прямом отношении с тем, что из этого фактически следует и образует окончательный удовлетворительный результат. Фактическая неадекватность интенции и действительного исполнения, которая основывается на полной разнородности духа, души и телесной природы, лишь потому не становится роковой для интенции, лишь потому не обрекает ее на вечную неисполнимость, а саму веру в ее исполнение — на роль субъективной иллюзии, что отношение между субъектом и объектом как отношение косвенной прямо́ты принимает на себя этот разрыв, легитимирует, *требует* его. [...]

Подлинное осуществление интенции, непосредственное отношение субъекта к предмету его устремления, адекватная реализация возможны только как опосредованное отношение между субъектом-личностью и обретаемым объектом. Осуществление должно прийти оттуда, не отсюда. Осуществление по сути есть то, что может и не состояться. Лишь там, где реальность подчиняется сама собой, интенция осуществляется, устремление удается. Так что компромиссы, которые субъект заключает с действительностью, чтобы добиться успеха для своих желаний и сделать безвредным преломление лучей интенции в своевольной среде души и тела, суть не предпосылка, не средство, но *уже сами* представляют собой *компромисс* подлинного осуществления. Ибо действительность, с которой субъект заключил пакт, прежде чем подступить к ней со своими устремлениями, больше уже не есть изначальная действительность в ее «в-себе». Это уже покоренная действительность, подвластная субъекту благодаря его наблюдениям, опыту и расчетам. Это уже отражение его возможностей целедостижения (Treffmöglichkeiten), среда, обнажившая его отклоняющую, преломляющую природу. То, что мы — как техники и художники, ученые и воспитатели, политики и врачи, коммерсанты и юристы — называем компромиссами с реальностью, является вынужденным следствием изначального компромисса в мире, который есть мы и который нас окружает, между личностным центром и действительностью в себе, — компромисса, на котором покоится возможность подлинного осуществления.

Только изначальная встреча человека с миром, которая не обговорена заранее, успех устремления при удачном выборе, единство предвосхищения и приспособления может

называться подлинным осуществлением. Именно потому оно непосредственно и адекватно для субъекта, а в себе есть соединение (*Überbrückung*) сущностно различных зон духа и реальности, ибо реальность требует соблюдения той дистанции, которой обладает только личностный центр субъекта, благодаря его эксцентрической позиции, его двойной отделенности от собственной плоти. Для сознания эта его опосредованная непосредственность обнаруживается в структуре предмета, который он постигает. Сам предмет как явление реальности, как нуклеарная связанность поддающегося прямому переживанию многообразия есть опосредованная непосредственность. Для себя он соответствует структуре сознания о нем. Не должен ли этот закон соответствия иметь силу и для устремляющегося поведения личности? Не будет ли и подлинное осуществление интенции объективно опосредованной непосредственностью, и притом как осуществление стремления, которое привело к ней, а не только как нечто реальное, подобное всей другой реальности? [...]

Если результат любого устремления выказывает характер опосредованной непосредственности, то он представляется как «что» каким-то образом, как содержание в некоторой форме. Возможность отличить «что» от «как» осуществления интенции обнажает этот характер. Лишь благодаря этому субъекту удастся в творческом акте изначального соприкосновения с действительностью достигать по возможности цели своего устремления, *несмотря* на отклонение и преломление интенции в среде действительности. Правда, точка, на которую нацелено устремление, никогда не совпадает с конечной точкой реализации, человек, в известном смысле, никогда не приходит туда, куда он хочет — делает ли он жест, строит ли дом или пишет книгу, — но это отклонение еще не делает его устремление иллюзорным и не отказывает ему в осуществлении. *Дистанция* целевой точки интенции по отношению к конечной точке реализации интенции есть именно «как», или форма, вид и способ реализации.

Каждое жизненное побуждение личности, становящееся постижимым в деянии, сказании или миме, является поэтому выразительным, оно как-то *выражает* «что» устремления, хочет оно этого или нет. Оно необходимо является осуществлением, объективацией духа. Содержание не находится тут, а форма там, как это привычно для специалиста, выбирающего определенные методы для до-

стижения какой-то цели. Предвосхищение формы, ее расчет возможен лишь там, где человек уже знаком с действительностью и его интенциям гарантировано осуществление. Напротив, форма, о которой идет речь как о дистанции между целевой точкой интенции и конечной точкой реализации, именно поэтому не может быть предвосхищена, отнята у содержания и наложена на него, она *образуется* в ходе реализации. Она выпадает содержанию, которое лишь во время реализации остается выдерживаемой целью устремления. И поскольку таким образом имеется непрерывность между интенцией и осуществлением, несмотря на заранее неизвестное и сущностно никогда не данное для себя преломление лучей интенции в среде душевной и телесной действительности, субъект имеет право говорить об удаче своего устремления.

Именно поэтому его право и долг — *снова* попытаться удачи. Ибо достигнутый результат (не по причине недостатков земного существования и хрупкого материала, но по внутренним причинам) там, где он бы не должен быть, есть то, чем он бы не должен быть. По своему содержанию это адекватная реализация, но где это содержание? Оно неотделимо от формы, вплавлено в нее, и никто не может сказать, где начинается содержание и кончается форма, пока оно в самом процессе устремления не достигает осуществления и не удерживает его. Лишь в удавшемся произведении (*Werk*), в реализованных жесте и речи мы замечаем это различие. Будучи реализовано, оно уже распадается на «что» и «как». Разлад между результатом и намерением стал событием. Из застывшего результата уже ушло одухотворяющее стремление, он остается как скорлупа. Отчужденный, он становится предметом рассмотрения, а до этого был незримым пространством нашего стремления. Но так как стремление не прекращается и требует реализации, то ставшее *в качестве* ставшего формой не может его удовлетворить. Человек должен снова приняться за дело.

Итак, благодаря своей экспрессивности он является существом, которое даже при сохранении непрерывной интенции порывается ко все *иному* осуществлению и так оставляет за собой *историю*. Лишь в экспрессивности заключается внутреннее основание исторического характера его существования. Оно заключается не в том, что человек должен быть творческим и есть лишь постольку, поскольку он творит. Ибо из одного только делания, из вечного бес-

покойства еще не получается различия в продолжении.

[...] Процесс, в котором он сущностно живет, есть континуум прерывно отлагающихся, кристаллизующихся событий. В нем происходит нечто, и, таким образом, он есть история. В известной мере он занимает середину между двумя возможностями — процесса, смысл которого состоит в поступательном движении к следующему этапу, и кругового процесса, равнозначного абсолютной неподвижности. [...] В экспрессивности заключается настоящий мотор специфически исторической динамики человеческой жизни. Благодаря своим деяниям и созданиям, которые должны дать ему *и действительно дают* отказанное природой равновесие, человек снова выбрасывается из него, чтобы делать новые попытки — успешные и тщетные одновременно. Закон опосредованной непосредственности вечно выталкивает его из спокойного состояния, в которое он опять хочет вернуться. Из этого основного движения получается история. Ее смысл состоит во все новом достижении потерянного новыми средствами, в создании равновесия посредством радикального изменения, сохранении старого через обращение вперед.

Среди сущностных признаков человека, которые указываются чаще всего, язык стоит на первом месте. Как показывает исследование, по праву. Только «язык» — это слишком узко для того, что составляет ядро сущностного признака — экспрессивности. И все же язык требует особого места в слое выразительности, не говоря уже о том, что он выходит на первый план в реальной жизни человека. Ибо он эксплицитно дает то, на чем покоится выразительность вообще: соответствие между структурой имманентности и структурой действительности — обе зоны представляют собой опосредованную непосредственность, и между ними господствует отношение опосредованной непосредственности. Он делает предметом выражений то *отношение* выражения, в котором живет относительно мира человек. Он возможен не только на основе ситуации имманентности, двойной дистанции личностного центра относительно плоти, но в силу эксцентричности этого центра он выражает эту ситуацию и в отношении к действительности. Эксцентрический центр личности, осуществляющая середина т. н. «духовных» актов способна именно благодаря своей эксцентричности *выразить действительность*, которая «соответствует» эксцентрической позиции человека.

Итак, сущностные отношения между эксцентричностью, имманентностью, экспрессивностью, контактом с действительностью поразительным образом совпадают в языке и его элементах, *значениях*. Поэтому язык, экспрессия во второй степени, есть истинное экзистенциальное доказательство позиции человека, находящейся в середине собственной жизненной формы и, таким образом, располагающейся через нее вовне, вне места и времени. В удивительной природе значений высказывания основная структура опосредованной непосредственности очищена от всего материального и предстает сублимированной в своей стихии. Одновременно на языке подтверждается закон экспрессивности, которому подчинено всякое жизненное побуждение личности, требующее осуществления: имеется не язык, но языки. Единство интенции удерживается лишь в раздробленности на различные идиомы. [...] Один-единственный язык не мог бы сказать ничего. Преломляемость интенций как условие их осуществимости, эта их эластичность, которая одновременно является основанием дифференциации на различные языки, их селекции в индивидуальные типы, дает подтверждение их действительной силы и возможностей верности действительности.

Поскольку человек вечно стремится к одному и тому же, он вечно становится иным для себя. А поскольку отсюда у него растет жажда вечно иного и нового, переворота, приключений и новых берегов, он думает, что ему постоянно нужны невероятные средства для ее удовлетворения. Правда, с нами, людьми, редко случается, что мы ищем ослицу, а находим царство¹². Мы находим то, что ищем. Но находка испытывает превращение, и подчас из царства получается ослица. В том-то и состоит закон, что в конечном счете люди не ведают, что творят, но постигают это лишь благодаря истории.

5. Основные антропологические законы:

III. Закон утопического местоположения. Ничтожность и трансценденция

[...] Люди во всякое время достигают, чего хотят. И поскольку они этого достигли, незримый человек в них уже перешагнул через них. Его конститутивная беспоч-

венность засвидетельствована реальностью мировой истории.

Но человек постигает ее и в себе самом. Она дает ему сознание собственной ничтожности и соответственно — ничтожности мира. Перед лицом этого ничто она пробуждает в нем сознание своей однократности и единственности и соответственно индивидуальности этого мира. Так пробуждается он к сознанию абсолютной случайности существования, а тем самым — к идее мироосновы, покоящегося в себе необходимого бытия, абсолютного, или бога, только у этого сознания нет непоколебимой достоверности. Как эксцентричность не позволяет однозначно фиксировать собственную позицию (т. е. она требует этого, но всегда опять снимает — постоянное аннулирование собственного тезиса), так и не дано человеку знать, «где» находится он и соответствующая его эксцентричности действительность. Если он так или иначе хочет решения, ему остается только прыжок в веру. Понятие и чувство индивидуальности и ничтожности, случайности и божественной основы собственной жизни и мира меняют, конечно, свой лик и свой жизненный вес в ходе истории и на просторе разнообразных культур. Но в них находится априорное ядро, данное в себе вместе с человеческой жизненной формой, — ядро всей религиозности.

[...] Она хочет дать человеку то, чего не могут дать ему природа и дух, последнее «это так». Последнюю связь и включение, место его жизни и смерти, укрытость и примирение с судьбой, истолкование действительности, родину дарит лишь религия. Поэтому между ней и культурой существует абсолютная враждебность, несмотря на все исторические мирные договоры и редкие откровенные заверения, столь излюбленные, например, ныне. Кто хочет домой, на родину, в укрытие, должен принести себя в жертву вере. Но кто водится с духом, не возвращается.

У кого такая установка, для того эксцентричность означает неразрешимое в себе противоречие. Правда, благодаря ей он включается во внешний мир и совместный мир и внутренне постигает себя самого как действительность. Но этот контакт с бытием куплен дорогой ценой. Будучи установлен эксцентрически, он стоит там, где он стоит, и одновременно не там, где он стоит. Он одновременно занимает и не занимает то «здесь», в котором он живет и с которым в тотальной конвергенции соотносится весь окружающий мир, абсолютное, нерелятивизируемое «здесь-и-

теперь» своей позиции. Он поставлен в свою жизнь, он стоит «за ней», «над ней» и потому образует вычлененную из среды (Kreisfeld) середину окружающего мира. Но эксцентрическая середина остается бессмыслицей, даже если она осуществлена. Итак, поскольку существование человека предстает перед ним как реализованная бессмыслица, очевидный парадокс, понятая непонятность, он нуждается в опоре, высвобождающей его из этого состояния действительности. Действительность — внешний мир, внутренний мир, совместный мир, — находящаяся в сущностной корреляции с его существованием в силу ее зависимости от расположенной вне ее сферы точки опоры собственного существования, поневоле сама начинает нуждаться в опоре и смыкается относительно этой, трансцендентной ей точки опоры или укоренения в Один Мир, во вселенную. Так действительность в совокупности претерпевает объективацию, а тем самым свое отличие от Нечто, что есть, будучи не от мира сего. Став нечто, она становится Этим и вычленяется относительно сферы не этого бытия, нечто иного бытия (etwas anderes Seins). Она индивидуально присутствует как Один Мир. Ибо открылся горизонт возможностей быть иначе.

В этом так, а не иначе действительном мире индивид тоже есть индивидуальность. Человек означает уже для себя не просто неделимое монолитное существо, но жизнь, незаменимую, незаместимую в этом «здесь-и-теперь». Необратимость направления его существования получает позитивный смысл. Это объясняют ценностью времени жизни, ограниченного смертью. Но смерть, в виду которой живет человек, не дает ему точки зрения уникальности именно его жизни. Как мир в качестве индивидуальности лишь отделяется от горизонта возможности быть иначе, так человек отличает собственное существование как индивидуальное лишь относительно возможности, что он мог бы стать и другим. Эта возможность дана человеку как его жизненная форма. Для самого себя он является фоном человеческого вообще, на котором он выступает как «этот и никто иной». Как чистое Я или Мы отдельный индивид находится в совместном мире. Он не только окружает отдельного человека, как окружающий мир, он не только наполняет его, как внутренний мир, но пронизывает его, человек есть совместный мир. Человек есть человечество, т. е. как отдельный человек он абсолютно заместим и заменим. Каждый другой мог бы стоять на его месте, подобно

тому как в эксцентрической позиции, не имеющей места, он сомкнут с ним в изначальной общности Мы.

[...] В своей действительной заменимости и замести-мости отдельный человек имеет подтверждение и уверенность в случайности своего бытия или своей индивидуальности.

Она является основанием его гордости и стыдливости. Даже фактическая незаменимость его собственной жизненной субстанции, которую он отличается ото всех, не компенсирует его заменимости в Мы, заменимости любым другим, с кем он встречается. Поэтому человек, это сокровище, должен стыдиться. Ничтожность его существования, полная его пронцаемость и знание о том, что в сущности мы все одинаковы, потому что мы суть каждый для себя индивиды и таким образом различны между собой, образует основу стыдливости (и лишь вторично — объект метафизического стыда и начало смирения). Правда, она образует ее косвенно и опосредует внутренней действительностью душевного бытия. Тем самым для него возникает та двойственность, которая бросает человека то туда, то сюда в порывах то к раскрытию и самоутверждению, то к сдержанности. Эта двойственность есть один из основных мотивов социальной организации. Ибо по природе, по своей сущности человек не может отыскать ясного отношения к окружающим людям. Он должен создавать ясные отношения. Без произвольного установления некоторого порядка, без насилия над жизнью он не ведет жизни. [...]

Конечно, общественная форма жизни (Gesellschaftlichkeit) (в более широком смысле, чем у Тенниса) оправдана и необходима не только поэтому, Искусственность и непрямой характер человеческого существования тоже оказывают тут решающее действие. Даже если самому человеку казалась бы сносной чисто общинная (gemeinschaftliche) форма жизни (снова в более широком смысле, чем у Тенниса), то он не смог бы ее осуществить. Но социальная реализация не *должна* идти в этом направлении, так как уважение к другому ради изначальной общности совместного мира требует дистанции и скрытости. Именно эта изначальная общность и ограничивает общество¹³. Таким образом, имеется неотчуждаемое право людей на революцию, если формы общественности уничтожают самый свой смысл, и революция происходит, когда обретает власть утопическая мысль об окончательной уничтожи-

мости всякой общественности. Тем не менее мысль эта является лишь средством обновления общества. [...]

Сознание индивидуальности собственного бытия и сознание контингентности¹⁴ этой совокупной реальности необходимо даны вместе и требуют друг друга. В собственной его безопорности, которая одновременно запрещает человеку иметь опору в мире и открывается ему как обусловленность мира, ему является ничтожность действительного и идея мировой основы. Эксцентрическая позициональная форма и бог как абсолютное, необходимое, мироосновающее бытие находятся в сущностной корреляции. Решающим является не тот образ, который составляет себе о боге человек, равно как и не тот образ, который человек составляет о самом себе. Антропоморфизму сущностного определения абсолюта необходимо соответствует теоморфизм сущностного определения человека — выражение Шелера, — пока человек держится идеи абсолюта только как идеи мировой основы. Но отказаться от этой идеи — значит отказаться от идеи *Одного Мира*. Атеизм легче провозгласить, чем осуществить. Даже Лейбниц не смог последовательно развить мысль о плюрализме и избежать понятия центральной монады¹⁵.

И все же человек способен мыслить эту мысль. Эксцентричность его жизненной формы, его стояние в нигде, его утопическое местоположение вынуждает его усомниться в божественном существовании, в основании этого мира, а тем самым — в единстве мира. Если бы имелось онтологическое доказательство бытия бога, то человек, по закону своей природы, должен был бы испробовать все средства, чтобы его разрушить. По отношению к абсолюту — и это показывает история метафизической спекуляции — должен был бы повториться тот же самый процесс, который ведет к трансцендированию действительности: подобно тому как эксцентрическая позициональная форма является предварительным условием того, что человек видит некую действительность в природе, душе и совместном мире, так она одновременно образует и условие для познания ее безопорности и ничтожности. Правда, человеческому местоположению противостоит абсолют, мировая основа образует единственный противовес эксцентричности. Но именно поэтому и ее истина, экзистенциальный парадокс, требует вычленения из этого отношения полного равновесия с тем же внутренним правом и, таким образом, отрицания абсолюта, распада мира.

Во вселенную можно только верить. И пока он верит, человек «всегда идет домой». Только для веры есть «хорошая» круговая бесконечность, возвращение вещей из их абсолютного инобытия. Но дух отвращает человека и вещи от себя и через себя вовне (über sich hinaus). Его знак — прямая нескончаемой бесконечности. Его элемент — будущее. Он разрушает мировой круг и раскрывает нам, как Христос Маркиона, блаженную чужбину¹⁶.

О систематике антропологии

I

Самые разнообразные и едва ли сопоставимые между собой усилия назывались философской антропологией. «Антропология с практической точки зрения» Канта претендовала на систематическое, но популярное руководство для знания света (Weltkenntnis), и как раз такое, чтобы можно было им пользоваться, т. е. практическое, причем выражение «свет» использовалось в таком же смысле, как, например, оно употребляется в характеристике «светский человек». Афоризмы житейской мудрости Шопенгауэра сходны по содержанию и намерениям, равно как и более ранние сочинения французских моралистов, которые можно принять за образец.

Антропология Им. Герм. Фихте (1856)² является прежде всего, как говорит подзаголовок, «Учением о человеческой душе». Но от психологии ее отличала предпринятая в третьей главе попытка рассмотреть и «телесное воплощение души», попытка, которая, пожалуй, и не могла вылиться ни во что-либо другое, кроме понимания тела (Leib) как «реального выражения души», причем душа совершенно метафизически оказывалась индивидуальной и неизменной сущностью, конечной субстанцией. Фихте попытался спекулятивно соединить с этим некоторые данные нейрофизиологии и физиологии органов чувств.

Gehlen A. Zur Systematik der Anthropologie.— In: Gehlen A. Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied am Rhein u. Berlin: Luchterhand, 1963. S. 11—63¹.

Сам он (с.274) ссылался на «совершенно новую науку», в которую ему хотелось вписаться со своим учением: речь шла о взглядах, представленных Г. Р. Тревиранусом³ и его работой «Биология, или философия живой природы» (1802), взглядах, основанных на идее, «что тело есть лишь художественно завершенное изображение, соответствующее до мельчайших частей внутреннему органическому «образцу», в котором выражается душевное своеобразие каждого вида животных» (Фихте, с. 274). Эта идея впервые появляется у Гердера, ее можно найти у многих романтиков, прежде всего у Каруса и Шопенгауэра, и проследить далее по прямой линии вплоть до многочисленных современных авторов, занимающихся исследованием выражения и его характерологией; впрочем, со времени Лафатера и Гердера эта наука находит себе место исключительно в сфере немецкого духа. В противоположность классической психологии вундтовского типа, потребность учитывать телесную сторону стала ныне всеобщей, а для этого почти повсюду опираются на основной принцип упомянутой тут школы: принцип, согласно которому внешнее есть «выражение» внутреннего.

Антропология, базирующаяся на исследовании выражения, детализировала этот принцип, а на следующей, методической ступени, т. е. при классификации деталей, привела к многообразным положительным, в том числе и практическим, результатам, пригодным для самых разных целей диагностики и прогнозирования характера и поведения. Но основополагающее представление о теле как «поле выражения» «души» можно использовать лишь до тех пор, пока само оно не подвергается более подробному исследованию, а служит общим, «витающим перед автором» фоном конкретных отдельных исследований. В качестве философского принципа положение «внутреннее есть внешнее» в высшей степени неудовлетворительно, во-первых, логически, ибо тут и проводится, и отрицается различие, а затем и онтологически, ибо если захотеть, представить себе то, что имеется в виду, то останется только «чуждая понятию свободная предустановленная гармония», как заметил по поводу этого же предмета Гегель («Феноменология духа», гл. «Физиогномика и френология»). Эти значительные трудности не мешают тому, чтобы исследование успешно проходило в двух отношениях: во-первых, исследование жизненных движений человека, причастного к каким-либо ситуациям, особенно ми-

мики, жестикуляции и языка, вместе с их устоявшимися отложениями («скрытое, остающееся в индивидуальности» — Гегель), а затем и определенных сочетаний признаков телесного строения с внутренней предрасположенностью. Чем точнее и аналитичнее, т. е. чем научнее действуют при этом, тем яснее обнаруживаются возможности предсказания, а представлявшийся фон «выражающего себя внутреннего» становится все менее важным для самого процесса исследования.

В противоположность этому антропология, базирующаяся на исследованиях выражения, оставляет без ответа некоторые принципиальные вопросы, ибо они оказываются недоступными ее методу. Она принимает язык просто как факт, не исследуя, что же такое вообще язык, или даже то, можно ли и как осмысленно поставить этот вопрос. Ее также не заботит, что собственно означает удивительная способность человека к выражению и почему ничто не выражает себя у какой-нибудь черепахи или коровы. Примечательно также, что у нее нет надежных аргументов перед фактом того, что ей приходится рассчитывать на произвольность выражения наблюдаемых людей, ибо ведь и внутренние импульсы в принципе *могут* подлежать контролю и торможению. Как говорил Лихтенберг, дело состоит только в твердом решении снова стать непостижимым на тысячелетия⁴. Что это, собственно, означает, очень важно для теории. Практически это можно в настоящее время оставить без внимания, но только по социологическим соображениям, ибо как раз в настоящее время мы живем в эпоху, совершенно отличающуюся, например, от старой Испании или Японии, когда уклонение от произвольного выражения представляло собой сословный и авторитетный нормативный идеал. В то время культивированная неспособность к произвольному выражению и *ставшее* нерerefлектированным волевым «самообладание» (*Haltung*) только и определяли масштабы человеческих качеств.

Наконец, Шелер и Клагес попытались удовлетворить растущую потребность в общей философской антропологии. Не входя подробно в содержание отдельных утверждений или тезисов этих авторов, мы все же должны зафиксировать некую общность, которая связывает эти весьма различающиеся между собой системы и чревата большими последствиями: сущностью и отличительным свойством человека, которого оба автора намереваются описать в его

целостности, оказывается все-таки *дух*. Конечно, историческая ситуация 1920-х годов уже не позволяла просто охарактеризовать дух как связующее звено в человеке между земной и божественной действительностью, ибо это древнее представление, идущее от Платона и проходящее через всю христианскую философию вплоть до идеализма, остается вполне мыслимым, но оно потеряло свою силу. Некоторые фактические мотивы, неизменно подталкивающие к такому пониманию, еще существуют: они состоят в очевидной сначала разнородности «духа» и «естества» (*Physis*), в той легкости, с какой их можно различить и тем самым разделить, или, наоборот, в необычной трудности обнаружить не просто «постулированную», но понятную связь между тем и другим, и понятную именно для самого духа. Пример обоих названных философов доказывает, что недостаточно мыслить, исходя из «жизни» в биологическом смысле, если действительно желаешь уйти от традиционной схемы: удобное противопоставление пробивает себе дорогу, и дух оказывается инстанцией «противоестественной», если он уже не является больше сверхъестественной. Таким образом у нас уже появляется дух как противник души,* и Шелер тоже объявил дух принципом, противоположным всей жизни: «Но этот центр, исходя из которого человек совершает акты опредмечивания мира, своего тела и своей *Psyche*, не может быть частью самого этого мира».

Я не собираюсь тут устраивать проверку всех этих положений, но хочу только показать механизм движения мысли, приводящей к таким результатам, чтобы доказать: мышление здесь все-таки происходило по схеме антично-христианской антропологии, только со сменой знака. Антифизика — это ведь тоже метафизика, и на старых подмостках просто сдвинули декорации, но не произвели глубокого и, если можно так выразиться, химического преобразования содержания и форм мышления, которое здесь уже было подготовлено Ницше.

В этом месте следует добавить еще одно последнее критическое замечание. Идеализм упрекал метафизику старого стиля в том, что она работает с абстрактными и всеобщими понятиями и неспособна растворить их в движении мысли, что считается подлинно философским методом. Часть этого возражения следует принять и сказать:

* Название главного труда Л. Клагеса

все абстрактные и всеобщие понятия, которые должны быть «сущностными понятиями», такие как «дух», «воля», «душа» и т. д., суть понятия метафизические, т. е. где-то всегда приходят в столкновение с опытом. Их содержание в большей мере угадывается чувством, нежели бывает показано, их располагают друг против друга и одно над другим сообразно ценностным склонностям непостижимого происхождения, а отношения, якобы существующие между этими вещами, суть в большей степени движения чувств, которые возбуждаются названием этих понятий. Такие учения сходны с искусством и в том отношении, что в свободном соревновании ищут поддержки у вкусов публики, но не ожидают успеха от согласия с фактами, как то делают науки.

Избавиться от этой взаимосвязи нельзя при помощи постулата о единстве тела, души и духа, выставляя его против метафизики и антифизики духа. Возможно, что тем самым ближе подходят к фактам, но эта формула не содержит указаний о том, как и почему вместо различия следует мыслить только различимость, и как опять-таки отсюда прийти к единству, и эта формула не позволяет — ибо сама она работает с абстрактными понятиями — определить даже ближайшие шаги, чтобы приблизиться к фактам (и каким?), подтверждающим формулу. Из всего этого мы делаем вывод, что надо заключить в скобки всякую теорию, сознательно или по недосмотру ориентированную метафизически, ибо ее существование или несуществование наряду с фактами не только ничего в них не меняет, но и не порождает никогда новых конкретных вопросов применительно к ним. В таком случае метафизична всякая теория, которая тенденциозно или, как это большей частью бывает, наивно группирует такие абстракции, как «душа», «воля», «дух» и т. д.^{4а}.

II

Если философии видится наука о человеке, ей не могут быть безразличны полученные прежде результаты, тем более, если они критически выведены, а тем самым указывают, какому методу следовать.

В этом месте выявляется единственное положение, которое мы должны предпослать философской антропологии: это предположение, что наука о человеке в полном смысле слова все-таки возможна.

Это значит: всякая наука состоит в выдвижении *гипотез*, соответствие которых фактам должно быть доказано, и она должна брать свои понятия из фактов, а не компоновать факты, согласно установившимся понятиям. Если это наука философская, то, как сказано, это значит: не «метафизическая», но, если угодно, «всеохватывающая». Ведь морфология, физиология, физиология чувств, психология и т. д. тоже занимаются человеком, а именно, так, как это только и возможно для отдельной науки: исследуя определенные стороны этого самого сложного из всех предметов и по возможности отвлекаясь от остальных. Психологией обычно занимаются, не принимая во внимание языкознания, а оно в свою очередь даже усматривало преимущество в том, чтобы освободиться от психологических примесей. Категории физиологии — это отнюдь не категории психологии мышления и т. д. Поэтому, если мы выставляем названную выше гипотезу, то философская наука о человеке включает в себя попытку делать высказывания о человеке как целом, пользуясь материалом этих отдельных наук и выходя за их пределы, и притом, опять-таки, высказывания эмпирически-научные: предпосылка именно в том и состоит, что это возможно, и в этом же заключаются и трудности.

Итак, наша научная философия ставит перед собой задачу делать научные высказывания о человеке, и она предполагает, что эта задача разрешима. При этом мы оставляем за собой полную свободу создавать гипотезы, а также отказываемся обсуждать сами по себе принципы или аксиомы, которые мы выставляем в качестве гипотез, ибо смысл их состоит как раз не в них самих, но в их эффективности применительно к фактам. Поэтому, если кто-нибудь отвергнет выставляемые нами гипотезы по «метафизическим» основаниям, то для нас отсюда не следует *вообще ничего*, никакой обязанности дискутировать, ибо мы хотим лишь науки о человеке, а не влиять на чужие убеждения.

Обрисованный здесь образ действий, с которым мы немедленно начнем знакомиться вплоть до техники постановки проблем, не может быть назван «позитивистским», напротив, он является специальным случаем всякого *практического* образа действий, а именно, познавательнопрактическим. Всякая практика предполагает задачу, волю к ее разрешению и общую разрешимость задачи, в то время как выбор средств, техники и методов совершен-

но неограничен и руководствуется лишь их пригодностью для решения задачи.

Этот опыт систематической антропологии я предложил в своей книге «Человек. Его природа и его место в мире» (Берлин, 1940, 7-е изд., 1962). Для дальнейшей работы над намеченной там наукой, будет целесообразно рассмотреть теперь примененные в ней *методы* сами по себе (в книге они были связаны только с работой над материалом), а затем более подробно обосновать определенные позиции. При этом мы хотим действовать так, чтобы на этот раз методически развить, исходя из задачи, выдвигаемую нами многочленную гипотезу, пользуясь при этом удобным случаем для содержательных добавлений. Доказательство эффективности самой гипотезы проведено в названной книге и не нуждается в повторении: там оно составило собственно содержательную часть после введения.

Наше предположение, что решение нашей задачи построения совокупной науки о человеке возможно, уже включает в себе первый член гипотезы, а именно, гипотезы о том, что «человек» есть предмет единый и доступный *одной* науке. При более близком рассмотрении это утверждение распадается на два тезиса: тезис о единстве вида «человек» и тезис о единстве или «целостности» в себе каждого отдельного человека. Конечно, первое утверждение не исключает разновидностей и видов внутри рода «человек», а означает только, что этот род отграничен в себе ясно и без переходов, по крайней мере в известные нам эпохи, и что это подлинно биологический род. Это можно считать надежно установленным, и точно так же, как есть общая анатомия «человека» — подлинная наука, логически предшествующая всякой специальной анатомии и морфологии рас, так и логически безупречна общая наука о человеке.

Гораздо труднее второй тезис о единстве, или целостности, человека в себе. Окажись он неправильным — и нам пришлось бы иметь дело с другим утверждением, что человек составлен по меньшей мере из двух различных «субстанций», тела и души. Эта теория может выступить в двух формах, в виде эмпирического высказывания или в виде некой «метафизической» теории. В первом случае она станет, как минимум, утверждать, что существуют две различные науки, которым следовало бы разделиться в исследовании человека: биология (морфология, физиология и т. д.) и психология, даже если и будет признано,

что им надо как-то «сотрудничать».

Метафизические теории дуалистического рода мы можем вполне опустить, ибо в наши намерения входит именно эмпирическая антропология и мы не обязаны (см. выше) дискутировать устаревшие метафизические положения, тем более что метафизики обычно решают по своему разумению, где начинается та «глубочайшая истина», на которую они притязают, так что спор некому было рассудить.

Однако нашей гипотезе противостоит гипотеза эмпирического дуализма, простого сосуществования по меньшей мере двух наук о человеке, причем нет никакого сомнения, что понятия образуются в них совершенно по-разному. Тут мы добрались до решающего в методическом отношении места. В этом затруднении мы можем помочь себе только тем, что оставим в покое нашу гипотезу о «единстве» человека, равно как и противоположную ей, т. е. временно отложим в сторону всю проблематику дуализма. Но это означает нечто весьма определенное для нашего следующего шага: мы должны найти — и вывести отсюда все конкретные вопросы — точку отсчета, которая есть еще до всякого различения физической и психической сторон, т. е. «души» и «тела», и даже до всякой *возможности* их различения. Лишь тогда мы можем ожидать, что в процессе исследования будут даны нам основания для последующего самоопределения относительно оставленных в стороне вопросов. Противоположность тела и души — не только древняя и необычайно популярная, но и опирается на очевидные факты, однако мы все-таки отказываемся от того, чтобы сделать ее с самого начала обрамлением всей тематики, но не от того, чтобы вновь рассмотреть ее в каком-нибудь месте нашей системы, возможно, при совершенно изменившихся условиях.

Наша постановка проблемы влечет за собой следствие, имеющее значение даже для частных формулировок: вплоть до выбора слов следует избегать какой-нибудь скрытой в том или ином выражении предрешенности относительно этого различия, поэтому все выражения, употребляемые в нашем исследовании, должны быть принципиально «психофизически нейтральными».

В практике редко встречаются примирение или сглаживание в приемлемом смысле первоначально очевидных различия или противоположности, с которыми к тому же связаны какие-то интересы. По большей части разли-

чие «нейтрализуют» или лишают важности, что возможно лишь через нахождение третьей точки зрения, оказывающейся достаточно плодотворной, чтобы выйти из этой противоположности мотивов, интересов и сил. Я не вижу другой возможности рассмотреть древнюю, окаменевшую во всех своих мыслимых вариантах проблему души и тела, кроме как растворить ее при весьма изменившихся условиях в некоей третьей теории, более близкой фактам.

Искомая отправная точка есть *действие*. Человеческое, осознанно совершаемое действие как процесс представляет собой в своем реальном протекании, с точки зрения переживания, совершенно неразрывное, до-проблематическое единство своего рода. В процессе действия просто не дано никакого различия или различимости «внутреннего» и «внешнего», психического или физического, и самое большее — последующая рефлексия в отнюдь не деятельном состоянии может разделить «внутренние» фазы размышления, решения и т. д. и «внешнего» действия «как такового». Напротив, во время самого действия эта рефлексия неосуществима, условия ее осуществления уничтожены. При этом само реальное действие может протекать совершенно осознанно, но в этом «внутреннем бытии» действия нет никакой данности внутреннего в противоположность внешнему. Таким образом, если действие полностью происходит по ту сторону мыслимого различия, то оно находится и по ту сторону категории «выражение». Оно может, но отнюдь не должно быть «выразительным», как, например, жест, и тем самым мы избавились от побуждения с самого начала рассматривать тело как «поле выражения» «души» или нечто подобное. Под действием, впрочем, следует понимать не что-то особенное, но всякое схватывание чего-то, всякий рабочий ход.

Каждый новый шаг требует нового понимания задачи. Теперь ее можно обозначить следующим образом: построение всеобщей антропологии, идущее от действия, влечет за собой гипотезу и ее доказательство, что всю организацию человека можно понять исходя из действия.

Теперь нужно зафиксировать несколько значений: под *действием* нужно понимать предусмотрительное, планирующее изменение действительности, а совокупность измененных таким образом или вновь созданных фактов вместе с необходимыми для этого средствами — как «средствами представления», так и «вещными средствами», — должно называться *культурой*. Это выражение всякий раз

следует соотносить с конкретным человеческим продуктивным сообществом (*Leistungsgemeinschaft*). Такие выражения, как «народ», «государство», «общество» и т. п., не могут быть здесь определены, и мы используем весьма общее выражение «*сообщество*» всюду, где *сотрудничают* конкретные и отличимые от других группы, то есть определяем его через действие. Тем самым определены эти три выражения, т. е. указан точный смысл, который мы *намереваемся* им придавать, а так как сами эти дефиниции — составные части гипотез, то в столь же малой степени они могут обсуждаться сами по себе: они могут быть верифицированы, то есть *сделаны истинными*, только в силу их успешного применения к фактам при построении нашей науки. Понятия «действие», «культура» и «общество», как они здесь определяются, суть также психофизически нейтральные понятия, предшествующие любому различению внутренних и внешних фактов, качеств и т. д.

На популярном языке не употребляемого нами метода можно было бы сказать: действие и запланированные изменения мира, совокупность которых называется культурой, относятся к «сущности» человека, а это положение эквивалентно другому: исходя из действия как отправной точки и т. д., можно построить совокупную науку о человеке.

Нет такого человеческого сообщества, в котором не было бы «культуры», т. е. какого-нибудь предусмотрительного изменения фактов и обстоятельств, полезного человеку, будь то даже (в чем никогда не бывает недостатка) только производство оружия или защитных средств, каковы одежда и кров, или же техника заготовки продовольствия. Противопоставление природы и культуры имеет смысл лишь постольку, поскольку имеется в виду нечеловеческая, стихийная и предоставленная себе самой природа в противоположность тем островкам методического изменения, которые внедряет в нее человек, чтобы принудить эту стихию поддерживать его. Конкретное человеческое сообщество существует только в «обезвреженном» и оборудованном для его целей окружении, которое включается этим сообществом в природу.

Мне возражали, что нельзя в буквальном смысле слова говорить о человеке как действующем существе⁵. Это возражение оспаривает либо необходимость борьбы за существование, либо ее всеобщность, и только в этом последнем случае оно отчасти оправдано. В сложных культурных

связях имеются вынужденная или достижимая безработица, какие-то возможности высвобожденного и даже роскошного существования — но только за счет того, что бремя труда несут другие. Понятие действия с достаточным приближением можно было бы заменить понятием труда, и в любом человеческом сообществе есть, бесспорно, труд «в поте лица» — равно как и колоссальная аккумуляция мощности разнообразных продуктов и дел, которые, начиная с определенного уровня культуры, замещают собой или даже превосходят неумолимые требования природы.

III

Действия людей отчасти соотносятся с общей для них действительностью, отчасти же — друг с другом. Они предпринимают запланированные изменения по отношению друг к другу, и есть бесчисленное множество способов влиять, принуждать, вразумлять, подавлять и освобождать, дрессировать, убеждать и воспитывать: все это суть воздействия на взаимоотношенное поведение. Наконец, каждый человек может и должен занимать позицию относительно себя самого, контролировать свои побуждения и интересы, решать в пользу каких-то из них, тормозить другие и т. д. и, таким образом, планомерно изменять свое внутреннее состояние в соответствии с некоей руководящей идеей, отвечающей требованиям сообщества. Наблюдаемая в том или ином сообществе «мораль» и представляет собой такие ориентации побуждений, обладающей весьма различной структурой. Итак, наша гипотеза об исследовании *всей* организации человека исходя из действия включает в себя понимание той или иной морали в общем контексте конституции человека как живого существа. Как говорил Гердер, человек «уже не есть безошибочная машина в руках природы, но он сам становится для себя целью и предназначением обработки»⁶. Это отличная формула для более точного понимания того явления, которое замечали и о котором говорили во все эпохи, — рискованной конституции человека, сущностной угрозы и вытекающей отсюда поставленности-на-себя-самого, что нашло свое выражение в различных мифологических образах: человек словно соскальзывает с вершин своего раннего, более совершенного состояния, которое называли золотым веком или раем, и не знает, на что

решиться. Гердер высказывает то же самое без мифологических образов, а Шиллер в статье «О грации и достоинстве» говорит нечто сходное: «В животном и растении природа не только выражает назначение, но и сама его *воплощает*. Человеку же она дает лишь назначение и ему самому предоставляет его воплощение»⁷.

Смутные очертания того, что здесь намечено, нуждаются в тщательной постановке самой проблемы. Старые формулировки сводятся всегда к различию физической и моральной природы человека или же с самого начала подходят к делу метафизически. Относительно морали трудно достигнуть согласия в науке, если оставаться в области общезначимого, и именно потому, что отдельные моральные системы (или жизненные формы «нравственности») ведут себя взаимоисключающе. Поэтому необходимо отвлечься от содержания отдельных систем и сказать, что во всяком человеческом сообществе можно выявить определенные нормы взаимооценки и самооценки. Отсюда можно сделать вывод, что они относятся к условиям существования человеческих сообществ, а тем самым и самого человека, и как раз их необходимость в сочетании с их всегда сомнительной значимостью (здесь мы не можем заняться ею подробнее) очертила бы область всегда осознававшейся «ненадежности», рискованности. Но употребленное нами выражение «мораль» имеет столь дуалистическую окраску, что мы хотели бы совсем избавиться от него, а наилучшим заменяющим его выражением, к тому же психофизически нейтральным, является понятие дисциплины (*Zucht*). Воспитание и самодисциплина суть главные направления этого нормированного (планового) действия относительно друг друга, и все дело в том, чтобы зафиксировать как необходимость, так и ненадежность этих действий: существует принуждение к дисциплине, равно как и постоянная возможность неудачи. Я показал, как первая сторона объясняется исходя из избытка побуждений у человека, а вторая — исходя из исключительно человеческой осознанности жизненных побуждений, именно потому подверженных нарушениям.

Итак, неверно игнорировать, как это обычно делает физическая антропология, ту сторону, что человек есть «сам себе предназначение и цель обработки», неверно также, видя обе стороны, субстанциально разделять их, говоря: человек частично относится к миру физическому,

частично — к миру духовному (моральному). Если мы захотим на мгновение воспользоваться понятием причины, которое нам скоро предстоит отбросить, то в противоположность последнему воззрению следовало бы сказать: та же самая причина, что делает человека действующим существом, делает его и вероятным «неудачником» — только так и надо было бы ставить проблему, а наша гипотеза должна сделать выводимой эту сложную ситуацию. Поэтому одно и то же, говорим ли мы, что наша антропология должна включить в тезис о человеке как действующем существе и проблемы морали, или же мы говорим, что эта «высшая ненадежность», которую предполагает проблема нравственности, должна заключаться в устройении и конституции человека. В одной формуле: человек есть действующее существо и *тем самым* существо дисциплины. Это задача, систематически до сих пор еще не решенная, и в том же самом смысле Ницше назвал человека «неустановленным животным»⁸. Это хорошая двусмысленность, ибо человек, во-первых, как-то «не готов», не остановлен в своем движении, еще является для себя самого предназначением и целью обработки, а во-вторых, еще не установлено, что, собственно, есть человек.

То, что человек есть существо дисциплины и что он — в выясненном теперь смысле — создает культуру, отличает его от любого животного и одновременно его определяет, ибо это имеет силу, без исключения, всегда и повсюду, куда только достигает наш опыт. Нет животных, живущих предусмотрительным деятельным изменением стихийной природы, нет животных, имеющих нравственность и самодисциплину.

Однако более конкретное понимание именно этих действий у нас пока отсутствует, и мы развернем относящуюся сюда проблематику.

Эмпирический метод исследования живых существ должен называться биологическим методом, а так как предмет, которым мы занимаемся, есть человеческое действие, то возникает вопрос о биологическом способе рассмотрения человеческого поведения. Этот вопрос может быть поставлен только в рамках другого, более широкого, поскольку задается как раз вопрос об эмпирических *условиях*, при которых существует соответствующий род. В эти условия следует включить и телесные, соматические свойства этого рода, и этот способ рассмотре-

ния станет биологичен даже в том более узком значении, которое обычно имеется в виду. Если мы таким образом исследуем действия людей, то рассматриваем их как способы, какими сохраняет себе жизнь существо с данной соматической организацией, и притом ввиду внешних обстоятельств, подлежащих дальнейшему исследованию. Это единственная эмпирическая возможность ставить вопрос, и оба рассмотренных выше направления человеческого действия, т. е. культуросозидающая и дисциплинирующая деятельность, должны оказаться в этой совокупности условий.

Здесь сразу же предостерегающее замечание: понятие причины должно совершенно исчезнуть. Оно имеет определенный смысл лишь там, где можно изолировать отдельные связи, т. е. в рамках подлинно экспериментальных наук. Во всех же неэкспериментальных науках причина является метафизическим понятием, и смысл его по большей части состоит в том, что абстрактно изолируют какой-то признак и полагают его в качестве «причины» всего комплекса признаков, из которого он был изолирован. Так говорят, например, что хозяйственный строй есть причина явлений культуры (Маркс), или же индустриальное развитие есть причина роста народонаселения, или, в нашем случае, использование рук есть причина сильного развития мозга, а оно в свою очередь — причина становления человека, или разрежение лесов в поздний третичный период есть причина схождения с деревьев, а тем самым — прямохождения и т. д. Все это — метафизика.

Равноценный подход, с самого начала предполагающий нашей биологической постановкой вопроса и позволяющий избежать ошибочного «вопроса о причине», таков. Вместо того чтобы говорить: А есть причина В, выделяют искомую *связь условий*. Таким образом, возникают формулировки: без А нет В, без В нет С, без С нет D ... и т. д. Если этот круг в себе замыкается — без N нет А, то, значит, достигнуто тотальное понимание рассматриваемой системы, причем без метафизического допущения даже одной-единственной причины.

Конечно, только этот метод адекватен нашей проблеме. Выясняя условия, при которых сохраняет себе жизнь человек, мы рассматриваем некую систему: наделенный такими-то свойствами организм, который при посредстве этих действий существует в данных обстоятельствах. Пустые

места этой схемы (свойства... действия... обстоятельство...) всякий раз могут быть заполнены множеством конкретных признаков, но тотальное понимание достигается лишь тогда, когда все эти определения являются в описанной выше взаимозависимости.

Сразу же можно видеть, что если целостность человека существует, этот метод был бы единственно адекватен ей, и наоборот: эта целостность доказывается лишь при удаче этого метода. Он показывает, как далеко мы ушли от формул о «взаимодействии тела и души» и им подобных. И если пока он отрезает нам путь к вопросу о возникновении человека, то в этом только его преимущество: сначала надо ведь установить, что это за X, а уже потом задаваться вопросом о его возникновении. Быть может наши результаты, стоит только таковым появиться, прольют определенный свет на проблему происхождения человека.

IV

Если эмпирическая наука о человеке должна подходить к нему с той же всеобщностью, с какой анатомия или физиология описывают «человека как такового», то она оказывается связанной с весьма абстрактными формулировками. Во всяком случае, можно показать, что «человек как таковой», дабы существовать, не может обойтись без определенных достижений, важнейшие из которых суть: предусмотрительное, планирующее преобразование наличных обстоятельств в нечто пригодное для жизни, создание ориентации в мире и истолкование мира, равно как акты самоопределения по отношению к собственным побуждениям, включая сюда взаимный контроль и взаимное торможение, проникающие вплоть до сферы побуждений (см. мою книгу «Человек. Его природа и его место в мире»). Если назвать совокупность предусмотрительно измененных «стихийных» обстоятельств вместе с относящейся сюда деятельностью, «культурой», понимая под ней необходимые «вещные средства», равно как и «средства представления» (= истолкования, теории, мотивы контроля, запреты и т. д.), то под это понятие попадает и взаимная деятельность людей в смысле воспитания, руководства, господства, образования социальных связей, семьи и т. д. Тогда в самом общем виде можно сказать, что культура относится к физическим условиям

существования человека. Это высказывание неприменимо ни к одному из животных.

В зоологии стало необходимым понятие «окружающего мира». Оно означает, что бесчисленные специфические «экологические ситуации», возможные в природе, «используются» определенными видами, которые к ним приспосабливаются или вписываются в них, безразлично, как себе представляют достижение этого. Поэтому во многих случаях по телесному строению животного можно заключить об особенностях его окружающего мира, и так объясняется определенность ареала, имеющая силу для подавляющего большинства видов, то есть возможность зоогеографии.

Поведение тоже позволяет исследовать приспособление к среде. Подрастающее животное может вести себя по отношению к характерным составляющим окружающего мира с врожденной уверенностью и точностью, что, конечно, никоим образом не исключает того, что оно с течением времени учится и накапливает опыт. В прекрасных исследованиях, которые, к сожалению, стали мне известны уже после публикации моей книги, К. Лопенц (*Die Naturwiss.*, 1937, 19—21, *Verh. dt. zool. Gesellschaft*, 39) * на многих примерах показал, что инстинктивные действия — это управляемые из центра автоматизмы, которые могут смешиваться с таксиями, т. е. с формами реакции на внешние раздражители. Реакции могут быть вызваны «схемами». Так молодой серый гусь независимо от опыта и примера родителей реагирует на очертания орлана-белохвоста бегством. Сами эти инстинктивные действия суть результат приспособления, органически фиксированные, специализированные способы поведения применительно к определенным конфигурациям окружающего мира.

Впрочем, что касается приспособления к окружающему миру, то тут все равно, предпринимает ли животное действия по его изменению или нет, ибо эти действия опять-таки управляются инстинктами, как, например, витье гнезд у птиц или постройки бобров. Эта изменяющая деятельность никогда не планируется заранее, и «факт» ее свершения никогда не зависит еще и от планирования. Понятие окружающего мира и соответственно приспособления к нему стало необходимым для зоологии даже и тог-

* «Естественные науки», 1937, № 19—21, «Вестник немецкого зоологического общества», 1939.

да, когда некоторые роды, напр., мыши, кролики и воробьи демонстрируют высокий уровень приспособительного поведения в меняющемся окружающем мире. Если это назвать «умом», то он окажется тут связанным с определенными биологическими условиями: не случайно здесь говорится о неагрессивных, неприметных типах, стремительно размножающихся.

Теперь мы хотим воспользоваться хорошо продуманными определениями, которые предложил Х. Вебер⁹ (*Die Naturwiss.*, 1938, 39) *. Тогда «средой» (*Umgebung*) оказывается совокупность связанных между собой естественными законами частей жизненного пространства, в котором мы наблюдаем организм, в которое мы его помещаем или считаем помещенным, а «окружающим миром» (*Umwelt*) является содержащаяся во всем комплексе среды совокупность условий, позволяющих определенному организму сохраняться в силу его специфической организации. Таким же образом Вебер говорит и о потенциальной среде, из которой определенный организм мог бы вычленить комплекс условий, которые нужны ему, чтобы сохраниться, и этот считающийся вычлененным комплекс условий был бы потенциальным окружающим миром. В этих прекрасных определениях четко выявляются признаки, игнорировать которые нельзя, не рискуя понятием как таковым. Я еще раз подчеркну следующие:

1. Окружающий мир есть «вырезка» из более широкой сферы (среды).

2. Он образует специфический, т. е. определенный комплекс.

3. Он соотнесен с видом или с индивидом, мыслимым как эквивалентный представитель вида.

4. Окружающий мир (Вебер специально этого не подчеркивает) нельзя «транспонировать», т. е. никакое животное не может «поместить себя» в окружающий мир другого или же вести себя, исходя из содержания этого другого окружающего мира, разве что содержание одного потенциально окажется и содержанием другого, как, например, при охранительных симбиозах.

Использование определенного таким образом понятия окружающего мира применительно к человеку сопряжено с трудностями, которые, как я предполагаю, носят принципиальный характер, т. е. не могут быть устранены путем

* «Естественные науки», 1938, № 39.

введения дополнительных гипотез или увеличения степени общности теории.

А именно, если применить это понятие окружающего мира к «человеку», с той всеобщностью, которую мы предложили в начале, то нельзя будет указать типично человеческого, т. е. соотношенного с этим родом комплекса условий, которые должны быть выполнены, чтобы этот род мог «сохраниться». Человек не живет в отношении органического приспособления к каким-либо определенным, выявляемым естественным «сферам», но его конституция делает необходимой и производит разумную, планирующую деятельность, которая позволяет ему при любом стечении естественных обстоятельств посредством их предусмотрительного изменения создавать себе средства и технику своего существования. Поэтому мы видим, что этот род живет «повсюду»: в пустынях, полярных областях, в горах, в степях, в топях и на воде, во всех климатических поясах,— поэтому невозможно назвать специфический, приуроченный ему окружающий мир или его среду в смысле предложенных выше определений.

Итак, биологическое понятие окружающего мира соотношено с видом или с любым индивидом, выступающим как эквивалентный представитель вида. Однако к рассмотрению вида «человек» это добавление *неприложимо*. Верно, конечно, что человек существует во «всех возможных» условиях, но семья австралийских аборигенов, если поместить ее в большой город, не сумела бы выжить.

Теперь я хотел бы сказать: по *тем же самым* основаниям, по которым человек как таковой живет «повсюду», конкретный отдельный человек в действительности иногда незаменим. Ибо «вот этот человек» всегда живет результатами своей изменяющейся деятельности, своей культурной сферой и внутри нее, а не в приспособлении к стихийным обстоятельствам, и в этой культурной среде он может быть в особых случаях (отнюдь не всегда) так укоренен в силу привычки или дисциплины, что действительно оказывается привязан к ней.

Мы хотели бы способность к культуре (в вышеупомянутом смысле) символически именовать K . Это должна быть общечеловеческая переменная с разными значениями величин. В первом приближении она бы обозначала вариабельность мыслительных средств и форм деятельности, то есть и вещных средств. При малой величине K имеет место «прикованность к окружению» в традиционной куль-

турной среде, при большой величине K у человека есть высокая способность приспосабливаться к самой разнообразной среде. Я не вижу возможности, на которую мне должны были бы указать оппоненты, установить необходимое соотношение этого фактора с биологическим понятием окружающего мира, ибо он означает как раз уровень способности оторваться от конкретных условий среды.

Поэтому перенесение понятия «окружающий мир» из сферы животного на человека наталкивается на принципиальные затруднения. Они заключаются, как мы видели, в том значимом только для человека (для человеческого рода и конкретного индивида) факте, что результаты его запланированной, изменяющей деятельности (вместе со всеми ее средствами) должны быть отнесены к *физическим* условиям существования. Так как для животного это не имеет силы, то всякое указание на совокупность условий существования (а это как раз и есть окружающий мир), полученную применительно к животному, для человека возможно лишь в двух смыслах. Когда рассматривают очень большую подчас «прикованность» к конкретной сфере культуры и обнаруживают здесь наличие специального и биологического отношения («способность жить только этим»), то понятие окружающего мира в точном смысле кажется тут уместным. Однако всякое указание на конкретное содержание, имеющее значение для одной группы (эти враги, этот ландшафт, эта пища и техника ее получения и т. д.), становится в случае другой группы ложным, так что и здесь нельзя указать сопряженную с родом констелляцию окружающего мира, ибо она должна охватывать «любое» содержание вместе с его противоположностью.

Итак, мы можем сказать: там, где у животного мыслится окружающий мир, у человека располагается сфера культуры, а Иксюль, сравнивший уверенность поведения животного в его окружающем мире с поведением человека в своей квартире, высказался более точно, чем сам предполагал. Обобщая зоологическое понятие окружающего мира так, чтобы оно охватывало и человека, мы окажемся перед следующей дилеммой:

а) Говорить осмысленно о понятии окружающего мира «человека» нельзя.

б) Если под окружающим миром понимать особые сферы культуры, вместе с их «фоном», то имеется много

случаев, когда совершается «транспонирование», когда происходит новое приспособление к другим средствам культуры и экологическим ситуациям. Я упомяну лишь о двух таких случаях.

Согласно фон Айкштедту¹⁰ (гл. сочинение, 1-е изд., с. 819), около 1700 г. областью проживания индейцев сиу и фокс был район произрастания дикого риса в Миннесоте. Это означает собирательство, охоту в лесах, использование каное. Будучи вытеснены индейцами оджибве, у которых были ружья, они перекочевали в прерию, а от европейцев получили лошадей. «Всего через несколько лет уже весь народ был на конях, и тем самым перед ним одним разом открылось огромное новое жизненное пространство в высокой прерии».

Другой пример — мы сами, в первую очередь северные и западные европейцы. Экспансия этих рас захватила три континента, а в силу несравненных культурных достижений удалось найти технику для хотя бы и временного пребывания в воздухе, даже в стратосфере, и под водой. Разделение южной полярной области на сферы интересов является уже перспективным политическим предприятием. В противоположность этой технике — которая, в определенном выше смысле, всегда есть культура — имеются только совершенно неспецифические границы биологических возможностей жизни, как, например, разрушительные температуры, абсолютное отсутствие воздуха и т. п.

Поэтому я бы сказал, что внутри *мира* и при любых условиях человек может выстоять в силу предусмотрительного и планирующего изменения таких условий, причём конкретная мера этой способности колеблется в широком диапазоне. Для понимания этого отношения не только не нужно понятие окружающего мира, оно может просто уводить нас на ложные пути.

Далее, «человек» как в целом, так и в отдельности обладает «*миром*» также и *субъективно*.

Планирующее, предусмотрительное изменение любых данных природных условий есть условие физического существования человека. Человек живет исключительно этим. Однако эта способность к планированию означает также, что любая частная данность может быть «в представлении» перемещена в пространстве и времени и перекрыта какой-нибудь *другой*. Так дикарь видит в дереве будущую лодку, так для мусульманина, где бы он ни был, на востоке всегда Мекка, так мы знаем, что за горой

деревня, хотя она и не видна, так мы мысленно устраняем мешающий нам изгиб реки, а затем регулируем его, так ведут войну за *будущие* жизненные пространства для будущих поколений, хотя бы даже в других частях света. Как раз в случае человека нельзя отвлечься от того, что он является существом представляющим, равно как и воспринимающим, причем первым — в более высокой степени, и что *этим* он живет. Каждая воспринимаемая констелляция условий — а сами они произвольны — взрывается в представлении в непредвидимом и опять-таки произвольном направлении, а человек ведет себя, исходя из этих представляемых ситуаций, *так же*, как исходя из данных ситуаций. Существо, которому открыта вся полнота пространства и времени, имеет мир, а не окружающий мир.

Но тем самым сказано еще больше.

Содержание, воспринимаемое человеком, уже не ограничено биологически полезным или употребимым, но характеризуется совершенно бессмысленным биологически богатством. Так, сначала совершенно не нужно воспринимать бесчисленное множество звезд. Следствием этого является то, что человек — во всех известных обстоятельствах — знает не только свою сферу культуры и свое (потенциально заменимое) жизненное пространство, но что сферы эти расширяются до самых звезд. Иными словами, он рассматривает это жизненное пространство лишь как «часть» большого, неопределенно широко простирающегося целого, его мироориентация и истолкование полностью распространяется на это целое, и он, таким образом, истолковывает звезды как бивачные огни покойников (Австралия), если не использует их в качестве мировых точек для ориентации во время ночного плавания по морю, как это делают полинезийцы. В силу той же самой мыслящей и истолковывающей интерпретации он постигает данный ему мир как часть *не данного*. Таким образом, он «проламывает» воспринимаемый мир и «интерполирует» всюду невоспринимаемое, будь то демоны, демокритовы атомы, боги или что-то еще. Итак, он интерполирует в воспринятое воспринимаемое, в воспринимаемое — невоспринимаемое. А его *поведение* относится вообще ко всем этим классам.

Человек проламывает или деятельно расширяет непосредственно данный его чувствам мир, а именно, благодаря той же «технике», при помощи которой он вообще сохраняет существование. Подзорные трубы и микроско-

пы совершают это так же, как и «искусственный нос», сопровождающий его в образе охотничьей собаки, или как сигнальный барабан.

Все эти тезисы резюмируются в следующих словах: человек, органически неспециализированный и открытый для раздражений, не приспособлен ни к какой специфической природной констелляции, но в любой констелляции удерживается благодаря планирующему изменению преднайденного и достижениям ориентации (истолкованиям, интерпретациям, новым комбинациям представлений и т. д.). Поэтому и субъективно у него есть мир, т. е. расширяемое, лишь отчасти сознательно им воспринимаемое, охваченное в представлении в пространстве и времени целое.

Наконец, следующее рассуждение носит уже не только логический характер: возможность понимать и познавать окружающий мир животных уже доказывает способность иметь мир. Биологическое понятие окружающего мира предполагало, что исследуемое животное живет и существует в «секторе» *возможных* содержаний, из которых однако лишь определенные содержания становятся физически, практически или чувственно значимыми для животного, образуя систему, а именно специфический окружающий мир. Белка и паук на одном и том же дереве незнакомы между собой и не существуют друг для друга. Эта особенность окружающего мира как сектора существенна для его определения и появляется поэтому в определении Вебера в соотношении окружающего мира и среды. Существенным было то, что окружающие миры не могут быть транспонированы, каждый вид оказывается в плену собственного окружающего мира. Из чего же должен быть, собственно, вырезкой окружающий мир человека? Я думаю, невозможно ответить на этот вопрос, не предположив, что у человека есть «мир». Если мы попытаемся определить человеческий окружающий мир, то нам придется охватить его в представлении и тем самым дать себе самим мир, или же нам придется транспонировать наш «окружающий мир» в иной, чтобы описать его с точки зрения этого иного окружающего мира. И то, и другое противоречит утверждению, что у человека есть окружающий мир в том же смысле, что и у животных.

Поэтому я ожидаю еще одного определения того, что должно содержать понятие человеческого окружающего мира в строгом смысле. Я думаю, будет видно, что это по-

нятие взорвало бы все границы определений, ибо оно должно было бы содержать произвольные признаки вместе с их противоположностями. Не лежит ли в основе противоположного тезиса нечто вроде «биологической редукции» человека к его соматическому составу, так что, беря за точку отсчета животное, абстрагируются от «духовных свершений» человека, потому что трудно постигнуть их биологически и им присуща столь необычайная изменчивость? Это была бы неявно дуалистическая теория. Но при биологическом (т. е. попросту: эмпирическом) рассмотрении человека нельзя отвлечься от его поведения, а это конкретно касается не только воспринятого, но в гораздо большей степени — представляемого и даже «представляемого как не воспринимаемое». Не есть ли сфера культуры именно природная сфера человека и вырезка из области, данной как неограничиваемая, из мира?

V

Понятие окружающего мира есть понятие соотносительное, и оно требует конкретного определения через указание того зоологического вида, для которого значим данный окружающий мир или которое благодаря своим специальным органам «приноровилось» к этому окружающему миру.

Если у человека, как мы видели, нет окружающего мира, но есть «мир», то это должно было повлечь за собой и соответствующее представление о том, что здесь «приноравливания» не происходит. Если, иными словами, рассматривать человека морфологически, то у него нет специализированных органов, составляющих субъект приноравливания, коррелят окружающего мира. Итак, человек есть существо *неспециализированное* и в этом смысле примитивное, причем примитивность означает, что все характерные органы и органические образования человека частично являются филогенетически изначальными или архаическими, частично же — онтогенетически примитивными, т. е. представляют собой фиксированные эмбриональные формы. Под специализацией следует понимать тенденцию или, точнее, конечную фазу протекающего развития, которое состоит в утере полноты возможностей, заключенных в неспециализированном органе, ради соответствующей окружающему миру высокой развитости некоторых из этих возможностей за счет остальных. Эти

тезисы, касающиеся человека и важные в систематическом отношении, могут найти широкое эмпирическое обоснование, и всю I-ю часть названной книги (с. 80—136) я посвятил соединению отдельных разрозненных доказательств этого, имеющих в литературе по истории развития и морфологии, разработке непосредственно относящихся сюда теорий и характеристике гипотезы Болька¹¹ как самой плодотворной. В рамках этого короткого сочинения невозможно подробнее осветить все необходимые здесь детали.

Если еще раз остановиться на сравнении с животным, то человек окажется в этой перспективе «недостаточным существом», как это усмотрел уже Гердер. Это означает не только отсутствие волосяного покрова и естественной защиты от непогоды, вообще органов защиты от враждебной природы, будь то броня или специализированные возможности бегства, не только отсутствие органов нападения и естественного оружия, не только ограниченность остроты чувств, каждое из которых далеко уступает специалистам по соответствующему чувству среди животных, — это означает еще и опасный для жизни недостаток подлинных инстинктов, т. е. прирожденных эффективных фигур движения, настроенных на схемы-возбудители. Даже сосательный рефлекс, если он является инстинктивным действием, работает неуверенно. Все это означает общий «эмбриональный» облик, мастерски вычлененный теорией Болька, включая удивительно длинный период роста и развития и связанную с ним потребность в защите. В естественных стихийных условиях человек, если его рассматривать с точки зрения оснащенности органами только как потенцию биологического существования, был бы уже давно истреблен, живя на земле среди самых ловких пугливых животных и самых опасных хищников¹².

Вернемся теперь назад. Выше (в разделе III) мы рассмотрели действия человека как способы самосохранения существа с определенными соматическими характеристиками. Теперь звенья нашего взгляда разъясняются друг через друга: перед нами — недостаточное в отношении органов существо, лишенное в большой степени надежных инстинктов, предоставленное неопределенной полноте открытого мира, не редуцированного и даже частично не приглушенного приспособлением. Только предусмотрительное, деятельное изменение этого мира в мир, пригодный для жизни, сделает возможным само существование

этого существа. Здесь у нас замыкающийся круг условий и *понятие* «целостности» человека, а затем — возможность биологического понимания человеческого «интеллекта».

Тезис о «неустановленном» существе мы будем понимать в смысле данной в предыдущем разделе схемы. Это достигнутое нами теперь позитивное определение «рискованности» человека, его конституциональной ненадежности и тем самым «поставленности на-себя-самого». Это существо должно отвоевать условия своего существования у мира, который биологически совершенно правильно определяется как «поле неожиданностей», и при этом оно все время встречается с собой и постигает себя как задачу и проблему, будучи для себя самого «целью и предназначением обработки».

Мне приходилось выслушивать возражения, что если человек и является морфологически неспециализированным и примитивным, то как раз мозг его достигает максимума специализации: человек — это «специализированное мозговое существо». Но мозг как орган интеллекта плохо определен: если рассматривать его вне его темных вегетативно-регулирующих функций, то он скорее окажется органом предусмотрительного действия, если угодно, «психомоторным» органом, а потому, точно так же, как и руки, он являет, так сказать, сам материальный факт того, что человек есть организм, выстроенный в расчете на управляемое действие. Но почему? Ответ дан выше. Вместе с мозгом следует рассматривать органы чувств, способность к речи и мышлению и прежде всего совершенно не животную чрезвычайную подвижность всего человеческого тела, колоссальное многообразие возможных, реагирующих друг на друга двигательных фигур, а затем следует задать вопрос, каков должен быть организм, который нуждается в этом. Это именно «эмбрионный», органически неспециализированный, бедный инстинктами организм, предоставленный всей полноте открытого мира. Это бесконечная пластичность поведения, репрезентированная в мозге, и в этом смысле мозг высоко развит, но он отнюдь не специализирован, когда вместе со специализацией теряется полнота возможностей: это орган «для любых целей».

Лишь на указанном пути возможно биологическое, т. е. эмпирическое и не-дуалистическое понимание «духа». Правда, это станет возможным только тогда, когда будет

верифицирована необходимая теперь следующая крупная гипотеза: что *все* духовные свершения человека становятся понятными и видимыми, исходя из этой способности к действию. Но прежде чем мы перейдем к этому, здесь необходимо сделать еще одно содержательное и одно методическое примечание.

VI

Последняя из выдвинутых гипотез состояла в том, что все духовные свершения человека можно понять, исходя из его способности к действию. Доказательство этого может, конечно, касаться только больших, основополагающих классов свершений, и даже здесь оно потребовало бы специального и обширного исследования. Поэтому я подробно провел это доказательство для широких областей восприятия и языка, а затем вывел по меньшей мере фундамент теории науки (§ 41, 42), однако теорию искусства я дал лишь в зачаточном виде в рамках теории фантазии, которая во многих отношениях еще не удовлетворительна; наконец, проведя анализ высших «руководящих систем» — религий и мировоззрений, я разрешил эту задачу в столь широком масштабе, что это могло бы, в общем, гарантировать плодотворность выдвинутых принципов.

И если здесь я вкратце еще раз даю набросок первой части вышеупомянутой схемы — учения о восприятии, то это происходит по двум причинам: во-первых, чтобы показать на примере процесс, состоящий в приложении развернутой только что точки зрения к большим классам фактов, на которых она должна проверяться, а затем, чтобы зафиксировать рамки, в которых только и можно понять нижеследующее обсуждение двух заново введенных важных понятий.

Для человека, предоставленного «полю неожиданностей» мира и зависимого от его изменений, дело заключается в том, чтобы и ориентироваться в этом мире, и заполучить в свои руки что-то из него. Такая «теоретическая практика» представляет собой формулу для построения мира человеческого восприятия. Самое большее, что может дать восприятие, — это обеспечить своим повторением знакомство. Для человека же гораздо важнее узнать об *изменениях* вещей, т. е. об их *возможных* качествах, соответствующих направленным на них действиям и

их изменениям. Это очевидно, поскольку человек создан для запланированного, предусмотрительного изменения ситуаций, ибо именно *преднаходимая* ситуация отнюдь не обязательно содержит необходимые жизненные условия, что является лишь другим выражением для отсутствия приспособления.

Итак, следует ожидать, что ориентация в мире восприятия тесно связана у человека физиологически с развитием его способности к действию, и для этого есть ряд оснований. Во-первых, его мир восприятия «открыт», в нем нет «схем-возбудителей» или сигналов для инстинктов: именно в этом состоит «переизбыток раздражений», которому подвержен человек, и надо будет ожидать, что только так станет необходимой определенная ориентация, а именно проработка всей полноты переживания, для того чтобы создать определенные расчленения, различия, предпочтение и игнорирование в полноте воспринимаемого. Эти биологически необходимые результаты окажутся затем «практическими» в том смысле, что в своем возникновении они будут связаны и сплетены с развитием способности к действию. А именно, лишь будучи включен в построение элементарных форм движения, этот опыт становится «необходимым», каковым он и должен быть в силу своего центрального биологического значения, и наоборот: лишь войдя в сквозную организацию поля восприятия, сами движения могут стать «разумными» и развить по меньшей мере значительную часть своей совершенно необъятной пластичности и способности к комбинациям.

С самого начала, однако, среди предпосылок оказывается не только опыт, касающийся преднаходимых качеств и вещественных ценностей, опыт «наличного обстояния», но и опыт *возможного*, зависящего от протекания собственных действий человека, так сказать, опыт «состава долженствования».

Этому соответствует то, что мир человеческого восприятия действительно есть *продукт*, результат, и в буквальном смысле содержит именно факты¹³. Чтобы убедиться в этом, надо исследовать структурные законы зрительного восприятия и прежде всего уяснить координацию глаз и рук, осязания и зрения, и тогда обнаружится, что зрительное восприятие не есть руководящее, но *делается* руководящим. Здесь обращают на себя внимание следующие процессы:

1. Речь идет о совершаемых годами движениях в игровом обиходе детей, которые можно рассматривать с нескольких точек зрения. Во-первых, это двигательные упражнения (см. ниже) с их объективными последствиями тактильного опыта, они опосредуют соподчинение зрительных и тактильных впечатлений, а также опыт их взаимного варьирования, проистекающий из *изменения* повседневных движений.

2. Решающим результатом этих сложных, но хорошо анализируемых процессов является то, что зрительное восприятие перенимает опыт осязательного восприятия, т. е. все больше исключает руку как орган познания, в то время как оптическое поле насыщается опытным знанием тяжести, консистенции, материальной структуры вещей и т. д., то есть становится *видимой практической* ценностью вещи. Символика зрительного восприятия содержит в конечном итоге в первую очередь указания относительно действительных и возможных *обиходных качеств* вещей. Но тем самым движения и действия внушаются чисто оптически, т. е. без всякого труда.

3. В самом зрительном восприятии внутренняя структура вычленяется таким образом, что опыт относительно изменений в его составе приобретает в ходе изменений всего состояния находящегося в движении человека. Так, один весьма простой пример этого — увеличение удаленных вещей при приближении видящего их человека; другой пример — то, как видимые вещи скрывают друг друга в зависимости от относительной величины и удаленности при собственном движении наблюдателя. Развитие направлено к тому, чтобы в конце концов воспринимались только важные и плодотворные изменения. Всегда отмечается различие между движениями, которые совершаются в пределах оптического поля нами самими и которые самостоятельно происходят в нем без нашего соучастия (собственные движения видимых вещей), напротив, изменения, которые практически или объективно не имеют значения, «не замечаются», нейтрализуются, как это, напр., обычно происходит с тенями вещей и сменой их направления, которая соответствует изменениям положения солнца и нашего собственного местоположения.

Во всяком случае, эти исследования (§ 13—20) доказывают, что сквозное членение оптического поля, его заряженность оптическими символами и разделение на передний план (значительное) и задний план (безразлич-

ное) совершается спонтанно и является результатом опыта соответствий между изменениями собственных движений человека и впечатлениями его восприятия. При этом чувственные даты, обычно упускаемые из виду, игнорируемые, могут быть актуализированы и даже, при изменении направления интересов и действий, стать направляющими ценностями, как это, напр., имеет место в случае с нюансами окраски поверхности воды, имеющими значение для моряка.

Это позволяет дать широкое эмпирическое подтверждение важному в систематическом отношении тезису, что «проработка» полноты раздражений в целях обзорной ориентации связана с развитием способности к действию, получающей завершение в легко обозримой символике зрительного восприятия, т. е. в расчленении ее поля сообразно ценностям обихода и опыта. Видимые вещи содержат не только случайные наличные обстоятельства, но одновременно признаки и намеки на возможные или вероятные обстоятельства, а тем самым — и указания для обихода и действия.

Посмотрим теперь с другой точки зрения на действия, входящие в этот процесс. Если наша гипотеза относительно человека верна и согласуется с фактами, то от существа действующего, предоставленного всей полноте (скрытого мира и живущего ее *изменением*, мы не можем ожидать инстинктивных форм движения. Ведь именно они врождены в качестве «правильных» и независимо от опыта целесообразно отвечают на определенные, отличные от других сигналы окружающего мира, каковы, например, движения бегства у маленьких серых гусей при виде очертаний орлана-белохвоста. Такие движения должны появиться как можно раньше, и мы, во всяком случае, можем ожидать найти их у человека в случае биологически важных стереотипных констелляций раздражений; но так обстоит дело лишь в самом раннем детстве. Элементарные движения, состоящие в перемещении, поиске пищи, убежища и т. д., принимают законченный вид у всех животных чрезвычайно рано, в пределах от нескольких часов до нескольких недель. У всех животных они остаются жизненно важными, и то, что они появляются как можно раньше, имеет большое значение, особенно если «стартовый» окружающий мир, в котором животное оказывается при рождении, продолжает существовать и далее, и нет переходного периода, когда животное

было бы защищено,— ведь и он должен быть предельно коротким.

Движения человека подчинены совсем иной закономерности. Два условия можно заметить сразу: движения должны иметь совершенно исключительное, не-животное, не-специализированное богатство комбинаций именно для того, чтобы соответствовать безграничному многообразию обстоятельств и ситуаций, которым предоставлен человек и которыми он должен овладеть. Таким образом, они не должны быть приспособлены к определенным обстоятельствам, иметь особую фиксированную форму; далее, необходимо, чтобы они не были «прирожденными», ибо прирождены всегда особые комбинации движений. Но в позитивном смысле это значит, что человек *развивает* их и развивает в соответствии с опытом, т. е. они должны быть построены в связи с ориентацией опыта (см. выше) и *на опыте изведать самих себя*. Ибо тут намечаются произвольно многообразные комбинации движений, т. е. и такие, которые должны заново комбинироваться ввиду неких обстоятельств, включающих в себя опыт движения. Опыт движения всегда имеет две стороны, он включает в себя и опыт взаимных координаций, и опыт того, как они реализуются на деле. Природа достигает этого благодаря одному искусному приему, а именно за счет создания совершенно необычной подвижности тела, у которого вся внешняя поверхность обладает тактильной чувствительностью и которое в большой мере просматривается. Благодаря этому любое возможное движение рефлектируется, т. е. возвращается чувствам, и неизбежно испытывает как предметы, так и сопротивления *в качестве себя самого*¹⁴. К тому же природа отказывает человеку в прирожденных готовых координациях, предоставляет в его распоряжение несравненно более долгий, чем у животного, срок созревания и ставит его двигательное развитие под контроль его собственного зрения и осязания, связывая его к тому же преимущественно с самообнаружением тела, т. е. с взаимонаправленными движениями. Таким образом, каждый двигательный импульс становится импульсом к ожиданию, он должен открыть (и тем самым заставить ожидать) последствия ощущения в собственном теле или в вещах, в опыте координации и в результатах движения. Прибавьте к этому упомянутые процессы кооперации глаза с рукой, результатом чего является возрастающее обогащение оптическими символами,— и ста-

нет ясно, как человеческие движения все больше должны становиться *руководимыми* движениями, как они заново координируются виртуальными проектами движения перед лицом новых увиденных ситуаций, т. е. *планируются*, и, наконец, уже совершенно не могут сравниться с природными движениями. Мы открываем, таким образом, необычную область *взаимных возможных изменений*, сравнивая развитие восприятия с развитием движений, а оно биологически необходимо. Уникальная замедленность и инертность процесса созревания человека, являющаяся, по Больку, существенной чертой неспециализированности, оказывается поэтому, с другой стороны, «щадящим периодом», во время которого биологически беспомощное существо делает как себя самое, так и мир темой опыта, открытия и овладения.

В качестве достигнутой конечной цели можно выдвинуть следующее: в столкновении с вещами человек построил свои движения и развил их до такого многообразия, возможности которого не будут исчерпаны никем и никогда. При этом он включил эти вещи в свою деятельность и в процессе долгой работы дошел до такого знакомства с ними, которое в конце концов «разрешает все сомнения». Все эти вещи получили характер объективности, а именно стали нейтральными при том, что потенциально они известны, т. е. они близко, интимно знакомы из собственного самоощущения в обиходе, но они в той же мере «еще не определены», как и «определены окончательно». Один только глаз без труда скользит по ним и только ему с одного взгляда они указывают, что они такое, чем бы они стали, если бы мы занялись ими, и что для этого надо было бы сделать. Так, они намекают человеку на возможность располагать ими, в чем находит свое выражение уверенный навык обихода, необычайный и, так сказать, взрывоопасный запас уверенных в успехе движений. Если человек просто спокойно сидит в одном из своих типичных положений покоя, в которых он все же сохраняет вертикальное положение, то он видит «мир», в котором он совершенно обжился и может действовать в любое время и в любом месте, совершая действия, которые он «смог» совершить, пройдя долгий путь опыта. Действия эти не *должны* быть внезапным ответом на внешние раздражения, но они могут дожидаться «знака», который умеет обнаружить предвидящий взгляд.

Обрисованной тут структуры восприятия и движения

нет ни у одного животного, и особенность конституции человека можно указать уже в области сенсомоторных процессов, значительно ниже уровня «рассудка».

VII

Если я воспользуюсь тут благоприятной возможностью, чтобы выделить два существенных понятия, а именно «свободы от ситуации» и «разгрузки», то прежде всего надо заметить, что, говоря о «свободе», всегда нужно задавать вопрос: свобода от чего и свобода для чего. То, что человек свободен от ситуации, означает, что он независим от случайного наличного обстояния непосредственно преднаходимой ситуации. Независимость эта — столь же «теоретическая», как и «практическая», и это — на любом уровне для обоих выражений. Человек видит и познает, помимо непосредственно наличного материала или, точнее, проходя его насквозь, именно прорисовывающийся в нем горизонт возможностей и вероятностей изменения. Поэтому никакая ситуация не позволяет предсказывать с полной определенностью, исходя из ее «наличного состава», что может делать в ней человек и как он будет себя вести. Свобода «для» означает, конечно, что существует свобода использования заключающихся в этом составе возможностей, изменения ситуации в каком-либо направлении, в зависимости от круга объективных возможностей, имеющегося опыта и предпочитаемых интерпретаций и истолкований. *Представления* о пространстве и времени суть не что иное, как взятая *in abstracto** принципиальная неисчерпаемость любого опыта, *открытость* любой ситуации, незавершенность в ней любого движения, изменчивость любого факта. Пространство и время мыслятся как априорные предпосылки, ибо если условия собственного его существования являют себя человеку, то они являют себя как безусловное: не только как пространство и время, но и как любовь и смерть и «бремя жизни», как пот лица его.

К понятию «разгрузки», еще не вполне исследованному, но в основных чертах уже постижимому, можно прийти от размышлений о том, что с биологической точки зрения, уже доказавшей свою плодотворность, сущност-

* Отвлеченно (лат.).

ные признаки человека выступают как «недостатки» или «бремя»: это относится и ко всей совокупности его органов, обрекающих его на беспомощность, и к его незащищенности в неприспособленном для него мире — поле неожиданностей. Итак, задача самосохранения задается тут особенным образом: надо рассмотреть, как человек само это бремя обращает в средства продления и поддержания жизни. Тогда мы увидим, что он, так сказать, использует свою неприспособленность, чтобы обзреть и заполучить в свои руки и самого себя, и мир. Здесь — корень бесспорной правоты тех, кто говорил об «эксцентричности» человека, его «позиции вне жизни» и т. д. и по большей части тут же давал этому «метафизическую» интерпретацию.

От дуалистических формулировок, которые тут спрашиваются, можно уйти, показав, как проявляется особая человеческая «техника» самосохранения уже в структурах его сенсомоторной жизни, и через анализ *языка* продемонстрировав, что законы, найденные в этих структурах, остаются теми же самыми и для высших функций. Анализ этого, может быть, несколько растянутый, но в конечном счете удовлетворительный, я дал в своей книге; он не может обойтись без понятия разгрузки, которое, таким образом, выступает здесь в первом значении, предполагающем получение возможностей для жизни именно с помощью наличных ненормальных условий.

Здесь впервые следует задуматься над связью обозначения и обзора в оптическом поле: массы, доступные для возможного ощущения, отнюдь не проявляются в восприятии во всей их достижимой полноте. Напротив, поле восприятия стало в значительной мере символическим, и это, как мы видели, в ходе развития собственных движений человека. Например, блики, тени, орнамент на каком-нибудь предмете, допустим чашке, мы обыкновенно отчасти вообще не замечаем, отчасти же с их помощью восприятие указывает на пространственные и образные представления, и тем самым косвенно у него «имеются» оборотные стороны предметов и внеположные нам части пространства. Точно так же оцениваются пересечения. Напротив, материальная структура («тонкий фарфор») и вес видятся целиком, но иным и, так сказать, более предикативным образом, чем выступающий на переднем плане характер «сосуда», т. е. полого и круглого, и опять-таки иным образом даны определенные оптические

даты, напр., ручка или «удобное для руки» место всей формы внушают определенные привычные движения. Все эти даты глаз охватывает *одним* взглядом. То есть поле восприятия построено так, что на фоне бесконечно многообразных, нейтрализованных и становящихся неактуальными, лишь потенциально воспринимаемых дат появляются определенные центры высокосимволического сгущения — располагающегося, со своей стороны, на различных уровнях,— то есть вещи, и что всю эту систему можно обозреть единым взглядом именно потому, что столь исключительно многое «не замечается» и не входит в значащие центры. Следует прямо сказать, что наш глаз необычайно безразличен к наличному составу осязаемого и даже его фону, но он в высшей степени чувствителен к самым сложным обозначениям (Andeutungen).

Выше мы исследовали эту ситуацию с точки зрения ее возникновения, в то время как теперь достигнутое состояние интересует нас с точки зрения разгрузки. А об этом можно сказать следующее: непосредственность воздействия всей полноты раздражений разрушена, контакты с ними сведены к минимуму, но этот минимум обладает огромной потенцией к развитию. Таким образом, порядок восприятия настолько же соответствует опосредованному поведению человека, устремленному к *будущим* фазам действительности, насколько он порождается, со своей стороны, неприспособленным, неспецифическим, «пробующим» поведением. Вся эта жизненно важная в своих результатах структура предполагает, конечно, избыток неприспособленных, непрофильрованных раздражений, и именно благодаря этому условию и удается та постепенная «зарядка» впечатлений символами, то упорядочивание и расчленение оптического поля, которое вырастает в процессе повседневной деятельности человека и предстает нам как обозреваемый мир: оно зримо выражает достигнутую дистанцию, разрушение сферы непосредственности и возможность предусмотрительного поведения, предвосхищающего будущие впечатления и достигающего господства в широком кругу. Так именно из аномальных по меркам животного условий человек извлекает средства, чтобы вести человеческую жизнь, и эту непростую связь я называю «разгрузкой».

Далее, это выражение должно означать еще одну сторону той же ситуации, а именно прогрессирующий непрямой характер человеческого поведения, все более

ослабленный и тем самым более свободный, более изменчивый контакт. Между действием и его целью вводятся промежуточные звенья, становящиеся, со своей стороны, предметом производного и побочного интереса, и человеческим поведением мы считаем не случайное использование находящегося рядом орудия для достижения ближайших целей, но обработку орудия для достижения отдаленных целей. Здесь можно заметить, что действия или, в самом общем виде, движения человека являются руководимыми и планируемыми движениями, ориентированными на предполагаемые, предвидимые ситуации. То, что извне выглядит как поведение изменчивое, лишенное непосредственности, то предстает изнутри запланированным, предусмотрительным, управляемым высшими центрами.

В этом последнем аспекте понятие разгрузки получает дополнительный смысл. Чтобы низшие функции могли вводиться в качестве ведомых и направляемых, высшие должны перенять у них определенную, изначально присутствующую им деятельность, прежде всего, варьирование и комбинирование, но высшие функции совершают это в непрямой, только обозначающей, символической форме, т. е. они осознаны. Только этот механизм, собственно, и является той предпосылкой, которая позволяет разделить функции на высшие и низшие. Простейший пример — проект движения. Движения рук, первоначально обремененные задачами перемещения, теряют их с обретением вертикального положения. Во множестве игровых, обиходных, осязательных и хватательных движений они проиграли огромное количество комбинаций и вариаций в прямом контакте с самими вещами. Но это значит: они не совершили действий в собственном смысле слова, заранее запланированной работы. Только когда развернуто поле проектов фантазии, все вариации и комбинации могут быть спроектированы заново, «в представлении», в воображаемой картине движений и ситуаций, а само реальное движение становится направляемым, вторично вводимым рабочим движением. Итак, задачи вариаций и соподчинения движений, которые маленький ребенок годами разбирает по складам, перенимаются в дальнейшем виртуальным движением, реальное движение осуществляется простыми способами и может частично автоматизироваться. Но проект движения — это движение лишь «слегка намеченное», виртуальное и тем самым

предусмотрительное, движение только возможное, но пережитое как таковое в направленности на будущее и будущие ситуации.

В этом смысле «разгрузка» означает, что центр тяжести человеческого поведения все больше перемещается на «высшие», то есть самые нетрудные, лишь обозначающие функции, а тем самым мы — в новом аспекте — встречаемся с упомянутой выше ситуацией: сфера непосредственности разрушена и поведение стало предвосхищающим, направленным на будущие фазы действительности.

Эта закономерность соответствует не только исследованной выше структуре поля восприятия, но она генетически вплетена в его построение, причем феномены достигают тут высокой степени сложности. Приведем хотя бы такой пример: значения в оптическом поле суть воплощение прежних, реально совершавшихся движений, например, когда мы вместе с дверной ручкой *видим* и нарисованный на ней указатель «повернуть вниз». Сами эти значения представляют собой точки опоры и вехи для ориентации потенциальных движений, которые сразу отправляются от этих символов и, руководствуясь ими, направляют или тормозят реальное движение. Итак, *богатство обозначений в оптическом поле связано с возрастающим перевесом потенциальных движений и, следовательно, переходом реальных пробных движений в движения направляемые и планируемые*. Таким образом, то, что человек «разгружает себя», есть обширная тема двустороннего рассмотрения, ибо, проходя мир восприятия, нагружая его символами, сосредоточивая в значениях и тем самым дистанцируя от себя, он одновременно пускает в ход более высокие, менее трудоемкие, только «намечающие» и потенциальные функции, и как раз благодаря этому движения становятся действиями, управляемыми и активно вводимыми действиями в расчете на дальние цели.

Впрочем, к последнему из рассмотренных аспектов можно приложить понятие разгрузки в том же самом, наиболее широком смысле, в каком оно употреблялось до этого, т. е. в смысле извлечения жизненных возможностей и техники самосохранения из наличных аномальных условий. Здесь они заключаются в необычной подвижности человеческого естества, в отсутствии у него прирожденных, специально приспособленных фигур движения, а весь трудный путь развития этого богатства движений есть

одновременно путь разгрузки: пока не разовьется такая способность к потенциальным комбинациям, что реальные движения станут совершенно вторичными, а именно направляемыми или тормозимыми, в зависимости от того, какие значения охватываемой взглядом ситуации воспринимаются двигательной фантазией¹⁵.

VIII

Здесь невозможно показать с какой поразительной убедительностью описанные структурные законы сенсомоторной жизни могут быть применены к языку (ук. соч., § 23—27, 29—36, 38—40). Легко предвидеть, что язык непосредственно продолжает эти процессы разгрузки. И если задуматься над тем, что символика, спонтанно распространяющаяся за пределы мира восприятия, ослабление непосредственного контакта с ним, все более изменчивое и только означающее поведение принадлежат к всеобщим законам этой жизни, то едва ли вызовет удивление, что эти законы снова и в самой четкой форме обнаруживаются в языке, если только сам язык принципиально понимают как сенсомоторную систему, обнаруживающую, конечно, особую специфику, которую можно анализировать. Во всяком случае, здесь язык делает последний шаг к освобождению от ситуации: адресуясь при помощи слова, нами самими созданного символа, к некоторой вещи, внимая ей в слове чувственно, слышимо и символически, располагая словом произвольно, мы становимся совершенно независимы от данной ситуации. Произвольно преступая границы «здесь-и-теперь», мир оказывается в нашем распоряжении в одних только значениях, чья интимная близость нам проистекает из нашей собственной жизненности, а слова одновременно замещают и представляют восприятия, перекрывая их в их фактичности и произвольно транспонируя их, что имеет чрезвычайно важное витальное значение в ориентации на удаленное и будущее.

«Мышление» как качество само по себе не может быть выведено. *Интенция* вообще есть самонаправленность, поведение-себя через указующий символ к проявляющемуся в нем целому, подобно тому как кошка в шелесте предвосхищает мышшь. Отчего интенция, несомая звуковым движением слова, обладает этим особым качеством — «мышлением», объясняется, видимо, тем, что только в зву-

чании речи движение интенции уже содержит сам указующий символ: звук. Поскольку движение, ориентирующееся на вещь, и сама эта вещь (хотя и только символически, как слышимая) сведены здесь в одно единственное субъективное переживание, то понятно, что и по отношению к этой функции есть функция еще более косвенная, которая ею руководит и ее варьирует: предельно де-сенсуализированное мышление является разгружающей инстанцией по отношению к языку, и этим фантазмам, самым изменчивым, бесконтактным и загруженным, нужны для опоры лишь эфемерные, едва намеченные символы движений и представлений. Мышление есть представление представления, или символика второго порядка, оно зависит от сенсомоторной символика языка или движений руки.

Я упомянул это здесь лишь для того, чтобы показать решающее значение такого понимания для преодоления проблемы души и тела. Если рассматривать мышление, исходя из языка, а язык — исходя из элементарных движений и ориентаций, то с этой точки зрения отпадают любые причины для дуалистических допущений. Но только перестав сваливать все трудно разрешимые вопросы на понятие «души», можно четко прояснить проблематику этого понятия.

Тогда эта проблема касается уже только *жизненных побуждений* человека, а именно того обстоятельства, что человек переживает в себе свои побуждения, потребности, интересы и т. д. в *неразрывной* связи с иллюзиями их исполнения. Такая осознанность, «иллюстрированность» сферы побуждений является основанием того, что называют «внутренним миром», и у нас нет никаких оснований приписывать этот великий парадокс какому-нибудь животному. Само мышление приводится в движение либо отсюда, либо внешними поводами, и если дальше оно увлекается самим собою, находит свою тематику в себе самом, то и тогда его влекут интересы (конечно, весьма условные и высококультуривированные). Я придаю большое значение тому тезису, что «автаркия» мышления имеет совершенно мнимый характер: будучи в себе самом, так сказать, только потенциальностью, мышление служит столь различным целям и поводам, что именно поэтому кажется независимым от каждой особой, конкретной цели, так что возникает ложная видимость самостоятельной сферы, лежащая в основе всякого дуализма. Каждое возможное

движение, если только оно умышленное, каждое внешнее впечатление, каждый осадок в нас такого впечатления, каждое обращение и каждый приступ к чему-либо: каждый интерес и каждое побуждение могут сопровождаться мышлением, которое, таким образом, есть не что иное, как способность комбинировать любой из этих элементов с любым другим, вводя его в действие в качестве простого знака и повода для комбинации. Остается еще только понять образный мир «внутренних», данных самому человеку побуждений и желаний.

Если такова задача, то предначертан и путь ее решения. Он может заключаться только в том, чтобы поместить этот феномен в ряд условий, которые и дают в результате «действующее существо». Связать структурные законы внутренней жизни с уже полученными результатами надо таким образом, чтобы получить обозримый и замыкающийся в себе ряд условий: без А нет В, без В нет С, без С нет N, без N нет А. Тем самым и была бы продемонстрирована «целостность» человека, и не хватало бы только последнего шага: показа возможности того, как может возникнуть видимость дуализма, понимания потенциального разделения, которое должно выводиться из уже наличных результатов.

IX

Законы жизненных побуждений человека образуют взаимосвязь, замыкающуюся с удивительной логикой, если ее рассматривать с точки зрения действия. Мы исходим из того, что человеческие побуждения, потребности и интересы (не ставя здесь вопроса об их различении) специфически «внутренне» даны самому человеку, а именно в оболочке фантазий и образов предметов или ситуаций исполнения этих побуждений. В процессе же действия, удовлетворяющего эти потребности, от этой внутренней сферы уже ничего не остается, она полностью растворяется в ситуативном сознании деятельности, направленном исключительно вовне. Но в случае сна, покоя, поверхностной механической деятельности мы переживаем внутреннее давление желаний и интересов в образах их надежд и опасений, и тогда мышление вращается вокруг этих образов. Итак, сначала положение дел таково, что наши побуждения не переходят в действие необходимым и самоочевидным образом, в этом случае они вообще бы

не осознавались нами как таковые, но их отношение к действию, так сказать, проблематическое, поскольку они могут «прекратить связь» с действием или же нет. Первый случай я называю «зиянием» (Hiatus), и это слово должно означать, что человек в состоянии удерживать в себе свои побуждения, желания и интересы, прекратить связь с действием, что может происходить или (в состоянии покоя) само по себе, или же умышленно, поскольку он *не* отдается им деятельно и *тем самым* они только и получают значение «внутренних». Именно это «зияние» и составляет целиком то, что называют душой.

В «зиянии» мы переживаем побуждения в оболочке фантазий и образов ситуаций их исполнения, т. е. в образах *внешнего мира*. Голодному мерещатся яства, а тщеславному — ордена. Поэтому Новалис, назвавший душу «внутренним внешним миром», видел проблему столь же глубоко, как и Кант, говоривший, что мы наполняем душу именно представлениями внешних чувств. Ясно, что жизненные побуждения человека с такой их осознанностью, подвержены всем опасностям расстройств и заблуждений, которых лишено живущее инстинктами существо, и здесь возникает вопрос, какая же необходимость заставила смириться с этим риском.

Ответ на этот вопрос уже дан. Приспособленные инстинктивные движения, мгновенно реагирующие на избранные сигналы, у человека отсутствуют, более того, ему ничто не гарантирует, что и внешний мир исполнит его потребности. Вопрос о том, какова должна быть структура побуждений открытого миру и предусмотрительно действующего существа, допускает несколько взаимопересекающихся ответов: во-первых, что предметность его действия и поведения предполагает способность тормозить и откладывать на будущее удовлетворение потребностей. Только деятельность, умеющая объективно следовать общим законам обращения с предметами, сумеет вынудить у открытого мира условия для удовлетворения *будущих* потребностей, а потому актуальные потребности должны сдерживаться, чтобы не наделать от «жадности» ошибок. Лишь тот, кто видит в себе образы своих побудительных желаний, ибо вне себя он их не видит, окажется в состоянии так изменить этот мир, чтобы встретиться с ними завтра. Поэтому «зияние», которое мы называем душой, есть только бездна, еще раз являющая себя в человеке, бездна, отделяющая наши потребности

от их исполнения, а «наполнение» жизни побуждений целевыми образами, которым это «внутреннее» только и дает свободу и делает возможным торможение, есть условие для того, чтобы удовлетворить эти побуждения завтра. Но это — лишь одна сторона дела, и отсюда нам понятно только, как направленная в будущее деятельность человека может все-таки побуждаться влечениями, как она может служить его устойчивому интересу, упорно «витают» перед ним. Но как происходит само это «наполнение души представлениями внешних чувств»?

Благодаря отсутствию прирожденной гармонии между прирожденными целесообразными инстинктивными движениями и схемами раздражений, то есть, выражаясь позитивно, благодаря тому что согласование переживаемых потребностей, вспомогательных движений и образов исполнения происходит у человека эмпирически, есть дело опыта и должно быть выучено. У нас нет оснований предполагать, что голод дан маленькому ребенку как-то иначе, чем в качестве болезненного ощущения неудовольствия. Только *ориентация* этого чувства на повторяющиеся впечатления и картины избавления от него создает со временем направленную, конкретную, то есть слитную потребность, которая становится ощутимой и дает о себе знать в фантазиях исполнений, то есть постигается теперь как *определенное* побуждение, как жажда чего-то определенного. Для этого нам не надо предполагать ничего, кроме всеобщей способности воображения или проницающей фантазии, достигающей при этом именно сферы побуждений, — или же наоборот: открытости миру также и человеческих побуждений.

Эта их открытость миру или ориентируемость (не прирожденная ориентированность) имеет и более широкое значение. Ницше как-то описал то, о чем здесь идет речь, говоря о «представлениях, излитых на жизненную сферу влечений» и сопровождающих все ее проявления.

Конечно, сами эти представления изменчивы, и с этой точки зрения «иллюстрированность» жизненных побуждений является их *пластичностью*. Под этим следует прежде всего понимать способность потребностей и интересов вступать в связи друг с другом и разрывать их, находить новые ориентации, группироваться по принципу сходства и родства, то есть распространяться и, подобно самим представлениям, вплетать отсутствующее в присутствующее. Тут сразу же можно видеть, что пластичность в этом

смысле есть не что иное, как открытость миру, то есть способность человеческих потребностей следовать за опытом, избегать давления необходимости или фиксировать счастливый случай, ориентироваться или переориентироваться сообразно опыту и воспроизводить этот опыт в воображении, чтобы снять его. Структура влечений существа, предоставленного открытому, не гармонирующему с ним миру, должна обнаружить в биологически понятной связи все свои характерные черты: потребности должны в известных границах содержательно меняться вместе с опытом и следовать за прогрессом в овладении миром и ориентации в мире, далее (как это было развито выше) они должны иметь возможность отделяться от действия и наличной ситуации, ибо в них должны содержаться *дальние ценности*, образы прошедшего, стремление к отсутствующему и заинтересованность в будущих ситуациях, и они должны быть подвижными (опять-таки в известных пределах) на уровне побудительной фантазии или самого «представления», так что мы можем комбинировать интересы и потребности в чисто мысленных ситуациях и целях. Все эти характерные особенности вытекают из конституции человека как взаимосвязи условий в указанном выше смысле: осознанность, возможность торможения, пластичность и открытость миру взаимно объясняют друг друга.

Если бы побуждения и потребности не становились *целенаправленными* интересами только под впечатлением обстоятельств своего исполнения, они бы не испытали и никакого содержательного наполнения фантазией цели. А без этого опять-таки не удалось бы сохранить содержания побуждений при изменении внешних обстоятельств, и не было бы никакой деятельности, служащей *будущему* исполнению побуждений. Если бы тут не было пластичности и способности к перенастройке, т. е. переориентации, что возможно опять-таки при сознательном исполнении, то мы оказались бы неспособны использовать вполне выносимое или даже благоприятное изменение внешних условий и столь же неспособны заинтересоваться планами и возможностями, набрасываемыми сознанием и выходящими за пределы наличного мира.

К этим закономерностям примешиваются и другие. Так как всякое побуждение осознанно, оно уже поэтому является предметом *возможной* оценки. Всякая потребность без исключения, даже голод, может отвергаться, тормозиться или допускаться иными интересами. Жизнен-

ую важность этой возможности можно увидеть сразу же, как только будет принято в расчет, что длительные интересы, ориентированные на будущее независимо от изменений ситуаций, могут быть прочно зафиксированы, только если им будут подчинены потребности момента, и, далее, что деятельная оценка средств для достижения целей с внутренней точки зрения означает «контролируемый», т. е. активизируемый по потребности интерес относительно средств, подчиненный интересу относительно целей,— и так же обстоит дело и в других случаях. Эта организация жизненных побуждений в иерархическую систему через совершаемые ими акты взаимного контроля, торможения, отсрочения, предпочтения и распределения должна соответствовать иерархии *задач*, стоящих перед человеческой деятельностью, и может достичь точного соответствия им. Кроме того, сама она еще является *вынужденной*, о чем будет сказано ниже, при рассмотрении проблемы «избытка побуждений».

Следующую фундаментальную закономерность мы открываем, отвечая на вопрос, что дало нам право уравнять потребности, побуждения и интересы. И на это можно ответить, если принять во внимание действие: для человека, спонтанно удовлетворяющего свои потребности, необходимо иметь «увлеченную» заинтересованность и в опосредованных и обусловленных действиях и обстоятельствах дела, и наоборот: различие между действиями, непосредственно вызванными «влечениями» и в буквальном смысле биологически целесообразными, и действиями, которые служат элементарным потребностям более косвенным и опосредованным образом, не должно быть жестко определенным различием. Это — другая сторона «пластичности» человеческих побуждений, способных расти вслед действиям и сплетаться с их содержанием, так что то и другое становится потребностью. Так, например, влечение голода совершенно невозможно отличить в конкретном переживании от интереса искать пропитание в этом определенном месте и от потребности отправиться в это место, а отсюда следует, что объективной границы между побуждениями и интересами, потребностями и привычками вообще не существует. Вне тиранических абстракций языка вообще невозможно переживать элементарные «влечения» к устранению затруднений, их нельзя отделить от потребности в средствах для этого и в средствах для этих средств, то есть это столь же влечения, сколь и компе-

тентные и разумные деловые интересы, встроенные к тому же в структуру бодрствующих, превалирующих и длительно действующих интересов. Элементарные, органически представленные влечения также следуют у человека общей закономерности: даже если они абсолютны, они могут быть заторможены, исполнение их может быть в любой момент отложено, они соединяются с иными интересами любой степени обусловленности, могут быть сильно изменены по своему содержанию и тем самым вписываются в намеченные выше общие законы побуждений, которые оказываются, таким образом, в ряду условий существования открытого мира и действующего человека.

Х

До сих пор я пользовался благоприятной возможностью объяснять методический процесс, который мне кажется необходимым при исследованиях такого рода. Читатель заметит, что при этом удалось избежать того, чтобы выхватывать отдельные черты человеческой конституции и соединять их с другими по типу причины и следствия, в чем и состоит один из важнейших источников ошибок при образовании антропологических теорий. Удалось и включение соматической стороны, без применения схемы, оперирующей понятием выражения, и старая проблема души и тела получила совершенно новый вид. Ибо, избирая психофизически нейтральную исходную точку, а именно действие, можно набросать такую картину человека, в которой отдельные признаки (безразлично, внутренние или внешние) вступают в соотношения друг с другом, *зримые лишь отсюда* и притом таким образом, что они образуют биологически понятную связь. Вся эта теория получит подтверждение, если ее удастся удостоверить данными отдельных наук, каждая из которых занимается одной из сторон целого. Это подтверждение должно быть по возможности именно таким, чтобы благодаря ему в самих этих науках были бы определены перспективные вопросы. Для меня очень важно прояснить эту методическую сторону, ибо только отсюда становится понятен каждый отдельный тезис. Далее, я воспользовался предлагаемой здесь возможностью, чтобы более подробно, чем раньше, рассмотреть проблему «человек и окружающий мир» и понятие разгруппки. В заключение здесь надо также

показать по-новому тот важный комплекс фактов, который я обозначил как «избыток побуждений».

Итак, достаточно одного взгляда на историю и современность, чтобы увидеть интенсивность человеческой деятельности, полностью преобразующей облик Земли, настолько неопишуемой, что и с этой стороны подтверждается впечатление, которое каждому знакомо на собственном опыте: эта деятельность далеко выходит за пределы того, что требовалось бы для простого продления и сохранения жизни. Человека прямо-таки влечет за пределы простого биологического минимума потребностей. Сюда добавляется, далее, то, что свершения, при помощи которых сохраняется человек, имеют длительный характер, они не зависят от периодических ритмов природы, и, соответственно сделанному выше наблюдению, что органические потребности входят в побуждения к действиям, нет никакой специфически значимой периодической ритмики этих элементарных побуждений. Периодичность инстинктов внесла бы большую дисгармонию в постоянно деятельное существо.

К. Лоренц указал мне как-то на параллели, которые можно провести между избытком побуждений у человека и игровыми «избыточными движениями» у животных. Если вместе с Большом усматривать сущность человеческой конституции в «задержке» или «омоложении», в «эмбрионоподобном» облике, то эта аналогия оказывается значимой, если только упомянутую задержку не делают «причиной» избытка побуждений. Напротив, момент различия человека и животного состоял бы не только в том, что у первого сохраняется эта «избыточная активность», но в том прежде всего, что эти формы «несобственной» и косвенно связанной с потребностями, если угодно, игровой и избыточной деятельности создают условия, при которых *постоянно* удовлетворяются и органические потребности, в то время как у животного избыточные движения молодости переходят затем в движения упрощенные и целенаправленные. Даже органически представленная структура побуждений полового влечения и влечения к пище «рассчитана» у человека на исполнение через компетентные и варьированные действия, не прямо направленные на цель, но идущие окольным путем. В дополнение к упомянутому выше явлению, что сила побуждения далеко выходит за пределы того, что было бы необходимо для удовлетворения минимума потребностей, два этих

признака, как мне кажется, в достаточной степени ограничивают сомнительное понятие.

Если Лоренц, далее, ссылается на интенсификацию влечений, всегда наблюдаемую при приручении животных, то я опять-таки убежден, что он увидел нечто большее, чем просто аналогию. Только и приручение нельзя делать «причиной», так как необходимое в случае с человеком понятие «самоприручения» уже предпосылает самому себе принцип объяснения. Можно сказать, что обратное воздействие, проистекающее из человеческой деятельности и ее созданий и в значительной своей части называемое словом «приручение», имеет тенденцию ко все большей выработке специфически человеческих черт, что можно констатировать и во многих других аспектах (Е. Фишер) ¹⁶.

В ином свете мы видим этот основной факт избытка побуждений с той стороны, что оно дает необходимую энергию торможения для построения важнейших функций. Значительная часть побудительных сил употребляется на то, чтобы удержать длительные интересы, т. е. зафиксировать их в противовес возможным контринтересам. Вся система взрослого характера есть *дисциплинарная система*, она основывается на подлежащем созданию равновесии подчинений, контролируемых допущений, окончательного отклонения и контроля одних побуждений со стороны других. Эта дисциплинарная система закладывается в воспитании, которое даже тогда не перестает быть взаимовоспитанием, когда позднее в дело вступает самодисциплина. Без этого была бы невозможна жизнь в сообществе и упорядоченная деятельность, а так как в этом опять-таки состоят условия существования отдельного человека, то эта система дисциплины побуждений, направляемый характер, является также и биологическим условием существования. Это следует зафиксировать однозначно, а подтверждается это и тем, что такое формирование жизненных побуждений *само* вынуждено, причем вынуждено как раз избытком, навязывающим переработку и фиксацию, которая сама является «внутренней потребностью», влечением. Если это формирование удалось, то результатом его является почти неисчерпаемая направленная деятельная энергия. Если оно не удастся то пространство отдельных влечений может начать расширяться, болезненно разрастаясь и производя опустошения, наблюдаются маниакальные страсти (*Süchte*), быстро развивающиеся функции, чрезмерные усилия, затрачиваемые

на внутреннее торможение, вытеснения, ведущие к фиктивной деятельности, к опьяняющим средствам, асоциальность и т. д. Пластичность, способность к отклонению и перестройке, к интеграции человеческих побуждений и потребностей, а также тот самый избыток побуждений, который нас тут занимает, требуют именно для своего телеологического, сообразно целям, применения такой дисциплинарной структуры, которая обусловлена торможением, так что это торможение само вынуждено. В этом, как мне кажется, и состоит та «высшая ненадежность» человека, которую мы упомянули раньше, и необходимость перекрывающих руководящих структур, охватывающих сообщества. В самых разных взаимоотношениях и формах такие структуры существуют в нравах, культурах, религиях, мировоззрениях, нет известного нам человеческого сообщества, где бы их не было.

XI

Результатом осознанности всех вообще изменчивых функций человека, начиная с внешних движений и внутренних побуждений и кончая представлениями и мыслями, является способность символически вводить какие-либо элементы каждой из этих сфер в другие сферы. Мы коротко назовем эти факты «трансформациями». Известно, что полнота возможностей едва ли обозрима: все эти функции могут *взаимно соотноситься*, символически переходя в другие. Это самая общая и потому самая абстрактная форма, в какой можно описывать человеческое поведение. Если мы представляем себе, а затем совершаем движение, перерабатываем в мышлении чувствуемую потребность, если мы ошупываем видимую вещь или сравниваем понятие треугольника с представлением о нем, то всякий раз содержание одной сферы транспонируется в содержание другой. Насколько я понимаю, эти трансформации можно разделить на следующие классы:

а) трансформации, завершающиеся действием. Простой пример: осознанное побуждение перерабатывается в процессе планирования и размышления о выборе средств, а цель достигается в деятельности. Или же комплекс интересов и убеждений ведет к поведению, которое удовлетворяет эти интересы и без объективного результата — магические действия, жертвы и т. д.;

б) трансформации, не завершающиеся действием. Тут есть подклассы:

б1) уже зафиксированные, длительные или нестабильные интересы поддерживают определенные трансформации внутренних сфер. Напр., тот, кто ничем не занят, размышляет о своих желаниях, или же интерпретирует какое-либо впечатление сообразно существующим мнениям, или «ассоциирует» какие-либо восприятия с представлениями и мыслями и т. д.;

б2) наконец, есть и такие трансформации, в которых открывается способность к трансформации как таковой. Она развивается и делается мотивом своего собственного продолжения. Этот класс чрезвычайно важен, ибо развиваются особые потребности и побуждения к таким трансформациям. Здесь, далее, надо различать:

б2а) чисто сенсомоторные циклические процессы.

Ощупать видимый предмет, затем изменить его нажатиями так, чтобы в нем стало видно что-то новое, которое потом снова ощупают — это циклический процесс, довольствующийся самим собой. Его нельзя причислить к классу а), хотя в него и входят действия, ибо этот процесс «бесконечен», у него нет естественного завершения ни со стороны движения, ни со стороны ощущения. Если шимпанзе у Келера прерывают даже «занятие едой», чтобы «только разок скакнуть» с излюбленной палкой для прыжков, то они развивают тут специфическую потребность в таких сенсомоторных циклических процессах;

б2б) напротив, следующие подклассы суть чисто человеческие.

Такие «бесконечные» трансформации, довольствующиеся сами собой, могут быть в полной мере выдержаны в сфере сознания. Мы открываем «стимул к размышлению», т. е. способность развивать понятия и представления, соотнося их друг с другом. Трудности, которые тут все время возникают, могут сделать чисто игровой процесс желаемым, ставящим себе цели в самом себе. В точности так же, как было описано выше, и тут интересы выпадают в осадок, и класс этот оказывается тогда рядом с классом б1). Первые ступени развития наук, напр., многие раннегреческие досократовские теории имеют очень осязаемый игровой уклон, это род бесконечных в себе «интерпретативных игр», которые, однако, становятся «руководимыми», т. е. такими, в которых не только открывает

и развивает себя способность к определенным трансформациям в представлении и мысли, но в которых и эта способность полагает себе цели в себе самой. Следствием этого является открытие законов или техники трансформации, так, например, логика есть не что иное, как техника трансформации понятий.

Конечно, потребность, которая тут удовлетворяется, может сливаться с иными потребностями и интересами. Такие занятия могут приобрести характер «священного», если, например, некоторые чувства, связанные с понятием «бесконечного», рассчитывают на самопостижение в математике и т. д.;

б2в) последний класс возникает тогда, когда рациональные действия класса а) ставятся на службу последнего из названных выше классов. Если уже в каменный век человек практически обрабатывал какой-то материал, чтобы с его помощью нарисовать свои наскальные рисунки, то действовал он как раз в этом смысле: он заготавливал для себя этот материал, чтобы с его помощью воссоздать более ранние созерцания, в которых он был заинтересован и которыми обладал как представлениями, так чтобы в этих картинах он в концентрированном и усиленном виде переживал свои интересы — вероятно, уже достаточно сложные, даже магические¹⁷. Таково искусство, но так же действует и наука, если она экспериментирует, ибо тогда она развертывает практику «в направлении теории», она принимает меры и создает ситуации, чтобы установить связи между понятиями, то есть образовать теорию, которая, со своей стороны, ведет к новым экспериментам и т. д. Поэтому экспериментальная наука имеет в своем распоряжении всякое новое воззрение непосредственно как факт и может его технически применять.

Итак, в сфере внутреннего мира (фантазий, побуждений, представлений и т. д.) человек может, используя рациональные действия (класс а) как средство дать «трансформациям» свободный ход, развивать их и делать мотивами их собственного продолжения в сфере внутреннего мира. Обдуманно изготавливая опьяняющие средства и яды, он транспонирует повседневное внутреннее состояние в экстраординарное, создает себе грезы и видения, или же в качестве художника (как это описывал Кант) приводит душу в движение ради свободной игры воображения и рассудка, оживляя порыв своих способностей представления. Если эти возможности открыты и испыта-

ны, они сами становятся потребностями, и тогда возникают настоящие навыки, сферы действия и технические приемы, находящие свое завершение не во внешнем мире, но во «внутреннем внешнем мире», и становится возможным грандиозное перемещение центра тяжести жизни. Сразу же видно, что классы б2б и б2в характерны лишь для человека и что отношение *инверсии* (Umkehrung) существует прежде всего между а и б2в: «внутренняя жизнь» может не только бесконечно продолжаться в самой себе на базе особых потребностей, которые сами себя и развивают, но может даже (при определенных, прежде всего социологических условиях) поставить действие на службу этому процессу. В какой-то форме речь идет здесь, видимо, об общечеловеческом факте, и я держусь того мнения, что *различение* внутреннего мира и внешнего мира, которое объясняется лишь особенностью открытой миру структуры человеческих побуждений и дано вместе с «зиянием» (см. выше), постепенно может быть развито до степени *противоположности*, но лишь при условии этой *инверсии* поведения. *Проведение этой противоположности становится затем интересом* или потребностью, и смысл религиозной практики зачастую состоит в том, чтобы тематизировать эту противоположность. Итак, здесь мы видим, как в совершенно новых условиях вновь всплывает дуалистическая противоположность, которая уже грозила нам выше (см. раздел II), а тем самым замыкается круг, внутри которого можно доказать поставленный выше тезис, а именно, что *все* духовные свершения человека можно понять исходя из его способности к действию.

Новые симптомы

Как у Гёте, так и у Ницше, невзирая на чрезмерный зоологизм в языке последнего, открытие имманентных жизни ценностей было гениальной интуицией, опережавшей чрезвычайное событие будущего: ознаменовавший целую эпоху новый тип чувственности, открытый ими вместе с этими ценностями. Угаданная, возведенная двумя гениальными пророками, эта — наша — эпоха наступила.

Все старания затушевать тяжкий кризис, через который проходит сейчас западная история, останутся тщетными. Симптомы слишком очевидны, и кто всех упрямее отрицает их, тот постоянно ощущает их в своем сердце. Мало-помалу во все более широких слоях европейского общества распространяется странный феномен, который можно было бы назвать жизненной дезориентацией.

Мы сохраняем ориентацию до тех пор, пока нам еще ясно, где у нас находится север и где юг, некие крайние отметины, служащие неподвижными точками отсчета для наших действий и поступков. Поскольку в своей глубочайшей сути жизнь и есть действие и движение, преследуемые цели составляют неотъемлемую часть живого существа. Предметы надежды, предметы веры, предметы поклонения и обожествления сооткались вокруг нашей личности действием нашей же жизненной потенции, образовав некую биологическую оболочку, неразрывно связан-

Ortega y Gasset J. Síntomas nuevos.— In: Ortega y Gasset. El tema de nuestro tiempo. Obras completas. T. III, Cap. 10, Madrid, 1950, p. 192—196.

ную с нашим телом и нашей душой. Наша жизнь — функция нашего окружения, и оно в свою очередь зависит от нашей чувственности. По мере развития живого существа меняется окружение, а главное, перспектива окружающих вещей. Вообразите себе на минуту такой сдвиг, когда великие цели, еще вчера придававшие ясную архитектонику нашему жизненному пространству, утратили свою четкость, притягательную силу и власть над нами, хотя то, что призвано их заменить, еще не достигло очевидности и необходимой убедительности. В подобную эпоху окружающее нас пространство чудится распавшимся, шатким, колышущимся вокруг индивида, шаги которого тоже делаются неуверенными, потому что поколеблены и размыты точки отсчета. Сам путь, словно ускользая из-под ног, приобретает зыбкую неопределенность.

В такой ситуации находится сегодня европейское сознание. Система ценностей, организовывавшая человеческую деятельность еще какие-нибудь тридцать лет назад, утратила свою очевидность, притягательность, императивность. Западный человек заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким звездам жить.

Точнее: еще тридцать лет назад подавляющая часть европейского человечества жила для культуры. Наука, искусство, право казались самодовлеющими величинами; жизнь, всецело посвященная им, перед внутренним судом совести оставалась полноценной. Отдельные индивиды, конечно, могли изменять им и пускаться в другие, более сомнительные предприятия, но при всем том они прекрасно сознавали, что отдаются прихотливому произволу, гораздо глубже которого непоколебимой твердыней залегает культура, оправдывая их существование. В любой момент можно было вернуться к надежным канонизированным формам бытия. Так в христианскую эпоху Европы грешник ощущал свою недостойную жизнь щепкой, носимой над подводным камнем веры, — веры в Божий закон, живущий в тайниках души.

И что же? Неужели теперь мы перестали верить в эти великие цели? Неужели нас не захватывают больше ни право, ни наука, ни искусство?

Долго думать над ответом не приходится. Нет, мы по-прежнему верим, только уже не так и словно с другой дистанции. Возможно, образ нового мироощущения ярче всего прояснится на примере нового искусства. С паразитическим единодушием молодое поколение всех западных

стран создает искусство — музыку, живопись, поэзию, — выходящее за пределы досягаемости старших поколений. Культурно зрелые люди, даже самым решительным образом настроившись на благожелательный тон, всё равно не могут принять новое искусство по той элементарной причине, что никак не поймут его. Не то что оно им кажется лучше или хуже старого — оно просто не кажется им искусством, и они начинают вполне серьезно подозревать, что дело тут идет о каком-то гигантском фарсе, сеть злонамеренного потакательства которому раскинулась по всей Европе и Америке.

Всего легче было бы объяснить это неизбежным расколом поколений. Однако на прежних ступенях художественного развития перемены стиля, как они ни были глубоки (вспомним о ломке неоклассических вкусов под влиянием романтизма), всегда ограничивались просто выбором новых эстетических предметов. Излюбленные формы красоты всё время менялись. Но сквозь все вариации предмета искусства неизменными оставались позиция творца и его взгляд на свое искусство. В случае с поколением, начинающим свою жизнь сегодня, трансформация радикальна. Молодое искусство отличается от традиционного не столько предметно, сколько тем, что в корне изменилось отношение личности к нему. Общий симптом нового стиля, просвечивающий за всеми его многообразными проявлениями, — перемещение искусства из сферы жизненно «серьезного», его отказ впредь служить центром жизненного тяготения. Полурелигиозный, напряженно патетический характер, который века два назад приняло эстетическое наслаждение, теперь полностью выветрился. Для людей новой чувственности искусство сразу же становится филистерством, неискусством, как только его начинают принимать всерьез. Серьезна та сфера, через которую проходит ось нашего существования. Так вот, говорят нам, искусство не может нести на себе груз нашей жизни. Силясь сделать это, оно терпит крушение, теряя столь необходимую ему грациозную легкость. Если вместо этого мы перенесем свои эстетические интересы из жизненного средоточия на периферию, если вместо тяжеловесных упований на искусство будем брать его таким, каково оно есть, как развлечение, игру, наслаждение, — творение искусства вновь обретет свою чарующую трепетность. Для стариков недостаток серьезности в новом искусстве — порок, сам по себе

способный всё погубить, тогда как для молодых такой недостаток серьезности — высшая ценность, и они намерены предаваться этому пороку вполне сознательно и со всей решимостью.

Такой вираж в художественной позиции перед лицом искусства заявляет об одной из важнейших черт современного жизнеощущения: о том, что я давно уже называю спортивным и праздничным чувством жизни. Культурный прогрессизм, эта религия наших последних двух веков, невольно оценивает всю человеческую деятельность с точки зрения ее результатов. Усилие, абсолютно необходимое для их достижения, есть трудовая деятельность, труд. Недаром XIX век его обожествил. Однако мы должны помнить, что этот труд, взятый сам по себе, представляет собой безликое, лишенное внутреннего смысла усилие, обретающее значимость только в аспекте потребностей, которым он служит; сам по себе он однороден и потому поддается чисто количественному, почасовому измерению.

Труду противоположен другой тип усилия, рождающийся не по долгу, а как свободный и щедрый порыв жизненной потенции: спорт.

Если трудовое усилие обретает смысл и ценность от ценности продукта, то в спорте, наоборот, спонтанность усилия придает достоинство результату. Щедрая сила раздается здесь полными пригоршнями без расчета на награду. Поэтому качество спортивного усилия всегда возвышено, благородно, его нельзя исчислить единицами меры и веса, как обычное вознаграждение за труд. К произведениям подлинной ценности можно прийти только путем такого неэкономного усилия: научное и художественное творчество, политический и нравственный героизм, религиозная святость — высокие плоды спортивной увлеченности. Однако будем помнить, что к ним нельзя прийти заранее размеченным путем. Нельзя поставить перед собой задачу — открыть физический закон; его можно найти как неожиданный подарок, незримо ожидающий вдохновенного и бескорыстного испытателя природы.

Жизнь, видящая больше интереса и ценности в своей собственной игре, чем в некогда столь престижных целях культуры, придаст всем своим усилиям присущий спорту радостный, непринужденный и отчасти вызывающий облик. Вконец потускнеет постное лицо труда, думающего оправдать себя патетическими рассуждениями об обязан-

ностях человека и священной работе культуры. Блестящие творения будут создаваться словно бы шутя и без всяких многозначительных околичностей. Поэт, словно хороший футболист, будет играть своим искусством, как тот — мячом, действуя носком ноги. На всем XIX веке от его начала до завершения отпечатлелся горький облик тяжелого трудового дня. И вот сегодня молодые люди намерены, похоже, придать нашей жизни блеск ничем не замутненного праздника.

Ценности культуры не погибли, однако они стали другими по своему рангу. В любой перспективе появление нового элемента влечет за собой перетасовку всех остальных элементов иерархии. Таким же образом в новой спонтанной системе оценок, которую несет с собой новый человек, которая и *составляет* этого человека, выявилась одна новая ценность — витальная — и простым фактом своего присутствия начала вытеснять остальные.

Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм

Что справедливо относительно меня, справедливо относительно другого. Пока я пытаюсь высвободиться из хватки другого, другой пытается высвободиться из моей хватки; пока я пытаюсь подчинить другого, другой пытается подчинить меня. Дело идет вовсе не о каких-то односторонних отношениях с неким объектом-в-себе, а о взаимных и подвижных отношениях. Нижеследующие описания должны поэтому рассматриваться в свете *конфликта*. Конфликт — это изначальный смысл бытия-для-другого.

Если исходить из первичного откровения другого как *взгляда*, то мы должны признать, что воспринимаем свое неуловимое бытие-для-другого в форме *обладания*. Мною владеет другой: взгляд другого манипулирует моим телом в его обнаженности, заставляет его явиться на свет, вылепливает его, извлекает его из неопределенности, видит его так, как я его никогда не увижу. Другой владеет тайной: тайной того, чем я являюсь. Он дает мне бытие и тем самым владеет мною, я одержим им, и это его владение мною есть не более и не менее как его сознание обладания мною. И я, признавая свою объектность, ощущаю, что у него есть такое сознание. В плане сознания другой для меня — это одновременно похититель моего бытия и тот, благодаря которому «имеется» бытие, являющееся моим бытием. Так я прихожу к пониманию этой онтологической структуры: я ответственен за

Sartre J.-P. La première attitude envers sutrui: l'amour, le langage, le masochisme.— In: Sartre J.-P. L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique. P.: Callimard, 1966, p. 431—447.

свое бытие-для-другого, но сам не являюсь его основой; мое бытие-для-другого является таким образом в виде случайной данности, за которую, однако, я ответственен, и другой полагает основу моему бытию постольку, поскольку это бытие имеет форму «имеющегося»; но другой за него не отвечает, хотя он и создает его по своей вольной воле, в своей свободной трансценденции и ее силами. Так что в той мере, в какой я раскрываюсь перед самим собой как ответственный за свое бытие, я *отвоевываю* себе то бытие, каким, собственно, уже и являюсь; то есть я хочу его отвоевать или, в более точных выражениях, я являюсь проектом отвоевания для себя моего бытия. Эта вещь, мое бытие, предстает мне как *мое* бытие, но издали, как пища Тантала; я хочу протянуть руку, чтобы схватить ее и поставить ее на основание моей собственной свободы. В самом деле, если мое бытие-объект, с одной стороны, есть невыносимая случайность и чистое «обладание» мною другим человеком, то, с какой-то другой стороны, это мое бытие есть как бы указание на то, что я обязан отвоевать и обосновать в качестве моего собственного основания. Но это невозможно себе представить иначе, как путем присвоения мною себе свободы другого. Выходит, мой проект отвоевания самого себя есть по существу проект поглощения другого. При всём том проект этот должен оставить нетронутой природу другого. Иначе говоря: 1) Пытаясь поглотить другого, я тем не менее не перестаю утверждать другого, т. е. не перестаю отрицать свое тождество с другим: ведь если другой, основание моего бытия, растворится во мне, то мое бытие-для-другого испарится. Если, таким образом, я проектирую осуществить единение с другим, то это означает, что я проектирую вобрать в себя инаковость другого как такую, как мою собственную возможность. Дело для меня идет, собственно, о том, чтобы придать своему бытию возможность вбирать в себя точку зрения другого. Задача, однако, вовсе не в приобретении просто какой-то еще одной абстрактной познавательной способности. Ведь я проектирую присвоить себе не просто *категорию* другого: такая категория неизвестна и даже невысказана. Нет, отправляясь от конкретного, выстраданного и прочувствованного опыта другого, я хочу вобрать в себя этого конкретного другого как абсолютную реальность, в его инаковости. 2) Другой, которого я пытаюсь ас-

симилировать, никоим образом не есть другой-объект. Или, если хотите, мой проект инкорпорации другого никоим образом не тождествен моему отвоеванию своего бытия-для-себя, моей подлинной самости и преодолению трансценденции другого путем осуществления моих собственных возможностей. Я вовсе не намерен разрушить собственную объективность путем объективации другого, что было бы равносильно *избавлению* меня от моего бытия-для-другого; как раз наоборот, я хочу ассимилировать другого как глядящего-на-меня-другого, и в такой проект ассимиляции входит составной частью возросшее признание моего бытия-под-взглядом другого. Словом, я целиком отождествляю себя с моим бытием-под-взглядом, чтобы сохранить внеположную мне свободу глядящего на меня другого, и, поскольку мое бытие-объектом есть мое единственное отношение к другому, постольку это бытие-объектом оказывается единственным имеющимся у меня орудием для присвоения мною себе *чужой свободы*. Так, в плане реакции на провал третьего эк-стаза¹, мое для-себя хочет отождествить себя со свободой другого, выступая гарантом его бытия-в-себе. Быть в самом себе другим — идеал, конкретно выступающий всегда в виде вбирания в себя *этого вот другого*, — это первичное содержание отношений к другому; иначе говоря, над моим бытием-для-другого нависает тень некоего абсолютного бытия, которое оставалось бы самим собою, будучи другим, и другим, будучи собою, и которое, свободно придавая себе как другое свое бытие-собой и как свое — бытие-другим, было бы не менее как бытием онтологического доказательства², т. е. Богом. Это идеал останется неосуществимым, если я не преодолею изначальную случайность моих отношений к другому, т. е. тот факт, что не существует никаких отношений внутренней негативности между негацией, в силу которой другой делается другим относительно меня, и негацией, в силу которой я делаюсь другим для другого. Мы видели, что эта случайность непреодолима: она — *факт* моих отношений с другим, как мое тело есть *факт* моего бытия-в-мире. Единство с другим фактически неосуществимо. Оно неосуществимо и *юридически*, потому что ассимиляция бытия-для-себя и другого внутри одной и той же трансценденции с необходимостью повлекла бы за собой исчезновение у другого черт его инаковости. Таким образом, условием для того, чтобы я проектировал отождествление

другого со мною, является постоянное отрицание мною, что я — этот другой. Наконец, этот проект объединения есть источник *конфликта*, коль скоро я ощущаю себя объектом для другого и проектирую ассимилировать его, оставаясь таким объектом, тогда как он воспринимает меня как объект среди других объектов мира и ни в коей мере не проектирует вобрать меня в себя. Приходится, стало быть, — поскольку бытие для другого предполагает двойное внутреннее отрицание³ — действовать на то внутреннее отрицание, в силу которого другой трансцендирует мою трансценденцию и заставляет меня существовать для другого, т. е. *действовать на свободу другого*.

Этот неосуществимый идеал в той мере, в какой он высится над моим проектом отвоевания самого себя в присутствии других, нельзя уподобить любви постольку, поскольку любовь есть предприятие, т. е. органическая совокупность проектов развертывания моих собственных возможностей. Однако он — идеал любви, ее движущее начало и ее цель, ее собственное содержание. Любовь как первичное отношение к другому есть совокупность проектов, посредством которых я намерен осуществить это содержание.

Эти проекты ставят меня в прямую связь со свободой другого. Именно в этом смысле любовь есть конфликт. В самом деле, мы отмечали, что свобода другого — это основание моего бытия. Но как раз потому, что я существую за счет свободы другого, я как бы ничем не обеспечен, я нахожусь под угрозой со стороны этой свободы; она замораживает мое бытие и *заставляет меня быть*, она наделяет меня содержаниями и отнимает их у меня, мое бытие из-за нее оказывается вечным пассивным ускользанием от самого себя. Не имеющая передо мной никакой ответственности и недостижимая, эта протейческая свобода, к которой я привязан, может со своей стороны связать меня тысячью различных способов бытия. Мой проект отвоевания моего существа не может осуществиться, кроме как если я овладею этой свободой и редуцирую ее к такой свободе, которая подчинена моей свободе. Одновременно это и единственный способ, каким я могу действовать на то свободное отрицание интериорности, в силу которого Другой конституирует меня в Другого, т. е. в силу которого передо мной открываются пути будущего отождествления Другого со мной.

Для прояснения здесь можно было бы обратиться к проблеме, которая кажется чисто психологической: почему любящий хочет быть *любимым*? В самом деле, если бы Любовь была чистым желанием физического обладания, ее можно было бы во многих случаях без труда удовлетворить. Например, герой Пруста, который поселяет свою любовницу у себя, может видеть ее и обладать ею в любое время суток и сумел поставить ее в положение полной материальной зависимости, должен был бы излечиться от своей тревоги. Однако его, наоборот, как известно, гложет забота. Сознание — вот пространство, в которое Альбертина ускользает от Марселя даже тогда, когда он рядом с ней, и вот почему он не знает покоя, кроме как в минуты, когда видит ее спящей. Ясно, таким образом, что любовь хочет пленить «сознание». Но почему хочет? И каким образом?

Понятие «собственности», так часто привлекаемое для объяснения любви, по сути дела никак не может быть первичным. Зачем мне хотеть присвоения другого в свою собственность? Это мне нужно ровно в той мере, в какой мое бытие оказывается функцией Другого. Однако этим предполагается совершенно определенный способ присвоения: мы хотим овладеть именно свободой другого как таковой. И не через волю к власти: тиран насмеяется над любовью; ему довольно страха. Если он ищет любви своих подданных, то лишь ради политики, и если он находит какой-то более экономичный способ их поработить, то сразу хватается за него. Кто хочет быть любимым, тот, напротив, не желает порабощения любимого существа. Его не манит перспектива стать объектом гнетущей, механической страсти. Он не хочет обладать автоматом, и если вы намерены его оскорбить, вам стоит только изобразить перед ним страсть любимого как результат психологического детерминизма: любящий чувствует свою любовь и свое бытие неполноценными. Если Тристан и Изольда безумеют от какого-нибудь любовного снадобья, они становятся менее интересны; и случается, что полное порабощение любимого существа убивет любовь любящего. Он промахнулся мимо цели: если любимый превратился в автомат, любящий остается в одиночестве. Таким образом, любящий не хочет обладать любимым как обладают какой-нибудь собственностью; он мечтает о совершенно особом виде присвоения. Он хочет обладать свободой именно как свободой.

Но, с другой стороны, он не может удовлетвориться таковой, в общем-то, возвышенной формой свободы, как свободное и добровольное обязательство. Кого устроит любовь, выступающая чистой верностью однажды данной клятве? Кто согласится, чтобы ему сказали: «Я вас люблю, потому что я по своей свободной воле связал себя обязательством любить вас и не хочу изменять своему слову; я вас люблю ради своей верности самому себе»? Поэтому любящий требует клятв — и клятвы его раздражают. Он хочет быть любим свободой — и требует, чтобы эта свобода в качестве свободы уже не была свободной. Он хочет, чтобы свобода Другого сама придала себе образ любви,— причем не просто в начале любовной связи, а в каждый ее момент,— и в то же самое время он хочет, чтобы эта свобода пленилась им, любящим, именно в своем качестве свободы, чтобы она возвращалась к самой себе, как в безумии, как в сновидении, и желала своего плена. И этот план должен быть свободной и вместе замороженной отдачей себя в наши руки. В любви мы не хотим от другого ни детерминизма страстной одержимости, ни недостижимой свободы: мы хотим свободы, которая *играет роль* страстной одержимости и сама захвачена своей ролью. А в отношении себя любящий претендует на роль не *причины* такой радикальной модификации свободы, а уникального и привилегированного повода для нее. В самом деле, стоит ему пожелать быть причиной, как он сразу делает любимого просто вещью среди вещей мира, неким инструментом, поддающимся трансцендированию. Не здесь суть любви. В Любви любящий хочет, напротив, быть «*всем в мире*» для любимого; это значит, что он ставит себя рядом с миром; он сосредоточивает в себе и символизирует весь мир, он есть *это вот*, которое объемлет собою всех других «этих вот», он — *объект* и согласен быть объектом. Но, с другой стороны, он хочет быть объектом, в котором готова потонуть свобода другого; объектом, в котором другой согласен обрести как бы свою вторую данность, свое бытие и смысл своего бытия; предельным объектом трансценденции, объектом, в стремлении к которому трансцендентность Другого трансцендирует все другие объекты, но который сам никоим образом не поддается для нее трансцендированию. И прежде всего любящий хочет, чтобы свобода Другого замкнула сама себя в некоем круге; т. е. чтобы в каждый момент сознательного

принятия любимого в качестве непреодолимого предела своей трансценденции свобода Другого была движима *уже совершившимся* фактом внутреннего принятия. Он хочет, чтобы его избрали в качестве такой цели, которая по сути дела заранее уже избрана. Это позволяет нам окончательно понять, чего, собственно, любящий требует от любимого: он не хочет *действовать* на свободу Другого, а желает быть *априори* объективным пределом этой свободы, то есть такой же изначальной данностью, как и она сама, и с первых же шагов выступать в качестве такого предела, который она должна принять как раз для того, чтобы стать свободной. Тем самым он хочет как бы «склеивания», связывания свободы другого ею же самой: этот встроенный в свободу предел есть по существу *данность*, и само появление этой данности как предела свободы означает, что свобода *приходит к существованию* внутри этой данности, будучи своим собственным запретом на трансцендирование последней. И такой запрет необходим любящему *одновременно* как жизненный факт, то есть как нечто пассивно переживаемое, — одним словом, как непреложное обстоятельство — и вместе с тем как свободно принятое решение. Запрет должен быть свободно принятым решением, потому что неразрывно сливается со становлением свободы, избирающей саму себя в качестве свободы. Но он же должен быть и простой жизненной данностью, потому что должен быть всегда присутствующим императивом, фактом, пронизывающим свободу Другого вплоть до ее сердцевины; и это выражается психологически в требовании, чтобы свободное решение любить меня, заранее принятое любящим, таилось как завораживающая движущая сила *внутри* его сознательной свободной привязанности.

Мы схватываем теперь смысл этого требования: фактичность, призванная стать содержательным пределом для Другого (в моем требовании быть им любимым) и должностная в конечном итоге оказаться *его собственной* фактичностью, — это моя фактичность. Именно в той мере, в какой я являюсь объектом, начинающим существовать в глазах Другого, я должен быть пределом, присутствующим самой его трансцендентности, — так, чтобы Другой, восходя к бытию, придал и мне бытие непревосходимого абсолюта, не в качестве уничтожающего для-себя-бытия, но в качестве бытия-для-другого-посреди-мира. Таким

образом, желание быть любимым равносильно «заражению» другого своей собственной фактичностью; равносильно желанию заставить его постоянно воссоздавать меня как условие его свободы, свободно подчиняющей и обязывающей себя; и в то же время равносильно желанию, чтобы эта свобода дала жизнь факту, а факт возвысился над свободой. Если бы такой результат мог быть достигнут, то я оказался бы прежде всего *обеспечен* со стороны сознания Другого. В самом деле, ведь причина моей тревоги и моего стыда в том, что я воспринимаю и ощущаю себя в своем бытии-для-другого как нечто такое, через что другой всегда может перешагнуть в стремлении к чему-то иному, — как простой объект оценочного суждения, простое средство, простое орудие. Источник моей тревоги в том, что мне приходится хотя и поневоле, но самому взять на себя бытие, навязанное мне другим в его абсолютной свободе: «Одному Богу известно, чем я для него являюсь! Бог знает, что он обо мне думает». Это значит: «Бог знает, что он делает из моего бытия»; и меня преследует это бытие, с которым мне грозит однажды встреча на каком-нибудь перекрестке, которое мне так чуждо и которое, однако, является *моим бытием*, хотя, как я при всем том хорошо понимаю, встретить его, несмотря на все мои усилия, мне никогда не удастся. Но если Другой меня любит, я становлюсь *непревосходимым*, и это значит, что я оказываюсь абсолютной целью; тем самым я спасен от *употребимости*; мое существование посреди мира становится точным соответствием моей собственной трансценденции, потому что моя независимость получает абсолютные гарантии. Объект, каким другой заставляет меня быть, есть теперь объект-трансценденция, абсолютная точка отсчета, вокруг которой группируются как простые *средства* все вещи-орудия мира. Одновременно, будучи абсолютным пределом свободы, т. е. абсолютным источником всех ценностей, я защищен от всякого обесценения: я — абсолютная ценность. И в той мере, в какой я принимаю свое бытие-для-другого, я принимаю себя как такую ценность. Таким образом, хотеть быть любимым — значит хотеть поставить себя вне всякой системы оценок, полагаемой другим как условие любой оценки и как объективное основание всех ценностей. Это требование составляет обычную тему бесед между любящими и тогда, когда, как в «Тесных вратах»⁴, тот, кто хочет быть любимым, отождествляет себя с аскетической мо-

ралью самопреодоления и мечтает стать воплощением идеального предела такого самопреодоления, и тогда, когда, что бывает чаще, любящий требует, чтобы любимый на деле пожертвовал для него традиционной моралью, допытываясь, предаст ли любимый своих друзей ради него, «украдет ли ради него», «убьет ли ради него» и т. д. С такой точки зрения мое бытие неизбежно ускользает от *взгляда* любящего; или, вернее, оно становится объектом взгляда иной структуры: не меня теперь должны рассматривать на фоне мира как «это вот» среди других «этих», а, наоборот, мир должен раскрываться благодаря мне. Ведь в той мере, в какой становление свободы вызывает мир к бытию, я как предельное условие этого становления оказываюсь вместе и условием возникновения мира. Я оказываюсь существом, функция которого — вызвать к существованию леса и воды, города, поля, других людей, чтобы вручить их затем другому, который построит из них мир, точно так же, как в матронимических обществах мать получает титулы и имя не для того, чтобы их сохранить для себя, а для того, чтобы немедленно передать их своим детям. В каком-то смысле, если я хочу быть любимым, то я — объект, по уполномочению которого мир начинает существовать для другого; а в каком-то ином смысле я и есть мир. Вместо того, чтобы быть «этим-вот», рассматриваемым на фоне мира, я становлюсь тем объектом-фоном, в свете которого обнаруживается мир. Мое положение тем самым обеспечивается: взгляд другого не пронзает меня больше насквозь, превращая в конечную вещь; он уже не фиксирует мое существо просто таким, каково оно есть; он уже не может *рассматривать* меня как неприглядного, как низкорослого, как низменного, потому что эти черты с необходимостью представляют собой ограничение факта моего бытия и восприятие моей конечной вещности как именно конечной вещности. Конечно, мои возможности остаются трансцендированными возможностями, «погашенными возможностями»; но зато я обладаю всеми возможностями; я — все погашенные возможности мира; тем самым я перестаю быть существом, которое можно понять исходя из других существ или из моих собственных действий; я требую, чтобы любящий внутренним взором видел во мне такую данность, которая вбирает в себя абсолютно всё и служит исходной точкой для понимания любых существ и любых действий. Можно сказать, немного исказив знаменитую стоическую фор-

мулу, что «любимый способен сделать тройной кульбит»³. Идеал мудреца и идеал того, кто хочет быть любимым, действительно совпадают в том, что тот и другой хотят быть объектом-тотальностью, доступным такой глобальной интуиции, которая воспринимает поступки в мире любимого и в мире мудреца как частичные структуры, подлежащие истолкованию исходя из тотальности. И подобно тому, как мудрость выступает в качестве состояния, достигаемого путем абсолютной метаморфозы, точно так же свобода другого должна абсолютно преобразиться, чтобы я мог достичь статуса любимого.

До сих пор это описание могло бы совпасть со знаменитым гегелевским описанием отношений между господином и рабом. Любящий хочет быть для любимого тем, чем гегелевский господин является для раба. Но здесь аналогия кончается, потому что господин у Гегеля требует свободы раба лишь маргинальным и, так сказать, имплицитным образом, тогда как любящий *в первую очередь* требует от любимого свободного решения. Чтобы другой любил меня, я должен быть свободно избран им в качестве любимого. Мы знаем, что в расхожей терминологии любви к любимому прилагается понятие «избранник». Выбор этот, однако, не должен быть относительным, сделанным применительно к обстоятельствам: любящий расстраивается и ощущает себя неполноценным, когда думает, что любимый избрал его *из числа других*. «Ага, значит, если бы я не приехал в этот город, если бы я не посещал такого-то, ты бы не познакомилась со мной, не любила бы меня?» Эта мысль терзает любящего: его любовь оказывается одной из многих других, ограниченной фактичностью любящего и его собственной фактичностью, случайными обстоятельствами встречи: она становится *любовью в мире*, объектом, предполагающим существование мира и, возможно, в свою очередь существующим для каких-то других объектов. Он требует чего-то совсем иного, выражая, однако, свое требование в неловких формулах, отдающих «вещизмом»; он говорит: «Мы созданы друг для друга», или, может быть, употребляет выражение «родная душа». Тут требуется истолкование: он прекрасно знает, что слова «созданы друг для друга» относятся к изначальному выбору. Этот выбор может исходить от Бога как от существа, обладающего абсолютным выбором; впрочем, Бог обозначает здесь просто предельность абсолютного требования. Ведь любящий по

существо требует одного, — чтобы любимый сделал его предметом своего абсолютного выбора. Это означает, что все бытие-в-мире, принадлежащее любимому, должно быть любящим-бытием. И поскольку другой является основанием моего бытия-объекта, я требую от него, чтобы свободное становление его бытия имело единственной и абсолютной целью его выбор *меня*, то есть чтобы он свободно избрал для себя существование, призванное обосновывать мою объектность и мою фактичность. Тем самым моя фактичность оказывается «спасенной». Она уже не есть та немислимая и непреодолимая данность, какую я был: она — то, для чего другой свободно решает существовать; она — цель, которую он ставит перед собой. Я заразил его своей фактичностью, но поскольку он заразился ею по свободному решению, он возвращает ее мне как принятую и санкционированную: он — ее основание в том смысле, что она — его цель. В свете этой любви я уже иначе воспринимаю свое отчуждение и свою собственную фактичность. Она теперь — в ее бытии-для-другого — уже не факт, а право. Мое существование обеспечено тем, что оно *необходимо*. Это существование, насколько я беру его на себя, становится чистым благодеянием. Я существую потому, что раздариваю себя. Эти вены на моих руках, предмет любви, — они существуют благодаря моей доброте. Как я хорош тем, что у меня есть глаза, волосы, брови и я их неустанно раздариваю в избытке щедрости в ответ на неустанное желание, в которое по своему свободному выбору превращается другой. Тогда как раньше, когда нас еще не любили, нас тревожил этот неоправданный, не знающий себе оправдания протуберанец, каким было наше существование, тогда как раньше мы чувствовали себя «лишними», теперь мы ощущаем, что наше существование принято и безусловно одобрено в своих мельчайших деталях абсолютной свободой, вызванной к жизни этим же моим существованием, — свободой, которая желанна и нашей собственной свободе. Вот источник радости любви, когда она есть: чувство, что наше существование оправдано.

И вместе с тем, если любимый может нас любить, он всецело готов быть присвоенным нашей свободой: ибо то бытие-любимым, которого мы желаем, уже и есть онтологическое доказательство, приложенное к нашему бытию-для-других. Наша объективная сущность предполагает существование *другого*, и наоборот, именно свобода

другого служит обоснованием для нашей сущности. Если бы нам удалось интериоризировать всю эту систему, мы оказались бы обоснованием самих себя.

Такова, стало быть, реальная цель любящего постольку, поскольку его любовь есть предприятие, то есть проецирование самого себя. Такое проецирование неизбежно ведет к конфликту. В само деле, любимый воспринимает любящего как объект среди многих других объектов, то есть видит его на фоне мира, трансцендирует и использует его. Любимый есть *взгляд*. Он вовсе не расположен растрачивать свою трансценденцию на то, чтобы установить крайний предел для своих превосхождений, а свою свободу — чтобы она сама себя взяла в плен. Любимый не склонен желать для себя влюбленности. Любящий должен поэтому соблазнить любимого; и его любовь неотличима от этого предприятия соблазнения. Соблазняя, я никоим образом не пытаюсь раскрыть другому свою субъективность; впрочем, я всё равно смог бы это сделать лишь *глядя* на другого, но этим взглядом я уничтожил бы его субъективность, тогда как именно ее-то я и хочу ассимилировать. Соблазнять — значит взять на себя полностью и как неизбежный риск бремя своей объектности для другого; значит подставить себя под взгляд другого и дать ему разглядывать себя; значит подвергнуться опасности *быть увиденным*, без чего я не могу получить точку опоры для присвоения себе другого исходя из моей объектности и посредством ее. Я отказываюсь покидать сферу, в которой переживаю свою объектность; именно изнутри этой сферы я намерен теперь вступить в борьбу, сделав себя *чарующим объектом*. Во второй части книги⁶ мы определили очарованность как *состояние*: это есть, говорили мы, нететическое сознание того, что я — ничто в присутствии бытия. Соблазнение имеет целью вызвать в другом сознание своего ничтожества перед лицом соблазнительного объекта. Соблазняя, я намерен выступить в качестве полноты бытия и заставить *признать себя таковым*. Для этого я делаю себя значущим объектом. Мои действия призваны *указывать* в двух направлениях. С одной стороны, в направлении того, что ошибочно называют субъективностью и что есть скорее глубина объективного и сокровенного бытия; поступок совершается не только ради него самого, нет, он указывает на бесконечный и сплоченный ряд других реальных или возможных поступков, которые в совокупности я преподношу как содержание

моего объективного и невидимого существа. Таким путем я пытаюсь манипулировать трансцендирующей меня трансцендентностью, отсылая ее к бесконечности моих «погашенных возможностей» именно для того, чтобы показать себя непревосходимым в том смысле, в каком непревосходима лишь бесконечность. С другой стороны, каждый из моих поступков призван указать на максимальную толщу «возможного мира» и должен представить меня связанным с наиболее обширными сферами этого мира независимо от того, *дарю* ли я мир любимому и пытаюсь выступить в качестве необходимого посредника между ним и миром или просто манифестирую своими действиями свою бесконечно разнообразную власть над миром (деньги, влияние, связи и т. д.). В первом случае я пытаюсь выступить в качестве бесконечной глубины, во втором — идентифицировать себя с миром. Такими разнообразными путями я *предлагаю* себя как непревосходимую величину. Это мое предложение не стоит на собственных ногах, оно обязательно требует вклада со стороны другого, оно не может приобрести значимость факта без согласия свободы другого, которая должна сама пленить себя, признав себя как бы ничем перед лицом полноты моего абсолютного бытия.

Нам поставят на вид, что эти разнообразные попытки самовыражения *предполагают* язык. Мы не будем возражать, мы скажем лучше: они *суть* язык или, если хотите, фундаментальный модус языка. Ибо если существуют психологические и исторические проблемы, касающиеся существования, усвоения или применения *того или иного* частичного языка, то не существует никакой особой проблемы касательно того, что называют изобретением языка. Язык не есть феномен, добавленный к бытию-для-другого; он и *есть* изначально бытие-для-другого, то есть тот факт, что некоторая субъективность воспринимается в качестве объекта для другой. Язык ни в коем случае не смог бы быть «изобретен» в универсуме чистых объектов, поскольку он изначально предполагает отношение к другому субъекту; а в интересубъективности бытия-для-другого нет никакой надобности его изобретать, потому что он уже дан в факте признания Другого. В силу одного лишь того факта, что, как бы я ни поступал, мои свободно задуманные и исполненные действия, мои проекты в направлении моих возможностей имеют вовне меня смысл, который ускользает от меня и который я восприни-

маю как внеположную мне данность, — я *есмы* язык. Именно в этом смысле — и только в этом смысле — Хайдеггер прав, заявляя, что я *есмы* то, что я говорю *. По существу этот язык не есть инстинкт уже сложившегося человеческого индивида, он не есть и изобретение нашей субъективности; но не следует его сводить и к чистому «бытию-вовне-себя», присущему «вот-бытию». Язык составляет часть *человеческой природы*, он есть первоначально проба того, что то или иное для-себя может сделать из своего бытия-для-другого, а затем — выход за пределы этой пробы с использованием его для осуществления моих возможностей, которые суть мои возможности, то есть для осуществления моих возможностей быть тем или иным для других. Он не отличается поэтому от признания мною существования других. Возникновение передо мною другого в качестве направленного на меня взгляда вызывает к жизни язык как условие моего бытия. Этот примитивный язык — не обязательно соблазнение, мы рассмотрим и другие его формы; впрочем, мы уже отмечали, что не существует никакой изначальной позиции перед лицом другого и что все позиции поочередно сменяют друг друга, причем каждая имплицитно другую. Но и наоборот, соблазнение не предполагает никакой заранее существующей формы языка: оно все целиком есть воплощение языка; это значит, что язык может обнаружить себя вполне и сразу через соблазнение как первичный способ самовыражения. Само собой разумеется, что под языком мы понимаем всякий феномен выражения, а не только членораздельное слово, которое есть уже производный и вторичный способ выражения, чье становление может составить объект исторического исследования. В частности, при соблазнении язык имеет целью не *дать знать*, а заставить ощутить.

Однако в этой первой попытке нащупать чарующий язык я продвигаюсь вслепую, поскольку руководствуюсь лишь абстрактной и пустой формой моей объективности-для-другого. Я не могу даже представить себе, какой эффект будут иметь мои жесты и мои позы, ведь каждый раз их будет воспринимать и обосновывать свобода, трансцендирующая их, и они смогут иметь значение лишь

* Формула принадлежит А. де Велану. W a e h l e n s A. de (Philosophie de Martin Heidegger. Louvain, 1942, p. 99). Ср. также цитируемый им текст Хайдеггера: «Это порождение обозначает здесь не косвенное и побочное выражение человеческого бытия, но оно составляет само вот-бытие человека» («Гельдерлин и существо поэзии»).

в случае, если эта свобода придаст им таковое. «Смысл» моих выражений всегда ускользает от меня; я никогда не знаю точно, обозначаю ли я то самое, что хочу обозначить, или даже обозначаю ли что-либо вообще; в данной конкретной ситуации мне понадобилось бы умение читать мысли другого, что в принципе невозможно. А поскольку я не знаю, что же я в действительности выражаю другому, я строю свою речь как незавершенный феномен, ускользающий от меня. В момент выражения я могу лишь догадываться о смысле того, что я выражаю, то есть, в конечном счете, о смысле того, чем я являюсь, потому что в рассматриваемой нами перспективе выражать и быть — одно и то же. Другой всегда передо мною, он присутствует и переживается мною как инстанция, придающая смысл моей речи. Каждое выражение, каждый жест, каждое слово есть с моей стороны конкретное переживание отчуждающей реальности другого. Не только психопат может сказать, как, например, в случае психозов влияния, «у меня крадут мои мысли». Нет, самый факт выражения есть кража мысли, поскольку мысль нуждается в помощи отчуждающей свободы, чтобы конституироваться как объект. Вот почему первичный аспект языка, поскольку я пользуюсь им, обращаясь к другому, есть *священное*. В самом деле, священный объект есть объект мира, указывающий на трансценденцию за пределы мира. Язык обнаруживает для меня свободу того, кто молчаливо слушает меня, то есть его трансценденцию.

Но в то же самое время я остаюсь для другого значащим объектом — каким я всегда и был. Для меня нет никакого способа, оставаясь при своей объектности, дать другому знать о моей трансценденции. Позы, выражения и слова всегда указывают другому лишь на другие позы, другие выражения, другие слова. Таким образом, язык остается для другого просто неким свойством, присущим магическому объекту, и самим этим магическим объектом: он есть некое действие на расстоянии, эффект которого точно известен другому. Таким образом, слово *священно*, когда использую его я, и *магично*, когда его слышит другой. Таким образом, мой язык известен мне не в большей степени, чем мое тело, — как его видит другой. Я не могу ни услышать своей речи, ни увидеть своей улыбки. Проблема языка в точности параллельна проблеме тела, и описания, пригодные в одном случае, годятся и в другом.

Между тем, очарование, даже если ему случится вы-

звать в другом зачарованность, само по себе вовсе не обязательно вызовет любовь. Оратор, актер, эквилибрист может зачаровать — но это не значит, что мы его любим. Конечно, мы не можем оторвать от него глаз; но он пока еще всего лишь выделяется на фоне мира, и очарование пока еще не делает чарующий объект последней целью трансценденции; как раз наоборот, оно и *есть* трансценденция. Когда же любимый в свою очередь станет любящим?

Ответ прост: когда он построит проект быть любимым. Сам по себе другой-объект никогда не имеет достаточно силы, чтобы вызвать любовь к себе. Если любовь имеет идеалом присвоение другого в качестве другого, то есть в качестве глядящей на меня субъективности, то этот идеал станет моим проектом лишь на почве моей встречи с другим-субъектом, не с другим-объектом. Само по себе очарование способно придать другому-объекту, пытающемуся соблазнить меня, лишь характер *драгоценного* объекта, которым хорошо бы обладать; возможно, она даже заставит меня пойти на крупный риск ради его завоевания; но это желание присвоить один объект среди объектов мира никак не спутаешь с любовью. Любовь способна поэтому родиться в любимом лишь из переживаемого им опыта отчуждения и из его бегства к другому. Но опять-таки любимый, если он находится в таком положении, превратится в любящего лишь если предпримет быть любимым, то есть если то, чем он хочет завладеть, будет не телом, но субъективностью другого как таковой. В самом деле, единственное средство, которое он может себе представить для осуществления такого присвоения, — это заставить себя любить. Мы видим, таким образом, что моя любовь есть по своему существу мой проект сделать так, чтобы меня любили. Отсюда — новое противоречие и новый конфликт: каждый из любящих — в полной мере пленник другого, поскольку захвачен желанием заставить его любить себя, отвергая всех прочих; но в то же время каждый требует от другого любви, которая никоим образом не сводится к «проекту быть любимым». Он требует, по существу, чтобы другой, не стремясь в первую очередь к тому, чтобы его полюбили, каким-то внутренним зрением, в созерцательной и вместе аффективной интуиции увидел в своем любимом объективный предел своей свободы, непреложное и предопределенное основание своей трансценденции, совокупность бытия и верховную ценность. Лю-

бовь, ожидаемая от другого, не должна ничего *требовать*: она — чистая преданность без взаимности. Но как раз такая любовь не может существовать иначе, как в виде потребности любящего; и если любящий пленен, то чем-то совсем другим: он в плену у своей собственной потребности — в той мере, в какой любовь есть потребность быть любимым; он — свобода, которая хочет телесно воплотиться и нуждается в чем-то вне себя самой; то есть он — свобода, разыгрывающая бегство к другому, свобода, которая именно в качестве свободы настаивает на собственном отчуждении. Свобода любящего в самом его усилии заставить другого любить себя в качестве объекта самоотчуждается, уходит в тело-для-других, то есть выходит к существованию в аспекте бегства к другому; она постоянно отказывается выступить в качестве чистой самости, потому что такое самоутверждение в качестве самого-себя повлекло бы за собою исчезновение другого как взгляда и возникновение другого-объекта, то есть сложилось бы положение вещей, при котором подрывается самая возможность быть любимым, ибо другой редуцируется до своего объектного измерения. Этот отказ делает свободу зависимой от другого, и другой в качестве субъективности становится непревосходимым пределом свободы для-себя-бытия, верховной и конечной целью, поскольку он хранит ключ от бытия любящего. Мы возвращаемся здесь к идеалу любовного предприятия: к отчужденной свободе. Только отчуждает свою свободу вовсе не любимый, а тот, кто хочет быть любимым, и ровно в той мере, в какой хочет быть любимым. Моя свобода отчуждает саму себя в присутствии чистой субъективности другого, на которой как на своем основании стоит моя объективность; последняя никак не могла бы прийти к самоотчуждению перед лицом другого-объекта. Аналогичное самоотчуждение любимого, мечта любящего, оказалось бы противоречием в себе, потому что любимый может стать основанием бытия любящего, которое объективировало само себя, лишь принципиально трансцендируя его в направлении других объектов мира; ясно, что эта трансценденция не может конституировать объект, за пределы которого она стремится, одновременно как трансцендируемый объект и как предельный объект всякой трансценденции. Скажем, в любящей паре каждый хочет быть объектом, ради которого свобода другого отчуждает саму себя в изначальной интуиции; но эта интуиция, которую можно

было бы назвать любовью в собственном смысле слова, есть неизбежно противоречивый идеал для-себя-бытия; так что каждый отчужден лишь ровно в той мере, в какой он требует отчуждения другого. Каждый хочет, чтобы другой его любил, не отдавая себе отчета в том, что любить — значит хотеть быть любимым и что тем самым, желая, чтобы другой меня любил, я хочу лишь, чтобы другой хотел заставить меня любить его. Таким образом, любовные отношения представляют собой систему неопределенных отсылок, подобную чистому «отраженному-отражению» сознания, под идеальным знаком любви как *ценности*, то есть систему такого слияния сознаний, при котором каждое из них должно каким-то образом сохранять свою инаковость, чтобы быть основанием для другого. Суть в том, что сознания разделены непреодолимым «ничто», — непреодолимым потому, что оно есть одновременно и внутреннее отрицание одного сознания другим, и фактическое ничто в промежутке между двумя внутренними отрицаниями. Любовь есть противоречивое усилие преодоления фактического отрицания с сохранением внутреннего отрицания. Я требую, чтобы другой меня любил, и ввожу в действие все, что могу, для осуществления своего проекта; но если другой меня любит, он подсекает в корне мои ожидания самую своей любовью: я-то ожидал, что он подведет основание под мое бытие, сделав меня привилегированным объектом и сохраняя себя как чистую субъективность перед лицом меня; поскольку же он меня любит, он воспринимает во мне субъекта и погружается в свою объективность перед лицом моей субъективности. Проблема моего бытия-для-других остается поэтому нерешенной, любящие остаются существовать каждый для себя в своей тотальной субъективности; ничто не приходит к ним на выручку, ничто не избавляет их от обязанности поддерживать свое для-себя-бытие; ничто не снимает их случайности и не спасает их от фактичности. Правда, каждый достиг по крайней мере того, что уже не чувствует для себя угрозу со стороны свободы другого, — но все вышло не так, как он думал: он вне угрозы вовсе не потому, что другой сделал его предельным объектом своей трансценденции, а потому, что другой воспринимает его как субъективность и не желает воспринимать иначе. Да притом и это малое приобретение постоянно оказывается под ударом: во-первых, в любой момент каждое из сознаний может избавиться от своих цепей и внезапно взгля-

нуть на другого как на *объект*. Тогда чары рушатся, другой становится средством среди прочих средств; он теперь, конечно, объект для другого, чем он и хотел быть, но объект-орудие, объект постоянно трансцендируемый; иллюзия, игра зеркальных отражений, составляющая конкретную реальность любви, тотчас рассеивается. Во-вторых, в любви каждое сознание пытается *укрыться* в свободе другого, вручив ему свое бытие-для-других. Этим предполагается, что другой находится за пределами мира в качестве чистой субъективности, в качестве абсолюта, благодаря которому мир восходит к бытию. Однако стоит лишь кому-то третьему *взглянуть* на обоих любящих, как каждый из них начинает ощущать не только самого себя, но и другого объектом. Другой тем самым перестает быть для меня абсолютной трансценденцией, полагающей основание моему бытию, и оказывается трансцендированной трансценденцией,— трансцендированной не мною, а кем-то другим; и мое изначальное отношение к нему, то есть отношение меня, любимого существа, к любящему, застывает «погашенной возможностью». Это уже не переживаемое на опыте отношение предельного объекта всякой трансценденции к обосновывающей его свободе; это уже любовь-объект, вещь, полностью отчужденная по отношению к третьему лицу. Здесь настоящая причина того, почему любящие хотят остаться наедине. Появление кого-то третьего, кем бы он ни был, разрушает их любовь. Впрочем, фактическое уединение (мы одни в моей комнате) никоим образом не есть уединение *юридическое*. В самом деле, даже если нас никто не видит, мы существуем для *всех* сознаний и сами сознаем, что существуем для всех сознаний; получается, что любовь как фундаментальный модус бытия-для-других носит в своем бытии-для-других зародыш своего разрушения. Мы только что обрисовали троякую разрушимость любви: во-первых, она по своему существу есть обман и система бесконечных отсылок, потому что любить — значит хотеть, чтобы меня любили, то есть хотеть, чтобы другой хотел, чтобы я его любил. И доонтологическое понимание этого обмана присутствует в самом любовном порыве; отсюда идет вечная неудовлетворенность любящего. Ее причина не та, о которой слишком часто говорят, не недостойнство любимого существа, а имплицитное понимание, что любовное прозрение в меня, любящего, обосновывающее меня в моей объектности, есть недостижимый идеал. Чем больше меня

любят, тем вернее я утрачиваю свое *бытие*, тем неотвратимее возвращаюсь к существованию на свой страх и риск, к своей собственной способности обосновать свое бытие. Во-вторых, пробуждение другого всегда возможно, он в любой момент может сделать меня в своих глазах объектом: отсюда вечная необеспеченность любящего. В-третьих, любовь есть абсолют, постоянно превращаемый самим фактом существования других в нечто относительное. Нужно было бы остаться во всем мире только мне наедине с любимым, чтобы любовь сохранила свой характер абсолютной точки отсчета. Отсюда постоянный стыд (или гордость — что в данном случае одно и то же) любящего.

Итак, напрасны мои попытки спрятаться в своей объектности: моя страсть мне ничуть не поможет; другой отсылает меня — либо сам, либо через других — обратно к моей неоправданной субъективности. Констатация этого способна спровоцировать полное отчаяние и с ним новую попытку осуществить ассимиляцию другого и меня самого. Идеалом теперь будет нечто противоположное тому, что мы описали выше: вместо того, чтобы проектировать поглощение другого с сохранением за ним его инаковости, я буду проектировать теперь свое собственное поглощение другим, чтобы спрятаться в его субъективности, отделившись от своей собственной. Такое предприятие выразится в конкретном плане в виде *мазохистской* позиции: коль скоро другой — основание моего бытия-для-других, то, вручив другому заботу об обосновании моего существования, я стану просто неким бытием-в-себе, опирающимся на его свободное бытие. В данном случае моя собственная субъективность оказывается препятствием для того, чтобы другой изначальным актом положил основание моему бытию; эту-то субъективность я и должен прежде всего подвергнуть отрицанию *решением моей собственной свободной воли*. Я стараюсь поэтому полностью связать себя своим бытием в качестве объекта, я отказываюсь быть чем бы то ни было, кроме как объектом, я отдаю свою самость другому; и, поскольку я воспринимаю свое объектное бытие со стыдом, я хочу стыдиться и люблю свой стыд как глубинный знак моей объективности; поскольку же другой завладевает мною как объектом через свое *актуальное желание*, я хочу быть желанным, я стыдливо делаю себя объектом желания. Эта позиция была бы очень похожа на любовь, если бы вместо попыток стать для

другого предельным объектом его трансценденции я не силился, наоборот, вызвать к себе отношение как к объекту среди прочих объектов, как к подручному инструменту; в самом деле, тут подлежит отрицанию *моя*, а не его трансценденция. Я уже не строю теперь проектов пленения его свободы; напротив, я хочу, чтобы эта свобода *была* и хотела быть абсолютно свободной. Так что чем определеннее будет мое ощущение, что через меня перешагивают в стремлении к другим целям, тем больше я буду наслаждаться отречением от собственной трансценденции. В пределе я проектирую быть исключительно только *объектом*, то есть в радикальном смысле *бытием-в-себе*. Но поскольку свобода, поглощающая мою свободу, становится основанием этого моего бытия-в-себе, постольку мое бытие вновь оказывается основанием самого себя. Мазохизм, как и садизм, — это признание виновности. В самом деле, я виновен уже в силу того простого факта, что я — объект. Я виновен перед самим собой, потому что примирился со своим абсолютным отчуждением, виновен перед другими, потому что подаю им повод оказаться виновными в случае, если они совершенно пренебрегут моей свободой как таковой. Мазохизм — это попытка не очаровать другого моим объективным содержанием, а очаровать меня же самого моей собственной объективностью для-других, то есть заставить других сделать из меня объект настолько, чтобы перед лицом того в-себе-бытия, каким я выступаю в глазах других, я нететически воспринимал свою субъективность как *ничто*. Мазохизм можно охарактеризовать как род головокружения — головокружения не перед каменным обрывом, а перед пропастью чужой субъективности.

Однако мазохизм как таковой оборачивается и не может не обернуться неудачей: в самом деле, чтобы очаровать самого себя моей объективной самостью, я должен был бы уметь интуитивно воспринимать эту объективную самость такой, какова она *для другого*, что в принципе невозможно. Моя отчужденная самость остается в принципе неуловимой, так что я не могу даже начать очаровывать себя ею. Мазохист напрасно ползает на коленях, показывает себя в смешных позах, заставляет использовать себя как простой недушевленный инструмент: ведь это только для *другого* он неприличен или просто пассивен, только для другого он *подвержен* этим состояниям; для себя самого он навсегда обречен *в них входить*, навязывать

их себе. Лишь в силу своей трансцендентности он способен распорядиться собою как трансцендируемым существом; и чем настойчивее будут его попытки вжиться в свою объективность, тем глубже он будет тонуть в сознании своей субъективности, вплоть до мучительной тревоги. В частности, мазохист, платящий женщине, чтобы она хлестала его плетью, по сути дела использует ее как орудие и тем самым встает в положение трансценденции по отношению к ней. Получается, что мазохист все-таки третирует другого как объект и трансцендирует его в направлении своей собственной объективности. Здесь можно вспомнить, например, о терзаниях Захера Мазоха, который, чтобы заставить презирать, оскорблять, унижать себя, был вынужден манипулировать страстной любовью, которую питали к нему женщины, то есть воздействовать на них как раз с той стороны, с какой они ощущали себя объектом для него. Так что объективность мазохиста в любом случае ускользает от него, и может даже случиться, да всего чаще и случается так, что, пытаясь фиксировать себя в своей объективности, он сталкивается с объективностью другого, что против его воли высвобождает его субъективность. Мазохизм есть поэтому в принципе неудача. Мы не увидим здесь ничего удивительного, если подумаем о том, что мазохизм — «грех» и что грех есть в принципе влюбленность в неудачу. Впрочем, перед нами здесь не стоит задача описания исходных структур греха. Достаточно сказать, что мазохизм есть постоянное усилие, имеющее целью уничтожение субъективности субъекта путем вручения ее другому, и что это усилие сопровождается изматывающим и сладостным сознанием провала, так что субъект в конечном счете начинает стремиться к этому провалу как к своей главной цели *.

* Мазохизм, как он описан здесь, представляет собой по крайней мере одну из форм эксгибиционизма, который следует относить к числу мазохистских установок. Таков эксгибиционизм Руссо, показывающего прачкам «не неприличный объект, но смехотворный объект» (см. «Исповедь», гл. III).

Краткий очерк о существовании и существующем

СУЩЕСТВУЮЩЕЕ

Субъект (suppositum)

Я говорил (в предыдущем разделе второй главы книги, не включенной в данный сборник.— *Прим. ред.*) об экзистенциальном — практически-экзистенциальном — характере суждения совести, истинность которого измеряется верно ориентированным волевым динамизмом субъекта. Теперь дадим некоторые разъяснения, касающиеся отличительных моментов самого понятия «субъект» и того места, которое оно занимает в целостном видении философии томизма. В силу именно экзистенциализма (экзистенциалистского интеллектуализма) этой философии понятие «субъект» играет в ней важнейшую роль, и мы можем даже сказать, что *субъекты* занимают все пространство томистского универсума, в том смысле, что для томизма существуют только субъекты с присущими им чертами, исходящим из них действием и теми отношениями, которые устанавливаются между ними; только индивидуальные субъекты осуществляют акт «существования».

То, что мы называем «*субъектом*» Фома Аквинский называл *suppositum*. Сущность есть то, что представляет из себя вещь; основание есть то, что обладает сущностью, то, что осуществляет существование и действие,— *actiones sunt suppositorum* (действия суть свойства субъектов.— *Прим. перев.*), то, что бытийствует. Здесь мы имеем дело с метафизическим понятием, доводящим до мигрени

Данная статья и следующая за ней представляют собой третью и пятую главы книги Ж. Маритена «Краткий очерк о существовании и существующем» (см.: Maritain J. Court traité de l'existence et de l'existant. 2^e édition. Paris, 1964. p. 101—138).

стольких исследователей и озадачивающим всех, кто не понял подлинного — экзистенциального — основания томистской метафизики: понятия *бытийствования* *.

Мы должны говорить об этом понятии бытийствования с огромным уважением не только благодаря его трансцендентному употреблению в теологии, но и потому, что в рамках самой философии оно характеризует высшее напряжение сформулированной мысли, пытающейся интеллектуально «схватить» нечто ускользающее от мира понятий или идей разума, — типичную реальность субъекта. Экзистенциальный субъект сродни акту существования в том, что оба они превосходят понятие или идею в качестве границы первой операции духа, простого восприятия. Я попытался показать в предыдущей части, как интеллект, поскольку он охватывает себя, фиксирует в идее, первой из своих идей, именно акт существования, составляющий интеллигибельное или сверхинтеллигибельное содержание, присущее суждению, а не простому восприятию. Теперь же мы обращаемся не к акту существования, а к тому, кто осуществляет этот акт. Подобно тому как в языке нет ничего более привычного, чем слово «бытие» — и это составляет величайшую тайну философии, — нет ничего более обычного, нежели понятие «субъект», которому во всех наших суждениях мы приписываем предикат. И когда мы предпринимаем метафизический анализ реальности этого субъекта, этой индивидуальной вещи, которая содержится в существовании, этой в высшей степени конкретной реальности, и стараемся отдать должное ее несводимой оригинальности, мы должны обратиться к наиболее абстрактным и разработанным понятиям нашей лексики. Насколько же вызывает удивление тот факт, что умы, которые стремятся к легкому решению проблем, принимают за пустые схоластические тонкости и китайские загадки пояснения, с помощью которых Казтан и Фома Аквинский демонстрируют нам отличие бытийствования как от сущности, так и от существования и описывают его в качестве субстанциального модуса. Я согласен, что стиль их рассуждений кажется уводящим нас очень далеко от опыта, на «третье небо абстракции». И тем не менее

* Под бытийствованием (subsistence) Маритен понимает в данном случае субстанциальный модус, характеризующий конкретное единство сущности и существования в сотворенных богом образованиях материального мира. — *Прим. перев.*

в действительности их цель состояла в том, чтобы выработать *объективное понятие субъекта* или основания, объективно выявить — онтологическим анализом структуры реальности — те свойства, благодаря которым субъект является субъектом, а не объектом и трансцендирует или скорее превосходит по глубине весь универсум объектов.

Когда они объясняют нам, что сущность или природа не может существовать вне ума как объект мысли и тем не менее индивидуальная природа существует и, следовательно, чтобы существовать, она должна быть чем-то иным, нежели объект мысли, она должна нести в себе некую высшую законченность, ничего не добавляющую к линии сущности (и соответственно ничем новым, что ее характеризует, не обогащающую наше понимание), но *ограничивающую* ее самой этой линией, которая ее очерчивает или дает ей место, конституирует ее в качестве «в себе» или в качестве некоего внутреннего по отношению к существованию, с тем чтобы она могла сделать своим этот акт существования, для которого она сотворена и который превосходит ее ¹; когда они объясняют нам таким образом то, в силу чего в плане реальности *quod* (то, что подлежит рассмотрению), существующее и действующее, есть нечто отличное от *quid* (сущности), которую мы воспринимаем, они тем самым характеризуют экзистенциальный характер метафизики, разрушают платоновский мир чистых объектов, обосновывают переход в мир субъектов или оснований, спасают для метафизического интеллекта ценность и реальность субъектов.

Бог не творит сущностей; не придает им окончательного вида бытия, чтобы затем заставить их существовать. Бог творит существующие субъекты или основания, бытийствующие в своей индивидуальной природе, которая их конституирует, и получающие из творческого источника свою природу, а также собственное бытийствование, существование и активность. Каждый из этих субъектов обладает сущностью и выражает себя в действии, каждый из них в реальности своего индивидуального существования представляет для нас неисчерпаемый источник знания. Мы никогда не узнаем всего про мельчайшую травинку или рябь в стремительном потоке. В мире существования есть лишь субъекты или основания и то, что приходит от них в бытие. Вот почему этот мир есть природа и приключения, мир, в котором происходят случайные и внезапные

события и в котором поток событий гибок и изменчив, в то время как законы сущностного порядка необходимы. Мы познаем субъекты, и мы никогда до конца их не познаем. Мы не познаем их в качестве субъектов, мы их познаем только объективируя, занимая по отношению к ним объективную позицию, превращая их в объекты, поскольку объекты есть не что иное, как нечто в субъекте, переведенном в состояние нематериального существования интеллектуальным актом. Мы познаем субъекты не как субъекты, а как объекты, следовательно, только в том или ином аспекте или скорее интеллектуальном *приближении* и интеллектуальной перспективе, в которых они представлены разуму и которые мы никогда до конца не раскроем в них.

В движении по лестнице бытия к более высоким его ступеням мы имеем дело с субъектами существования, с основаниями, все более и более богатыми в своей внутренней сложности, чья индивидуальность все более и более концентрирована и интегрирована, чье действие демонстрирует все более и более совершенную спонтанность: от простой транзитивной активности неодушевленных тел к скрыто имманентной активности растительной жизни, к явно имманентной чувственной жизни и совершенно имманентной жизни интеллекта². На этой последней ступени преодолевается порог свободы выбора и одновременно порог собственно независимости (при всем его несовершенстве) и личности: с появлением человека свобода спонтанности становится свободой автономии, *suppositum* становится *persona* — целым, которое бытийствует и существует в силу самого бытия и существования души, само дает себе цели, является самостоятельным универсумом, микрокосмом, который, несмотря на постоянную угрозу своему существованию в глубинах материального универсума, тем не менее обладает большей онтологической плотностью, нежели весь этот универсум. Только личность свободна, только у нее одной есть в полном смысле слова внутренний мир и субъективность, поскольку она движется и развивается в себе. Личность, по словам Фомы Аквинского, наиболее благородна и наиболее возвышенна среди всей природы.

Субъективность как субъективность

Благодаря чувственности и опыту, науке и философии каждый из нас таким образом, как я уже сказал, познает в качестве объектов мир субъектов, оснований и личностей, в котором он пребывает. Парадоксом сознания и личности является то, что каждый из нас находится как раз *посреди* этого мира, каждый является центром бесконечности. И этот привилегированный субъект, мыслящее «Я» является самому себе не как объект, а как субъект; среди всех субъектов, известных ему как объекты, он единственный выступает субъектом как таковым. Перед нами, таким образом, — субъективность как субъективность.

Я знаю себя в качестве субъекта благодаря сознанию и рефлексии, но моя субстанция сокрыта от меня. Фома Аквинский объясняет, что в спонтанной рефлексии, являющейся преимуществом интеллектуальной жизни, каждый из нас знает (не научным знанием, но экспериментальным и непередаваемым), что его душа существует, познает единичное существование этой субъективности, которая ощущает, страдает, любит и мыслит. И когда в человеке пробуждается интерес к интуиции бытия, у него в то же самое время пробуждается интерес к интуиции субъективности; он улавливает никогда не угасающим озарением тот факт, *что он есть «Я»*, как сказал Жан-Поль Сартр. И сила подобного ощущения может быть столь велика, что поведет его к этой героической аскезе пустоты и уничтожения, благодаря которой экстатически достигается субстанциальное существование «Я» и ощущение присутствия необъятности божественного «Я» в одно и то же время, что, на мой взгляд, характерно для природного мистицизма Индии³.

Но интуиция субъективности — это интуиция экзистенциальная, которая не открывает никакой сущности. *То, что мы из себя представляем*, известно нам через наши явления, наши действия и поток сознания. Чем более мы осваиваемся с внутренней жизнью, чем лучше распознаем удивительную и текучую множественность, которая нам таким образом открывается, тем более мы чувствуем, что остаемся в состоянии незнания сущности нашего «Я». Субъективность как субъективность неконцептуализируема, она являет собою непознаваемую пропасть, недоступную идее, понятию или образу, любому типу науки, интроспекции, психологии или философии. Да и как может быть

иначе, учитывая, что любая реальность, познанная с помощью понятий, идей или образов, постигается в качестве объекта, а не субъекта? Субъективность как таковая ускользает, по сути, из области того, что мы знаем о самих себе через идеи.

Тем не менее она в некотором смысле познается или, вернее, познается некоторыми способами, которые я хотел бы вкратце перечислить. Сначала и прежде всего субъективность познаваема или, скорее, ощущаема благодаря бесформенному и рассеянному знанию, которое по отношению к рефлексивному сознанию мы можем назвать бессознательным или предсознательным знанием. Это знание принадлежит сфере «сопутствующего», или спонтанного, сознания, которое, не побуждая ясного акта мысли, охватывает на деле *in actu exegcito* (в завершённом акте действия) наш внутренний мир в той мере, в какой он включен в жизненную активность наших духовных способностей⁴. Даже для наиболее поверхностных людей справедливо, что, начиная с момента, когда они произносят «Я», все развертывание их состояний сознания и действий, их мечты, воспоминания и поступки поддерживаются открытым невыразимым знанием, экзистенциальным и жизненным знанием тотальности, имманентной каждой из ее частей, и погружены — это не требует от них своего осознания — в рассеянное сияние, уникальную свежесть, материнскую сопричастность, исходящую из субъективности. Субъективность непознаваема; она ощущается как благотворная и всеохватывающая ночь.

Во-вторых, существует знание субъективности как таковой — конечно же, несовершенное и фрагментарное, но в этом случае оформленное и актуально данное разуму, — которое исходит из того, что Фома Аквинский называет склонностью, симпатией или сопричастностью, противоположными познавательной деятельностью. Оно является нам в трех специфических различных формах: практическим знанием, судящим о явлениях морали и самом субъекте через внутреннюю склонность, о чем я говорил раньше в связи с моральным сознанием и благоразумием; поэтическим познанием, в котором предметы мира и субъективность познаются совместно в творческой интуиции-эмоции и выявляются и выражаются нераздельно не в слове или понятии, а в созданном произведении⁵; мистическим познанием, ориентированным не на субъекта, а на божественное, которое не находит выхода в каком-либо выраже-

нии, но в котором Бог познаваем через единение и сопричастность в любви, а сама любовь, ставшая формальным средством познания божественного «Я», одновременно делает человеческое «Я» прозрачным в его духовных глубинах: дайте мистику минуту саморефлексии, и святая Тереза и Иоанн Креста покажут нам, в какой степени божественный свет наделяет их прозрачным и неисчерпаемым знанием собственной субъективности.

Но ни один из этих случаев познания субъективности как субъективности; каким бы реальным он ни был, не есть знание посредством познания, то есть посредством концептуальной объективации.

Ни в одном из приведенных случаев мы не имеем дела с философским познанием; мы впадем в противоречие, если попытаемся создать на этом материале философию, поскольку каждая философия — нравится нам это или нет — оперирует понятиями. Это первый принципиально важный момент, привлекающий наше внимание при рассмотрении субъективности как субъективности. Он определяет границу, отделяющую мир философии от мира религии; именно это глубоко чувствовал Кьеркегор, полемизируя с Гегелем. Непреодолимое препятствие, на которое наталкивается философия, состоит в том, что она, конечно, познает субъекты, но она объясняет их как объекты, всецело вписываясь в отношение интеллекта к объекту, в то время как религия входит в отношение субъекта к субъекту. Вот почему каждая философская религия или каждая философия, которая, подобно гегелевской, претендует на поглощение и интеграцию религии, в конечном счете представляет собой мистификацию.

Когда философия, исходящая из бытия вещей, постигла Бога как причину бытия, она благодаря ананозическому знанию⁶ сделала своим объектом божественное «Я», выражая его в понятиях, которые не ограничивают данную в них высшую реальность, а, напротив, ведут ее к бесконечному. Но одновременно она знает или должна знать, что объективируемая ею таким образом загадочно и как бы в зеркале реальность есть реальность трансцендентного «Я», непроницаемого в его бытии и благодати, свободе и славе, которому все другие мыслящие «Я», познающие его, сразу же должны отдать первый долг повиновения и восхищения. Святой апостол Павел порицал языческую мудрость за непризнание этой божественной славы, хотя она и знала ее. Но в действительности знать ее уже озна-

чает восхищаться. Одно дело знать Бога как трансцендентное и суверенное «Я», нечто совсем другое — самому со всем содержимым (своим существованием, плотью и кровью) войти в живую связь, в которой сотворенная субъективность сталкивается лицом к лицу с трансцендентной субъективностью и, трепеща и любя, ищет в ней спасения. Этим занимается религия.

Религия по существу является тем, чем никакая философия быть не может: отношение личности к личности со всем заключенным в нем риском, тайной, страхом, доверием, восхищением и томлением. И само это отношение субъекта к субъекту⁷ требует, чтобы в знании о несотворенной субъективности, которым обладает субъективность сотворенная, последняя сохраняла бы нечто от нее *как субъективности* или тайны личностной жизни. Отсюда следует, что всякое религиозное познание содержит в себе элемент откровения; поэтому в истинной вере именно первая Истина, воплощенная в личности, открывает человеку тайну божественной субъективности: *unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit*⁸. Это знание еще дано «загадочно и как бы в зеркале», и здесь божественная субъективность всего лишь объективируется, с тем чтобы стать нам доступной. Но теперь объективация осуществляется при помощи зеркала суперанalogии веры⁹ в понятиях, которые избраны самим Богом как способ рассказать нам о себе, до того предела, когда последнее зеркало исчезает и мы познаем истину, становясь сами познаваемыми. Тогда раскрывается божественная субъективность как субъективность в видении, в котором божественная сущность сама возбуждает наш интеллект, чтобы привести нас к восхищению ею. И, ожидая такого состояния, сопричастность в любви дает нам в апофатическом созерцании несовершенную замену и неясное предчувствие такого единения.

В целом *ситуация* привилегированного субъекта, познающего себя как субъект в отношении всех иных субъектов, постигаемых в виде объектов, ситуация «Я», этого мыслящего тростника среди себе подобных, ставит оригинальную проблему. Каждый из нас может сказать вместе с Сомерсетом Моэмом: «Для себя я — самая значительная личность на свете, хотя я и не забываю, что, не говоря уже о такой грандиозной концепции, как Абсолют, но даже просто с точки зрения здравого смысла, я ровно ничего на значу. Мало что изменилось бы в мире, если бы я никог-

да не существовал»¹⁰. Это очень простое замечание, но его следствия весьма далеко идущие.

Являясь для «Я» единственным субъектом как таковым среди других субъектов мира, которые открываются моим чувствам и моему интеллекту только в качестве объектов, я нахожусь в центре мироздания, как мы только что заметили. Относительно моей субъективности в действии я являюсь центром мира, «наиболее важной личностью в мире»; моя судьба — наиболее важная среди других судеб; при всей своей ничтожности я более интересен, чем все святые. Существоваю я, и существуют все остальные, и что бы ни случилось с другими — это всего лишь деталь картины, но то, что происходит со мной как таковым, и то, что я должен делать, имеет абсолютную значимость.

И тем не менее, если говорить о мире как таковом и с наиболее очевидной «точки зрения здравого смысла», я знаю достаточно хорошо, что «я не принадлежу к роду значимых существ» и что «ничего бы не изменилось в мире, если бы я и вовсе не существовал». Я хорошо знаю, что подобен всем другим, я не лучше других и не более ценен, нежели они; я — лишь маленький завиток пены на гребне волны, уходящий в мгновение ока в безбрежность природы и человечества.

Эти два образа — меня и моей ситуации по отношению к другим субъектам — не могут слиться воедино, эти две перспективы не могут совпасть. Я колеблюсь в довольно жалком состоянии между ними. Если я буду ориентироваться на перспективу субъективности, то погружу все в себя, и, жертвуя всем во имя своей уникальности, я приду к абсолютному эгоизму и гордыне. Если я буду следовать перспективе объективности, я буду поглощен всем, а растворяясь в мире, изменяю моей уникальности и уступаю своей судьбе. Эта антиномия разрешается только свыше. Если существует Бог, то тогда не я, а он является центром всего; и теперь уже не по отношению к какой-то определенной перспективе, где каждая сотворенная субъективность предстает центром постигаемого ею универсума, но в абсолютном смысле, предполагающем трансцендентную субъективность, к которой отнесены все субъективности. Теперь я могу знать одновременно и то, что я не имею значимости, и то, что значима прежде всего моя судьба, — знать это, не впадая в гордыню и не изменяя своей уникальности, — ибо, любя божественный Субъект больше, чем себя, я люблю себя для него, и, следуя его

воле, для него я хочу прежде всего следовать своей судьбе; ибо, не имея значимости в мире, я являю ему значимость; и не только я, но и все другие субъективности, чья способность к душевности выявляется в нем и для него, едины со мной, и *мы* призваны наслаждаться его жизнью.

Я известен другим людям. Они знают меня в качестве объекта, а не субъекта. Они игнорируют мою субъективность как таковую: им неведома не только ее неисчерпаемая глубина, но и наличие целостности в каждом из ее действий, эта экзистенциальная комплексность внутренних обстоятельств, данных природы, свободного выбора, привязанности, слабостей, возможных достоинств, любви и страданий, эта атмосфера внутренней жизни, которая только и придает смысл каждому из моих действий. Быть познаваемым в качестве объекта, быть известным другим, рассматриваемым глазами ближнего (здесь Сартр прав), означает быть отторгнутым от самого себя и пораженным в собственной тождественности. Это означает всегда быть неверно понятым, независимо от того, порицает ли *он* являемое им «Я», или, напротив, что случается реже, он воздаст ему должное. Судилище оказывается маскарадом, где обвиняемый выглядит ряженным в собственный шутовской костюм, позволяющий взвешивать его действия. Чем больше судьи руководствуются грубыми внешними критериями, которые их некогда удовлетворяли, и чем больше они стараются понять степень внутренней ответственности, тем скорее они убеждаются, что правда о подсудимом остается не познанной человеческим законом. При допросе на таком суде Иисус должен был бы безмолвствовать.

Я ведом Богу. Он знает все обо мне как о субъекте. Я являюсь ему в моей субъективности самой по себе, и ему нет нужды объективировать меня с целью познания. Итак, в этом уникальном акте человек познается не как объект, но как субъект во всей глубине и содержании его субъективности. Только Богу я известен в таком виде, и только ему я являюсь открытым. Я не открыт самому себе. Чем более я познаю мою субъективность, тем более она остается скрытой для меня. Если бы меня Бог не знал, то я был бы никому неведом, никто бы не знал меня в моей истине, в моем существовании для меня; никто бы не знал меня, меня как субъекта.

Это означает, что никто не воздаст должного моему бытию¹¹. Нигде мне не воздастся должное; мое существование будет погружено в несправедливое знание обо мне

всех других и мира, а также в мое самонепонимание. Но если не существует справедливости по отношению к моему бытию, никакая надежда для меня невозможна. Если человек не познан Богом и если у него нет глубокого опыта своего личного существования и своей субъективности, то тогда ему известен также опыт безысходного одиночества, страстное желание смерти, более того, тяготение к полному уничтожению является единственным источником, извергающимся в нем.

Наконец, знание того, что я познан в качестве субъекта во всех измерениях моего бытия, не означает только постижения моей истины и установления через это познание справедливого отношения ко мне. Это еще и знание того, что я *понят*. Даже если Бог осуждает меня, я знаю, что он меня понимает. Мысль о том, что наши помыслы известны тому, кто проникает в нашу плоть и сердца, сначала повергает нас в страх и трепет, ибо мы — средоточие зла. Но при более глубоком рассмотрении как не задуматься о том, что мы сами и все иные окружающие нас бедные существа, познаваемые нами как объекты, являющиеся перед нами по преимуществу в своей ничтожности, открываются Богу в их субъективности, так что наряду с их недостатками и скрытым злом выявляется замаскированная красота дарованной им природы, мельчайшие колебания блага свободы, осуществляемые ими, все тягости и все движения доброй воли от рождения до смерти — все содержание блага, идеей которого они сами не обладают? Наивысшее познание Бога — постижение его в любви. Знание того, что ты познан Богом, предполагает не только опыт справедливости, но также и опыт милосердия.

В любом случае я хотел бы отметить, что наши собственные действия переносятся нами лишь потому, что наше их осознание погружено в непрозрачный опыт субъективности. Они «вылупляются» из него, как птенцы в гнезде, в котором все — даже наихудшие терзания и позор — сопричастно нам, исходит из нас в уникальной свежести переживаемого нами момента настоящего; они погружены в эту материнскую атмосферу, истекающую из субъективности, о которой я только что говорил. Ничто не является для нас столь разрушительным, как наши собственные действия, когда, забытые, а потом напомнившие о себе какими-либо реликтами прошлого, они переходят в состояние объектов, отделенных от живительных истоков субъективности: даже если они не были особенно дурными,

мы не можем быть более уверены в их благодати и в том, не испортили ли их иллюзия или скрытое плохое намерение; эти «чужестранцы» атакуют нас, как мертвецы, нами же порожденные, чтобы внести в нас сомнение и смерть.

В этом состоит одна из естественных черт состояния обреченности, которому подчинен субъект, не видящий себя в Боге и соответственно не рассматривающий свою целостную жизнь в моменте вечности, в котором представлено все; все его хорошие и дурные действия вновь приходят извне в свете бесплодности и отсутствия вопрошающего финала памяти мертвых, подобно враждебным объектам, полностью изолированным от реально существующего, где субъективность отныне зафиксирована в одиночестве дурной воли, отделяющей себя от собственного прошлого.

Но когда достигший предела субъект рассматривает себя в Боге и в перспективе божественной вечности, все моменты его прошлой жизни, познанные им в актуальности и данности пережитого мгновения, и все его деяния (даже дурные, не только получившие теперь прощение, но не оставляющие больше ни следа, ни тени) предстают в настоящее время как исходящие из свежести субъективности, обладающей в этом случае внутренним сиянием прозрачности. И благодаря способности видения, где его интеллект обладает *ipsum esse subsistens* (самостоятельным существованием), он не только познает самого себя и собственную жизнь в экзистенциальном свете, но и постигает также другие существа, которые он наконец познал в Боге как субъекты во всех открывающихся глубинах их бытия.

Структура субъекта

Объективировать означает подвергать универсализации. Интеллектуально постигаемое, в котором субъект объективируется для нашего духа, составляет универсальные сущности. Именно по отношению к индивидуальности самого субъекта (интеллект не может ее непосредственно схватить), к его субъективности как субъективности, уникальной и единичной, непередаваемой и неконцептуализируемой, по отношению к опыту, в нем имеющемуся, объективирование предает субъекта, и, постигаемый как объект, он познается превратно, что отмечалось нами выше. Напротив, по отношению к собственным сущностным структурам субъект ни в коей мере не постигается

ложно, становясь объектом; объективация, которая его универсализирует и раскрывает в нем интеллигибельные сущности, позволяет, без сомнения, постоянно углублять знание, но никогда не ведет по несправедливому пути, не затемняет истину, а способствует ее пробуждению в душе.

Субъект, основание или личность, обладает сущностью, сущностной структурой, он являет собою субстанцию, наделенную свойствами, испытывающую влияние и действующую при помощи инструментария своих возможностей. Личность есть субстанция, характеризующаяся наличием души как субстанциальной формы и живущая не только биологической и инстинктивной, но также интеллектуальной и волевой жизнью. Было бы наивной ошибкой полагать, что субъективность не имеет интеллигибельной структуры, под предлогом того, что ей присуща неисчерпаемая глубина, и отбрасывать наличие в ней какой-либо природы, с тем чтобы трансформировать ее в пропасть чистой и бесформенной свободы.

Эти наблюдения ведут нас к пониманию того, почему многие современные философы, только и рассуждающие о личности и субъективности, совершенно, однако, не понимают их. Они легко игнорируют метафизическую проблему этого *бытийствования*, о которой мы уже говорили выше. Они не видят того, что метафизически рассматриваемая личность, являясь образцом *бытийствования* души, дарованной сложному человеческому существу, позволяя ему быть носителем собственного существования и свободно совершенствоваться, свободно отдавать себя, есть содержащееся в нас свидетельство щедрости или размаха бытия, которое раскрывается духом в воплощении духа и конституирует в скрытых глубинах нашей онтологической структуры внутренний источник ее динамики и единства¹².

Их непонимание исходит из нежелания анализировать суть внутренней жизни интеллекта и воли. Они не видят, не обращая внимания на помощь духа человеку в преодолении порога независимости в собственном смысле слова и внутренней замкнутости, что субъективность личности выражает в качестве своей наиболее интимной привилегии требование коммуникации разума и любви. Они не видят, что даже перед осуществлением акта свободного выбора и для создания необходимых условий свершения такового наиболее радикальная потребность личности состоит в коммуникации с *другим* при помощи единства разума

и с *другими* на основе аффективного единства. Их субъективность не заключена *в себе*, поскольку она всецело феноменальна.

Выше я уже приводил афоризм Фомы Аквинского о том, что весь источник свободы конституируется разумом. Субъективность является сама себе не через иррациональный прорыв — каким бы глубоким и плодотворным он ни был — в иррациональный поток психологических и моральных феноменов, снов, автоматизма, побуждений и образов, возникающих из бессознательного; это также не тоска выбора, скорее это овладение собой благодаря собственному дару. Когда человек обладает смутной интуицией субъективности, то реальность, которой наполняет его сознание опыт, представляет собою скрытую целостность, содержащуюся в себе и извергающуюся, переполненную познанием и любовью, постигаемую лишь через любовь на ее высшем уровне существования, — существование как дарующего себя.

«Итак, я хочу сказать: самопознание, взятое лишь как чисто психологический анализ более или менее поверхностных явлений, как странствия через образы и воспоминания, представляет собою — какова бы ни была его ценность — лишь эгоистическое знание. Но когда оно становится онтологическим, познание «Я» преобразуется, предполагая тогда интуицию бытия и открытие действительной бездны субъективности. И оно есть в то же самое время раскрытие врожденной щедрости существования. Субъективность, этот сущностно динамический центр, живой и открытый, дарует и получает одновременно. Она получает при посредстве интеллекта, сверхсуществуя в познании, а дарует через волю, обретая сверхсуществование в любви, то есть как бы вбирая в себя иные существа в качестве внутренних ориентиров самосовершенствования и самоотдачи во имя их же, существуя духовно как дар. И предпочтительнее даровать, нежели получать: духовное существование в любви — наивысшее откровение существования для «Я». «Я», являясь не только материальным индивидом, но также и одухотворенной личностью, владеет само собою и держит себя в руках, ибо наделено духом и свободой. И во имя какой цели осуществляется им самообладание и самоориентация, если не *для наилучшей*, истинно и абсолютно говоря, для познания с целью самоотдачи?»

«Таким образом, когда человек истинно пробуждается

в постижении смысла бытия или существования, интуитивно схватывая туманную и живую глубину «Я» и субъективности, он постигает благодаря внутреннему динамизму этой интуиции, что любовь не есть преходящее удовольствие или более или менее интенсивная эмоция, но представляет собою радикальную тенденцию и врожденное основание, заключенное в самом его бытии, то, для чего он живет»¹³.

И через любовь, как я долгое время подчеркивал выше, в конечном итоге взламывается эта невозможность познать другого в необъективированном виде при помощи чувств и разума. Говорить, что единство любви делает существо, которое мы любим, внутренним измерением нас самих для нас, означает рассматривать его как другую субъективность, принадлежащую нам. В той мере, в какой мы его действительно любим — то есть любим не для себя, а для него, — когда в необычной ситуации наш интеллект, ставший пассивным по отношению к любви, отбросив свои понятия, делает одновременно саму любовь формальным средством познания, мы имеем смутное познание любимого существа, схожее с тем, что мы знаем о самих себе; мы познаем его в присущей ему субъективности, по крайней мере до некоторой степени, через опыт единения. И тогда оно в определенной мере излечивается от своего одиночества; оно может, еще в тревоге, отдохнуть момент в гнездышке знания, которым мы обладаем о нем как о субъекте.

ECCE IN PACE *

От экзистенциального экзистенциализма к экзистенциализму академическому

В последнем эссе, оставленном своим друзьям перед арестом и последовавшим затем смертным приговором в расистском застенке, Бенджамин Фондан писал, что для Кьеркегора и «первого поколения экзистенциалистов» ничто, открываемое нам экзистенциальной тоской, «не есть ничто *существующего*, а представляет собой ничто *в существующем*. Оно есть трещина в существующем: грех, «обморок свободы» ...»¹⁴.

Если таков, как полагаю и я, наиболее подлинный

* Се в мире (лат).

и высший смысл Кьеркегоровой тоски, то следует сказать, что посредством подвергающего распятию духовного опыта Кьеркегор раскрыл современной философии истину, которая, без сомнения, всегда была известна святым и более или менее проницательным теологам, но оставалась за рамками философии, которую современная философия не могла понять и которая ее дезорганизовала. Небытие, причина которого во мне самом, опустошающее мое бытие и убивающее моего Бога, крик из бездны, страх Святого Воскресенья, драма *infelix homo* (несчастливого человека) — «а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?»¹⁵ — жертва Авраама, раны Исова и его жалоба против Бога более ценны для Бога, чем все теодицеи, неудовлетворенный вопрос, затронутый существующим, о тайне твердыни и путей господних, — все это внезапно проникло в современную философию, поколебало ее милую самоуверенность и нарушило ее спокойствие. Правда, ненадолго. Она быстро пришла в себя.

Обычно, в соответствии с законами, являющимися неотъемлемой частью нашего бытия, среди людей, и даже в одном и том же человеке, в котором они могут и должны сосуществовать, необходимо присутствуют два отношения, или скорее две линии напряжения, два состояния духа, которые фундаментально отличаются друг от друга: то, что я назову состоянием *поиска причин*, отношением теоретической универсальности или отказом от себя во имя познания, *познавательного* содержания — это направленность интеллекта, который хочет познать и постигнуть бытие, подобно Минерве перед лицом космоса; и то, что я назову состоянием *спасения моей уникальности*, отношением драматического своеобразия или высшей борьбы за собственное спасение, действием проклинающим, — это состояние человека, жаждущего Бога, или скорее желаемого им, проявляющееся, например, в борьбе Иакова и ангела.

Первое отношение, положение или напряженное состояние есть сущностно философское, оно составляет философию. Второе отношение по существу религиозно, оно творит человека веры (или же отчаявшегося в Боге). Бессмысленно желать извлечь из действия или состояния Иакова в ночь его противоборства с ангелом метафизи-

ческое отношение с присущим ему способом проникновения в законы вещей; абсурдно желать извлечь из действия или состояния Минервы в ее поиске причин отношение веры и свойственный ему способ установления диалога с Богом. Нельзя философствовать в положении драматической единичности. Нельзя спасти свою душу в состоянии теоретической универсальности и отказа от себя во имя познания.

Итак, ясно, что второе из двух отношений, положений или напряженных состояний, которое я хочу подчеркнуть, а именно состояние *спасения моей уникальности* и было присуще *экзистенциальному экзистенциализму*, экзистенциализму в акте жизни или действия. В этом именно и заключалось величие его миссии, могущество его разрушающей силы и ценность его интуиций. Экзистенциализм Кьеркегора, Кафки¹⁶, Шестова, Фондаана был по своей сути вторжением и протестом религиозного порядка, агонией веры, криком субъективности, взывающей к своему Богу, и одновременно открытием личности в ее тоске по ничто, которое представляет собою небытие в существующем, «трещину в существующем».

Но несчастьем этого экзистенциализма по причине исторических обстоятельств, в которых он был порожден, в особенности из-за Гегеля и неумолимого очарования его тоталитаризма разума, явилось становление и развитие его *в философию*, неотделимую от философии, с которой он был в неискупимом конфликте, поддерживаемую и преследуемую философией, которую он хотел поразить в самое сердце — согласно принципу противоречия, — подобно человеку, барахтающемуся в объятиях извивающейся гигантской рептилии. Из-за ужасной ошибки и вследствие неизбежной иллюзии, этот протест веры, подвергшейся «вавилонскому пленению», вышел в мир в «вавилонской» личине и в *форме философии* — философии, направленной не только против профессионалов-философов (о чем не следовало бы сожалеть), но также — в этом-то и вся трагедия — *и философии против философии*.

Профессионалы всегда берут реванш. Партия была заранее проиграна. Экзистенциальный экзистенциализм должен был стать жертвой удава. Современная философия адаптировала его, сделав его предметом своего рассмотрения, «переварила», ассимилировала, обновила благодаря ему старый каркас своих затасканных понятий. Должен

был появиться *философский* или *академический экзистенциализм*, экзистенциализм явно выраженный, представленный машиной формирования идей, аппаратом изготовления тезисов. И действительно, ошибка экзистенциального экзистенциализма, за исключением экзистенциализма Кафки, заключалась в рассмотрении самого себя в качестве философии. Философское состояние, которое я не решаюсь назвать мудрым, должно было естественно и необходимо сменить состояние проклиняющего, агонии и тоски, свойственное человеку веры: или, скорее, однажды обратившись к философскому отношению, которое благородно и необходимо, если человек чтит разум, благодаря которому он живет, но напрасно и порочно в случае насмешки над ним, эта агония и эта тоска стали сохраняться как ценности, которые, однако, нужны *в качестве предмета* разговора или рассуждений, а не *средств, заставляющих* говорить или бредить, и служат продвижению новых принципов для построения систем и новых искусственно эксплуатируемых тем. Крик, исходящий из глубины пропасти, стал философской темой. Минерва — и какая Минерва! — перенесла лестницу Иакова в свои владения. Она продает ее по частям, с тем чтобы употребить для декора академического театра и кресел.

Эта выгодная работа не оказалась безвредной для самой Минервы. Она предстала совершенно истерзанной. Восстание души и насилие в поисках царства Божия в конечном итоге лишь развратили разум. Великий экзистенциальный экзистенциализм, проникнув однажды в стан своего врага, преуспел лишь в том, что спровоцировал в самой философии философское разрушение разума, чей интеллектуальный эффект кажется обеспеченным на годы: философское искусство, умело укрепленное в результате применения фрейдистского анализа и феноменологических границ, усиление идеологии абсурда и полную в философском смысле ликвидацию присущих ему реальностей и радикальных притязаний личности и субъективности.

Все, что раньше сущностно связывалось с высшей борьбой за собственное спасение, с напряжением проклиняющего и состоянием веры, с неизбежностью исчезло. Душа была очищена; призыв к Богу, заблуждение или отчаяние от избытка надежд, ожидание чуда, чувства жертвенности и греха, духовная агония, вечное достоинство существующего, величие его свободы, воздвигну-

тое на руинах его природы, были с необходимостью очищены. Очищен был и Иов; остался нетронутым лишь тлен. Ничто в существующем было заменено на ничто существующего. Ужас свободного уничтожения, разрушающий существование, уступил место констатации естественного небытия, которое является его пределом или поражает его антимониями высшей диалектики, или опытом угрозы, которая исходит от *безличного бытия для «Я»*, или же принятием — здесь по крайней мере замешана гордыня — неспособности *«для-себя»* делать что-либо иное, нежели мучить и приводить существование к ничто, и тошноты, которая охватывает дух перед глупой необоснованностью «в-себе» и радикальной абсурдностью существования¹⁷. Моральная трагедия была заменена софистической метафизикой.

Всякая философия обладает собственными достоинствами; я не отрицаю этого и относительно тех философий, о которых говорю, не отвергаю тех элементов истины, которыми они овладевают. При всей их обманчивости они самим обращением к словам «экзистенция» и «свобода» демонстрируют способность различать то, чего более всего не хватает нашим современникам, а также свое стремление по крайней мере возместить в собственной манере нечто, решительно забытое системами наших великих архитекторов. Я хотел лишь отметить, по какой четкой логической кривой современная мысль двинулась от экзистенциального экзистенциализма к экзистенциализму академическому, от экзистенциализма веры к атеистическому экзистенциальному.

Я знаю, что имеются и другие формы философского экзистенциализма, и в особенности христианский экзистенциализм, который сталкивается с атеистическим экзистенциализмом с такой острой пронизательностью и такой живой драчливостью, что их оппозиция выглядит противоборством двух братьев-врагов. В сфере истинной феноменологии, где психологический и моральный анализ действительно является подходом к онтологическим проблемам, где сама чистота непредвзятого взгляда позволяет философу углубить человеческий опыт и извлечь из него значения и реальные ценности, этот христианский экзистенциализм хорошо себя зарекомендовал и приносит нам открытия большей ценности. Тем не менее я не верю, что он когда-либо сможет, как и любая другая философия, которая отказывается от интеллек-

туальной интуиции бытия, прийти к метафизике в собственном смысле слова, разумно обоснованной, понятной, четко сформулированной и способной служить мудрости так же, как и знанию. И по той же причине я не верю, что в процессе эволюции философской мысли христианский экзистенциализм сможет подняться выше второстепенного места и сокрушить исторический порыв, который дает сегодня атеистическому экзистенциализму и даст завтра новым системам, исходящим также от центральных позиций многолетней традиции, уходящей корнями в наследие Декарта, эфемерную, но широкую власть над умами. Для этого необходимо было бы очистить истоки и представить их в первоизданном виде, покончить с приобретенными привычками и критической ленью, аккумулятивной в течение трех столетий, и порвать с ошибками, общими для экзистенциального иррационализма, идеализма, эмпирического номинализма и классического рационализма.

Положение экзистенциализма

«Мы полагаем, что центральная интуиция, на которой держался экзистенциализм Кьеркегора, аналогична в конечном счете той, что лежит в сердце томизма,— интуиции абсолютной ценности и примата существования, *existentia ut exercita* (существования как осуществленного), но возникла она в недрах истосковавшейся веры, лишенной своего интеллигибельного или надинтеллектуального содержания, безнадежно ожидающей чуда и отказывающейся от мистического обладания, которого она жаждет. Она была порождена радикально иррационалистской мыслью, которая отвергает сущности и жертвует ими, опускаясь в ночь субъективности»¹⁸. Мне кажется, что эти написанные некогда строки имеют непреходящее значение. Но если точно, что мысль и отношение к миру Кьеркегора прежде всего и по сути своей религиозны, то, возможно, более правильно было бы говорить, что экзистенциализму Кьеркегора придавало жизненность нечто большее, чем интуиция примата существования. Что же именно? Слово «интуиция» здесь не подходит; скажем, скорее, доминирующий, абсолютный, опустошающий смысл мистерии трансцендентной бесконечности, засвидетельствованной отцами церкви и пророками, Того, чье Имя «невозможно произнести, поставив над всеми иными именами как в ны-

нешнем веке, так и в грядущих»¹⁹; скажем, скорее, всегда противоречивое и тягостное ожидание, жажда — на сегодня для этого жалкого существующего — уничтожения греха и смерти, избавления от рабства перед Законом и перед необходимостью сотворенного мира, унижения «того, что существует», и предпочтения «того, что не существует»²⁰, жажда волнующей свободы, о которой возвещает Евангелие.

Все это, впрочем, больше связано с жизненным отношением, нежели с доктринальными положениями. Этот смысл трансцендентности абсолютного, это ожидание избавления составляют жизненный принцип отношения проклинаящего, отношения драматического своеобразия, о которых я говорил выше, когда речь шла о Кьеркегоре и Шестове. Я ни в коей мере не утверждаю, что их доктрина была более верна Библии и Евангелию, нежели сочинения других еврейских и христианских мыслителей, отнюдь нет! Имело место некоторое чудовищное заблуждение, фатальное для судьбы учения, и присущая им тяжелая по своим последствиям ошибка состояла в вере, что для возвеличения трансцендентного нужно разрушить разум в то самое время, как необходимо показать его униженность перед лицом создателя и тем самым спасти его. Даже если первую ошибку совершил Гегель, который утверждал, что философия — его философия! — есть Наука, прозревшая наконец добро и зло, то и в этом случае нельзя простить Шестову отождествление разума и Змия. Но я думаю, что Кьеркегор и Шестов были больше других до глубины души потрясены этим или почувствовали, как почва уходит у них из-под ног, то есть испытали чувства, от которых не приходится ждать ни отдохновения, ни пощады и которые, конечно же, не сливаются с верой в Евангелие, являя собой иногда, о чем свидетельствует пример Шестова, не что иное, как только жажду этой веры, хотя и исходящую из ностальгии, вливающейся благодаря Евангелию в «вены человечества». За пределами божественных добродетелей не существует ничего в человеке, что свидетельствовало бы о его величии больше, чем подобный трепет. Философия вершит свое дело с помощью чужих средств. Безумство допустимо для пророка. Оно непозволительно философу.

Ни Кьеркегор, ни Шестов не воздали должного мистикам, они жестоко и достаточно мелочно ошибались по их поводу. Одновременно именно их опыт и их упорство

вдохновляли Кьеркегора и Шестова, не предполагавших ничего подобного. Если мы попытаемся определить их подлинное место в царстве духа, то нам необходимо обратить взор не к философии, а к апофатическому созерцанию, в котором Бог познается как непознаваемый и в свете которого их усилия и борьба приобретают наиболее истинное значение. На их пути встретились преграды, которые они не смогли преодолеть. Это был путь духовного героизма; в конце его они должны были обрести своих подлинных единомышленников. Место, к которому они устремились сквозь мрак, есть такое место, где исповедуются души, охваченные и озаренные безумием креста.

Если обратиться теперь к другой разновидности экзистенциализма, экзистенциализму философскому или академическому в его наиболее типичных формах и в особенности к атеистическому экзистенциализму, то он отбросил все то, что составляло жизнь «первого поколения экзистенциалистов». Из чего же он исходит? Какова его центральная интуиция, без которой он не был бы философией, достойной того, чтобы потратить на нее хотя бы час труда? Поскольку рассматриваемый в данном случае экзистенциализм является экзистенциализмом философским или академическим, а следовательно, искаженным и искусственным, не вызывает удивления и тот факт, что он ее маскирует и скрывает интуицию, применяя все средства, чтобы защититься от нее. М. Хайдеггер, который понимает смысл возможного, даже недавно отрекся от самого слова «экзистенциализм». И я показал в первой главе своего краткого очерка (она не включена в настоящий сборник. — *Прим. ред.*) то рвение, с которым атеистический экзистенциализм пытается приспособить состояние «бесполезной страсти» к человеку. За усиленными различными стилистическими средствами работами, которые создает каждая отдельная система, остается центральная интуиция творений экзистенциалистов того направления, которое здесь рассматривается, совершенно простая и проясняющая интуиция *ничто*, из которого мы исходим и к которому мы стремимся; «все, что исходит из ничего, — писал Фома Аквинский, — наделено само по себе стремлением к ничто»²¹, чистого ничто, которое единственно обнаружимо в творении после завершения Акта Творения и которое есть радикальная абсурдность существования, оторванного от Бога.

Атеистический экзистенциализм является философией, при всей своей смутности и обманчивости он обладает реальным опытом свободы, но духовный опыт и трансцендентные апперцепции не представляют его сильной стороны. Даже в продолжениях, которыми атеистический экзистенциализм обеспечивают литература и художественное воображение, его открытия в данной сфере лишены глубины, присущей произведениям Юхандо. В то же время вся эта философия разрастается вокруг определенного духовного опыта. Если мы поищем то место, в котором она получит свое наиболее истинное значение в универсуме духа, то нужно, по нашему мнению, сказать, что оно отнюдь не ничтожно и позволяет охарактеризовать ее как очень разработанную метафизику условий существования человека, когда тот соглашается по своей доброй воле с ничто, из которого он появляется, присутствует в нем самом при уничтожении бытия ничто, принимает последнее и делает выбор в пользу зла, поскольку предпочитает его, с тем чтобы не быть первопричиной (уничтожающей) при осуществлении собственной свободы. Подобно тому как мы встречаемся (не апеллируя к судьбе) с предвосхищением вечной жизни, существует и предчувствие преисподней. Эти последние играют в жизни человека, и в особенности современного человека, совсем немаловажную роль. И мы должны осознать интерес философии, которая, несмотря на свои попытки всеми способами исказить свое подлинное значение, рассматривает положение человека и реконструирует проблему бытия в перспективе этих предчувствий. Такая философия раскрывает пустоту, из которой, возможно, имеет шанс появиться подлинная метафизика бытия²².

Принимая на себя роль уникального высшего знания, заменяющего теологию, философия в течение трех столетий освоила наследие и бремя богословия. Великие современные системы метафизики лишь внешне свободны от теологии; вопросы, на удовлетворительное решение которых она претендовала, по-прежнему не дают им покоя. Это нигде столь очевидно не проявилось, как в философии Гегеля. Нелишне отметить, что атеистический экзистенциализм остается также зависимым от богословия, перевернутой теологии. Для него, как и для марксизма, атеизм является *отправной точкой*, принятой заранее; эти две противоположные философии, одна — рационалистическая, другая — иррационалистическая, развиваются

в свете *отрицания теологии*, по отношению к которой они остаются *ancillae (зависимыми)*. Отсюда следует, что пути бытия для них закрыты, поскольку они весьма рискуют вторгнуться в пределы трансцендентного бытия: эти философии *не могут*, несмотря на их неприятие идеализма, конституировать себя как философии бытия, и даже само название «экзистенциализм» узурпируется атеистическим экзистенциализмом. Ни бытие, ни существование: и та и другая философия в реальности суть философии действия, будь то *praxis (практика)* и трансформирующее мир действие, или свобода для свободы и моральное творение *ex nihilo (из ничего)*. Именно поэтому само понятие «созерцание» стало для них невыносимым, и им не остается ничего другого, кроме как лишь предать поруганию слово «квиеизм», с невежественным презрением истолковывая наивысшую и наиболее чистую активность интеллекта, свободную деятельность для обретения истины.

Автономия философии

Фома Аквинский различал, чтобы объединить. Он различал очень четко и умело. В определенный момент истории культуры, когда христианская мысль, подчиненная августирианской традиции, решительно не желала дать место чисто рациональным дисциплинам, одна из главных целей его деятельности состояла в неопровержимом различении философии и теологии и установлении, таким образом, автономии философии. Эта автономия была им установлена в принципе. После него попытки действительного, фактического установления автономии философии не имели успеха; далеко до успеха и сейчас. Номинализм схоластов, пришедших после Фомы Аквинского, мог лишь скомпрометировать эту автономию, лишая метафизику ее надежности, с тем чтобы представить таковую всецело достоянием сверхрациональной веры. Философский империализм великих мыслителей, которые пришли после Декарта, скомпрометировал ее иным, противоположным образом, лишая власти теологическую мудрость и облекая ее метафизику и философию морали, и одновременно, как я недавно заметил, было установлено, что философия отныне заимствовала главные обязанности и высшую ответственность из арсенала теологии, сначала с торжествующим оптимизмом, а затем с мрачным

пессимизмом великого разочарования. Система Мальбранша есть теофилософия. Учение о монадах Лейбница представляет собой метафизическую транспозицию трактата об ангелах. Мораль Канта — это философская транспозиция десяти заповедей. Позитивизм Огюста Конта пришел к религии Человечества. Панлогизм Гегеля был высшим напряжением современной философии, направленным на погружение мирового духа в абсолютизм разума. После этого произошло разочарование в разуме, но в разуме всегда поддерживаемом, всегда отмеченном неотступным стремлением к теологии, ставшим сегодня антитеологическим. Когда Фейербах заявил, что Бог есть творение и отчуждение человека, когда Ницше объявил о смерти Бога, они выступили в роли теологов нашей современной атеистической философии. Не потому ли они столь охвачены горечью, что чувствуют себя вовлеченными помимо своей воли в трансцендентное и прошлое, которые им надлежит всегда убивать и в отрицании которых находятся их собственные корни?

Имеется, таким образом, странная аналогия между ситуацией нашей эпохи и XIII столетия. Если философия должна быть освобождена от деформаций, которые происходят из-за ее рабской зависимости от теологического наследия христианства или антитеологического атеистического наследия, если она должна обрести собственную автономию на этот раз не только в принципе, но и фактически, то она сможет это сделать лишь благодаря Аристотелю и Фоме Аквинскому. Впрочем, следует настаивать на условном характере этого суждения. Ведь до настоящего времени — в том, что касается христианской мысли, — ни в сфере метафизики, ни в сфере морали томисты приложили не очень много усилий к тому, чтобы отделить в полной мере структуру, присущую их философии, от подходов и проблематики теологии. И довольно часто первая оказывалась переносом в область чистого разума теологии, лишенной ее собственного света, которым является вера, не осуществив, с другой стороны, организационной перестройки, которая бы дала *философскому сочинению* структурную конституцию и внутренний порядок, присущий философии: подлинно философская душа оживляет, таким образом, тело, которому она не дала полностью собственную конфигурацию и которое не обнаруживает четко выраженной пропорции по отношению к ней. С другой стороны,

ничто не убеждает нас в том, что теологи нашего времени не совершают ту же самую ошибку, что и их предшественники в XIV столетии, и не предпочтут сохранить на время собственную власть над душами и определенный тип теологического империализма, принимая в саму теологию и используя в ее целях надлежащим образом подслащенные и приспособленные к запросам веры темы философии нынешней эпохи, вместо того чтобы заставить работать на себя приемы и дистинкции Фомы Аквинского и дать возможность философии с присущими ей принципами свободно развиваться в своей автономной области и постараться уберечь от новейших систем теистинны, из которых они черпают свою сиюминутную силу.

Наконец, мы еще менее уверены в том, что философы, некогда рационалисты, сегодня атеисты, которые следуют современной традиции, будут в состоянии возродиться в изначальных интуициях разума и дисциплин, сформировавшихся как философские, раз и навсегда освобожденные от цепей всякой псевдотеологии или антитеологии.

И действительно, — вот где обнаруживается болезненная точка — порядок и законы духовного мира нерушимы, и философия не освободится на самом деле от всякой деформирующей зависимости по отношению к теологическому наследию или наследию антитеологическому, не станет подлинно автономной, если она не признает важность существования и ценность теологии и не сохранит в то же время свою автономию — она не является чем-то высшим — путем свободного и нормального признания своей вторичности по отношению к превосходящей ее мудрости. Святой Фома определил для философии ее собственную сферу, он отличал ее от теологии с непоколебимой четкостью и стойкостью, но делал это, доказывая связь в различии и провозглашая внутреннее превосходство теологической мудрости над метафизической мудростью, равно как и превосходство мистической мудрости над мудростью теологической. В этой сфере ничего нельзя сделать, ибо она независима от нас. Уважая ее, мы спасаем все ступени автономии каждой из форм познания.

Но эти соображения, которые касаются сущностей или сущностного порядка, еще не являются достаточными. Условия или требования экзистенциального порядка также должны быть приняты во внимание. Томистские принципы не просто приносят в область познания раз-

личия и единство, но также демонстрируют живительные истоки и поддержку, которые каждая из ступеней получает от других в экзистенциальном контексте и конкретной реальности жизни духа. Они обязывают нас видеть, каким образом в нематериальном узле энергии души мистическая и теологическая мудрость оживляют и подкрепляют мудрость метафизическую так же, как они оживляют и придают силу философской деятельности более низкого уровня ²³.

Здесь встает вопрос, столь живо дебатировавшийся вот уже несколько лет подряд, о том, что нужно именовать допускающим двусмысленность понятием «христианская философия»: христианская не по своей сущности, но лишь по своему статусу или по собственным условиям существования, если мы имеем дело с областью спекулятивной философии; или же христианская по использованию тех истин, которыми она оперирует в своем собственном контексте, заимствуя их из иной теологической сферы, благодаря экзистенциальному статусу самого предмета (человеческое поведение), который она рассматривает, что имеет место в области философии морали. Я ранее обсуждал этот вопрос христианской философии ²⁴ и сейчас удовлетворюсь замечанием, что Фома Аквинский, не говоря об этом открыто, придерживался относительно него четко определенной позиции. Он подтвердил ее не только своими принципами, но и собственным действием — борясь и страдая, поскольку вся его борьба состояла в признании Аристотеля и низвержении Аверроэса, то есть в том, чтобы одновременно обеспечить признание сущностной автономии философии и зримо связать ее в собственном человеческом действии с высшим светом теологической мудрости и мудрости святых. «Если и есть сегодня томисткие авторы, для которых оскорбительна даже сама идея христианской философии, то это лишь доказательство того, что можно повторять формулы учителя, не осознавая их духа и того, что томизм, как всякая великая доктрина, может быть препарирован как труп профессорами анатомии, вместо того чтобы быть осмысленным философами» ²⁵.

Философия и духовный опыт

Идет ли речь о примате существования в метафизике и в теории познания; или о глубоко экзистенциальном характере суждения совести и благоразумия в философии

морали, об экзистенциальных конечных целях самой философии морали; или о центральном значении, отведенном существующему и субъекту в универсуме бытия; или о теории зла, виновности свободного существа и ошибочных путях его свободы в открываемых нам томистскими принципами перспективах на вечные предначертания, — в каждом из этих случаев ясно, как было показано на предыдущих страницах, каким образом экзистенциализм Фомы Аквинского отличается от современного экзистенциализма, поскольку он рационален и поскольку, основывая собственные суждения на интуиции смысла и разума, он ассоциирует, отождествляет всюду бытие и интеллигибельность. Декарт и вся рационалистическая философия, исходящая из картезианской революции, проводят линию непреодолимой враждебности между интеллектом и тайной, и здесь, без всякого сомнения, кроется глубинный источник крайней бесчеловечности, базирующейся на рационализме цивилизации. Фома Аквинский примиряет интеллект и тайну в сердце бытия, в сердце существования. И этим он освобождает наш интеллект, он приводит его к собственной природе, адресуя к своему объекту. Этим он также приводит нас в состояние нашего внутреннего единства и, не отказываясь от разума и философии даже в тех областях, которые трансцендируют философию и к которым не могут привести никакие философские тропы, обеспечивает достижение свободы и мира.

Здесь мы приступаем при высоком и наиболее примечательном стремлении к бытию, которое оживляет томистскую мысль и делает ее столь безнадежно необходимой, но в то же самое время столь чужеродной и нетерпимой по отношению к больному, опустошенному и отчаявшемуся разуму наших дней. Она созидает единство, а мы любим рассеяние; она творит свободу, а мы предаемся поискам какого-нибудь вида коллективного рабства; она ведет к миру, а наш удел — насилие. Страдания, которые нас раздирают, есть именно те страдания, которые мы любим больше всего на свете. Нам совсем не хотелось бы избавиться от них.

Однако великий немой сицилийский бык давно начал громко заявлять о себе в мире и не скоро покончит с этим занятием. Каждому позволено его услышать. Если его дух и его учение несут человеку единство, то это всегда происходит благодаря тому же самому секрету, который

состоит в понимании всего в свете и щедрости бытия. Природа и благодать, вера и разум, теология и философия, добродетели сверхъестественные и естественные, мудрость и наука, энергия спекулятивная и практическая, мир метафизики и мир этики, мир познания и поэзии, а также мир мистического молчания — для каждого созвездия нашего человеческого мира святого Фомы старается признать свойственные ему место и права, но он не разъединяет их. В своей экзистенциальной переспективе он находит в различии единство, которым является Образ бога, и заставляет слиться все наши силы в сплав, спасающий и стимулирующий наше бытие²⁶. Фома Аквинский противостоит Гегелю, который все разъединяет и сводит к состоянию борьбы, принимая универсальность бытия в антиэкзистенциальной перспективе абсолютного идеализма и желая все свести к единству Великого космогонического Идола, в котором противоположности объединяются для созидания монстрообразных творений и в котором отождествляются Бытие и Небытие.

Воздадим должное Кьеркегору и его преуспевшим последователям за то, что, выступая против Гегеля, они присоединились к тем, кто занимается размышлением над великим уроком тоски, и в особенности за то, что они напомнили этот великий урок ученикам святого Фомы. Огромная опасность, подстерегающая тех, чья доктрина возносится к вершинам единства и мира, состоит в том, что они рискуют считать свой путь завершенным тогда, когда находятся в его начале, и забывают, что для человека и его мысли мир всегда есть победа над раздором, а единство — цена выстраданного и преодоленного разлада.

Мир и единство томистов не имеют ничего общего с легкодостижимым равновесием и диалектическими примирениями разума, расположенного в зоне безопасности механизма готовых ответов, выдаваемых на любой вопрос. Они требуют триумфа в потоке непрерывно порождаемых конфликтов, вовлеченности в толщу новых вопросов, с тем чтобы из твердыни имеющегося знания заструилась новая интуиция неведомых истин или истин старых, заново понятых, объединения всех усилий, направленных на поиски и открытия, с тем чтобы высветить истину, достигаемую благодаря этим усилиям обычно только при содействии фрагмента заблуждения или неудачных понятий. Они требуют от человека напряжения и широты,

которые, по правде говоря, достижимы лишь в тревоге креста. Потому-то слова апостола Павла имеют ценность и в сфере духовной: без пролития крови нет искупления. Примирение высших энергий разума и жизни, которые, естественно, жестоки, как всякое желание абсолютного, и каждое из которых притязает на все, есть ложное примирение, если оно не являет собою также искупление; и оно может свершиться лишь ценой страдания, происходящего в сфере самого духа²⁷.

Тревога ничего не стоит как философская категория. Из такой материи не создашь философии, равно как и не соорудишь защитного скафандра. Оказывается, она внутри скафандра; она не входит в его составляющие. Тревога есть достояние субъективности. Она сосредоточивается в философе, а не в его философии; и если она переходит в философию, то это происходит потому, что его философия заражена его «Я», а также потому, что его «Я» находит в этом средство самоуспокоения; сделать тоску предметом мысли гораздо удобнее, нежели ее выносить.

У какого философа тоска не была спутницей его судьбы? К чему биться об землю, когда от вас ускользает суть. Вкус к смерти приходит тогда, когда сама работа по заключению истин в наши наиболее правильные слова кажется предательством истины. Счастливы те, у кого тоска преобразовалась через прозрачность слез; биографы Фомы Аквинского говорят о том, что он много плакал; образцовое произведение наиболее ясной объективности рождено в слезах святого. Фома Аквинский трудился не в мире, а в состоянии конфликта и поспешности. И разве мы сами представляем из себя что-либо иное, нежели приговоренных к смерти, которые до странности торопятся сказать свое слово перед уходом туда, где бесполезны все слова и где все очевидно? Он был до такой степени томим жаждой познания, что во имя озарения и взывал к святым Петру и Павлу, прося их устранить свои сомнения. Это происходило потому, что Фома Аквинский считал себя ответственным за решение самой трудной задачи; ему нужно было пронести, перестроить без потерь и ориентировать на будущее весь универсум христианской мысли: мельчайшая ошибка загубила бы все. Не говоря уже о его внимательных собратях, которые следили за всеми его действиями и искали случая похоронить его труд в могилу на кладбище ереси и которые добились осуждения его доктрины в Оксфорде и Париже, когда он отсутствовал там для ее

защиты. Из-за этого ли он плакал? Он плакал, наблюдая мистерию бытия, он плакал, видя достаточно для того, чтобы отступить перед волной невидимого им.

Мы находимся за рамками тоски. Тревога, тоска есть не что иное, как форма духовного опыта философа. По мере прохождения через иные состояния он познает интеллектуальную радость, в которую не проникает ничего человеческого, решающие интуиции и озаряющую уверенность, нечто вроде опьянения объектом, которое почти жестоко; иногда застывшую экзальтацию взгляда, который обнажает и разрушает; временами отвращение при перемещении скелетов животных и костей умерших, о которых говорил Гёте; иногда всеобъемлющая страстная увлеченность бесконечными исследованиями, проводимыми людьми, и всеми этими захватывающими истинами, порой сожаление об ошибке с ее двусмысленностью и великое одиночество или отчаяние духа, иногда сладость приближения к материнской ночи. Я хотел бы отметить, что духовный опыт философа — это питательная почва его философии и что без него не существовало бы философии, однако он не входит и не должен входить в интеллектуальную ткань философии: мякоть плода должна состоять только из истины.

И если верно, что философия стремится к самоопределению для того, чтобы прийти к безмолвию единства, в котором она соберет все известное ей в наиболее прозрачном и чистом свете, к какому же опыту она может таким образом привести человеческий дух, имея своими первообъектами мир и человека, как не к опыту дара науки? И тогда обретен будет мир, и тогда можно будет сказать: *esse in pace amaritudo mea amarissima* (се в мире горечь моя горчайшая). То, что создает дар науки, по словам святого Фомы²⁸, состоит в опыте или *вкусе* творений, отдаляющем от них самих, духовном опыте сотворенного, который вызывает у нас ностальгию по богу. «Поистине, напрасно надеялись мы на холмы и на множество гор... Вот мы идем к тебе; ибо ты Господь Бог наш»²⁹.

На какую же более истинную науку мог бы претендовать философ. Он мог бы достичь желаемого, когда однажды не через дискурсивные средства разума, а при помощи интимного и простого опыта, в котором, кажется, все сказано и соучастие дано не иначе, как только в единстве с отстраненностью, ощутит, что существа при всей их красоте в большей мере отличаются от бесконечно-

го Бытия, нежели похожи на него, и узнает, как велика заброшенность тех, кто, для того чтобы рассмотреть сотворение, должны были подняться на ледник пустоты и увидеть всюду лишь пустоту. Тогда он узнает, что среди людей нет ничего более униженного, чем любимая им истина. Он почувствует, что возможность ее постигнуть всегда упускается и что ее наиболее высокое содержание, если оно чисто человеческое, оказывает влияние на историю лишь в виде побуждения слепым и не расшифровывается. Он постигнет подлинный смысл *mini videtur ut palea* (воспринимаемого мною как солома), отдаст себе отчет в том, что все, что люди говорят о бытии и о Боге, должно казаться святым, подобным куче соломы, и что соломинка, которую каждый старается к ней с трудом добавить, ничтожна, ибо будет он судим лишь в свете любви. Он поймет, что ценности интеллигибельности бытия — это величие существования и этот вкус существующего, который он так хотел постигнуть! — противостоят ему лишь в бесконечном безразличии и никогда не испытывали желания стать его достоянием. Это он, следуя закону человеческого интеллекта и нацеливая его на извлечение смысла, желает постигнуть их, проникая на мгновение через покров. И следовательно, изначально он был разочарован, ибо мы неминуемо подвергаемся разочарованию, когда желаем постигнуть то, что не хочет открыться нам. Если холмы были обманчивыми, это не означает, что они ему лгали. Однажды они раскроются ему, все станет доступным человеческому интеллекту, но только тогда, когда Существование, имеющее основание только в самом себе, раскроется в видении.

Европейский нигилизм

ТЕЗИС ПРОТАГОРА

Изречение Протагора гласит (в передаче Секста Эмпирика): *pan̄tōn khrēm̄atōn metron estin anthrōpos, tōn men ontōn hōs estin, tōn de mē ontōn hōs oyk estin* (ср. Платон, Теэтет, 152).

В распространенном переводе это значит: «Человек есть мера всех вещей, сущих — что они существуют, не-сущих — что они не существуют». Можно было бы подумать, что тут говорит Декарт. В тезисе, действительно, с достаточной отчетливостью звучит тот «субъективизм», который любят подчеркивать в греческой софистике истории философии. Чтобы при интерпретации этого изречения не дать себя запутать обертонами новоевропейской мысли, попытаемся сперва перевести его сообразнее греческому мышлению. Такой «перевод» уже содержит в себе, конечно, и какую-то интерпретацию.

«Для всех „вещей“ (т. е. всего того, что человек имеет в пользовании, употреблении и постоянном обиходе — *khrēmata, khrēsthai*) человек (каждый конкретный) является мерой, для присутствующих (пребывающих) — что они присутствуют так, как они присутствуют, а для тех, которым отказано в присутствии,— что они не присутствуют»¹.

Речь тут идет о сущем и его бытии. Подразумевается сущее, само собою присутствующее (пребывающее) в окружении человека. Но кто такой этот «человек»? Что значит здесь *anthrōpos*? На этот вопрос нам отвечает

Heidegger M. Der europäische Nihilismus. Pfullingen: Neske, 1967, S. 111—178.

Платон, в том месте, где он разбирает изречение Протагора, заставляющий Сократа спросить (в смысле риторического вопроса): «Не говорит ли он (Протагор) нечто в роде того, что каким всё кажется мне, такого вида оно для меня и есть, а каким тебе, таково оно опять же и для тебя? Человек же — это ты, равно как и я?»². «Человек» здесь, таким образом, — «каждый» человек (я, и ты, и он, и она); всякий может сказать «Я»: каждый человек — это любое «Я». Тем самым мы вроде бы сразу получаем почти буквальное свидетельство того, что дело идёт о «самостно» понятом человеке, что сущее как таковое определяется мерою самоопределяющегося таким путём человека и что соответственно истина о сущем здесь и там, у Протагора и у Декарта, имеет одну и ту же сущность, взвешивается и измеряется силами «эго».

И всё же мы обманулись бы самым непоправимым образом, если бы сделали здесь вывод об одинаковости принципиальных метафизических позиций, положившись на известное сходство употребляемых слов и понятий, содержание которых в ходе привычного историографического сравнения мнимых «философских взглядов» стерлось и расплылось до неопределенности самых общих «философских понятий».

Раз уж мы дошли до принципиальной постановки вопроса об отношении человека к сущему как таковому в целом и о роли человека в рамках этого отношения, то нам обязательно надо очертить аспекты, позволяющие корректно сопоставить изречение Протагора с тезисом Декарта. Аспекты, в которых их следует сопоставлять, могут быть лишь теми же самыми, какими определяется и существо той или иной принципиальной метафизической позиции. Мы выделяем четыре таких аспекта. Метафизическая позиция определяется:

- 1) способом, каким человек как человек является самим собой, зная притом самого себя;
- 2) проекцией сущего на бытие;
- 3) ограничением существа истины сущего;
- 4) тем, откуда человек каждый раз берет и каким образом он задаёт «меру» истине сущего³.

Почему и насколько самость человека, концепция бытия, существо истины и способ задания ее меры заранее определяют собою ту или иную метафизическую позицию, несут на себе метафизику как таковую и превращают ее в строение самого сущего — задуматься об этом,

оставаясь на почве метафизики и пользуясь её средствами, уже невозможно. Ни один из перечисленных четырёх моментов метафизической позиции нельзя понять в отрыве от остальных, каждый из них в известном отношении уже очерчивает всю совокупность принципиальной метафизической позиции.

Тезис Протагора недвусмысленно говорит о том, что «все» сущее отнесено к человеку как «эго» (Я) и что человек есть мера для бытия сущего. Какого, однако, рода эта отнесенность сущего к «Я», — при условии, что, осмысливая Протагорово изречение, мы будем думать по-гречески и нечаянно не вложим в него идею человека как «субъекта»? Человек воспринимает то, что присутствует (пребывает) в круге его восприятия. Это присутствующее заключено как таковое с самого начала в круге доступного, поскольку этот круг есть область непотаенного. Восприятие присутствующего опирается на его пребывание в круге непотаенности.

Мы, теперешние, и многие поколения до нас давно уже забыли об этом круге непотаенности сущего, и всё равно мы неизменно зависим от него. Мы, правда, воображаем, будто сущее становится нам доступно просто благодаря тому, что наше Я в качестве субъекта получает представление о некоем объекте. Как если бы для этого не требовалось сначала воцарения того открытого пространства, внутри открытости которого вещь только и может стать доступной *в качестве* объекта для субъекта, а сама эта доступность — сначала допустить до себя! Греки, однако, знали, хотя и довольно расплывчато, о сфере непотаенности, в которую выступает сущее, чтобы присутствовать в ней, и которая словно приносит сущее с собою. Наперекор всему, что легло с тех пор в метафизическом истолковании сущего между нами и греками, мы всё-таки способны вспомнить об этом круге непотаенности и ощутить в нем пространство, в котором движется наше человеческое бытие. Достаточное внимание к непотаенности мы в силах проявить и без того, чтобы возвращаться вспять к греческому образу бытия и мышления. Благодаря пребыванию в круге непотаенности человек принадлежит отчетливо очерченной среде присутствующего. Принадлежностью к этой среде заодно проводится граница, отделяющая от не-присутствующего. Таким образом, самость человека становится здесь тем или иным «Я» через свое ограничение окружающей средой непотаенного. Огра-

ниченная принадлежность к кругу непотаенного составляет, среди прочего, человеческую самость. Человек превращается в «эго» через ограничение, а не через такое снятие границ, когда самопредставляющее Я само сперва раздувается до меры и средоточия всего представимого. «Я» для греков — название *такого* человека, который *сам* вырастает в это ограничение и таким путем становится в себе самом *самим собою*.

Человек, характеризующийся по-гречески понятием принципиальным отношением к сущему, есть *metron*, мера, постольку, поскольку он позволяет кругу непотаенного, — ограниченному для каждой человеческой самости, — быть определяющей чертой своего существа. Сюда входит и признание потаенности сущего, и вместе примирение с невозможностью решать о присутствии и отсутствии сущего, вообще о его «виде». Не случайно Протагор говорит (Дильс, «Фрагменты досократиков», Протагор В, 4): «Знать (*eidenai*, т. е., по-гречески, видеть лик непотаенного) что-либо о богах я, конечно, не в состоянии, — ни что они есть, ни что их нет, ни каковы они по своему виду; ибо много помех восприятию сущего как такового — и неявность (т. е. потаенность) такого сущего, и краткость человеческого бытия».

Приходится ли удивляться тому, что Сократ перед лицом такого благоразумия Протагора говорит о нем (Платон, Теэтет, 152 b): *eikos mentoi sophon andra me lerein*. «Надо думать, он как муж рассудительный не попусту бредит» (в своем изречении о человеке как *metron panton khrēmatōn*). Способ, каким Протагор определяет отношение человека к сущему, есть всего лишь подчеркнутое ограничение непотаенности сущего разным (для каждого человека) кругом внутримирового опыта. Этим ограничением заранее предполагается, что сущим правит непотаенность, больше того, что эта непотаенность уже была однажды пережита как таковая и осознана в качестве основополагающей черты сущего. Это произошло в метафизике мыслителей начала западноевропейской философии: у Анаксимандра, Гераклита и Парменида. Софистика, к которой причисляют Протагора на правах ее ведущего мыслителя, возможна только на почве и в качестве разновидности «софии», т. е. греческого истолкования бытия как присутствия и греческого определения существа истины как «алетей» (непотаенности). Человек каждый раз оказывается мерой присутствия и непотаенности суще-

го благодаря своей соразмерности тому, что ему ближайшим образом открыто, и ограниченности этим последним, — без отрицания закрытых от него далее и без самонадеянного намерения судить и рядить относительно их бытия или небытия. Нигде здесь нет и следа той мысли, будто сущее как таковое обязано равняться по Я, стоящему на самом себе в качестве субъекта, что этот субъект — судья всего сущего и его бытия и что он в силу этого своего суждения, добываясь абсолютной достоверности, выносит приговор об объективности объекта. Нет здесь тем более и следа того декартовского методизма, который пытается доказать даже сущность и существование Бога как безусловно достоверные. Если мы вспомним о четырёх «моментах», определяющих существо метафизической позиции, то об изречении Протагора можно будет сказать следующее:

1) «Я» определяется для Протагора своей конкретно ограниченной принадлежностью к сущему как непотаенному. Бытие человеческой самости опирается на надежность непотаенного сущего и его круга.

2) Бытие имеет сущностный характер присутствия (пробытия).

3) Истина ощущается и осмысливается как непотаенность.

4) «Мера» имеет смысл соразмерений с непотаенностью.

Для Декарта и его принципиальной метафизической позиции все эти моменты имеют другой смысл. Его метафизическая позиция не независима от греческой метафизики, однако она сущностно далека от нее. Поскольку эта зависимость и эта далекость никем до сих пор отчетливо не разграничивались, снова и снова могла прокрадываться та обманчивая видимость, будто Протагор это как бы Декарт греческой метафизики; подобно тому как Платона выдавали за Канта греческой философии, а Аристотеля за ее Фому Аквинского.

ГОСПОДСТВО СУБЪЕКТА В НОВОЕ ВРЕМЯ

Толкуя изречение Протагора о человеке как мере всех вещей «субъективно», т. е. так, словно все вещи зависят от человека как представляющего их «субъекта», мы помещаем греческий смысл изречения в рамки метафи-

зической позиции, понимающей человека совершенно иначе, чем греки. Да, впрочем, и само новоевропейское определение человека как «субъекта» тоже не так однозначно, как соблазняло бы думать расхожее употребление понятий «субъект», «субъективность», «субъективистский».

Спросим: каким образом дело дошло до подчеркнутого самоутверждения «субъекта»? Откуда происходит то господство субъективного, которое правит всем новоевропейским человечеством и его миропониманием? Этот вопрос не лишен смысла, ведь вплоть до начала новоевропейской метафизики у Декарта и даже еще внутри самой его метафизики *все сущее*, поскольку оно сущее, понималось как *sub-iectum*. *Sub-iectum* есть латинский перевод — и истолкование — греческого *υπο-κειμενον*, оно означает под-лежащее и лежащее-в-основе, само собою заранее уже пред-лежащее. Благодаря Декарту и со времен Декарта «субъектом» становится в метафизике преимущественно человек, человеческое «Я». Как человек входит в роль подлинного и единственного *субъекта*? Почему этот человеческий субъект опирается на «Я», так что субъективность становится тут равнозначна сфере «Я»? Субъективность ли обуславливается сферой «Я» или наоборот? ⁴

„*Subiectum*“ по существу своего понятия есть то, что в каком-то исключительном смысле заранее веегда уже пред-лежит, лежит в основе чего-то и таким образом служит ему основанием. Из чистого понятия «субъекта» следует, собственно говоря, исключить понятие «человек», а тем самым и понятия «Я», «самость». Субъект — т. е. само по себе предлежащее — это камни, растения, звери ничуть не в меньшей мере, чем люди. Спросим: если в начале новоевропейской метафизики «субъектом» в подчеркнутом смысле становится человек, то лежащим-в-основе чего оказывается такой человек?

Мы снова впадаем тут в русло уже затронутого нами выше вопроса: поисками какой почвы и какого основания занята новоевропейская метафизика? Традиционный ведущий вопрос метафизики «что такое сущее?» превращается на пороге новоевропейской метафизики в вопрос о методе, о пути, на котором самим человеком и для человека отыскивается абсолютно достоверная и надежная опора и очерчивается существо истины. Вопрос «что такое сущее?» превращается в вопрос о *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* — о безусловном, непоколебимом

основании истины. Это превращение *и есть* начало нового мышления, в силу которого эпоха становится новой, а последующее время — Новым временем.

Из наших вводных замечаний об отличии изречения Протагора от тезиса Декарта мы вывели, что стремление человека положиться на им самим найденное и обеспеченное основание истины коренится в том «освобождении», в котором он развязывает себя от первоочередной обязательности библейско-христианской истины Откровения и церковного учения. Но всякое подлинное освобождение это не просто срывание цепей и отбрасывание обязательств, оно есть прежде всего переопределение существа свободы. Теперь свобода заключается в том, что на место достоверности спасения как мерила всякой истины человек полагает такую достоверность, в силу которой и внутри которой он сам удостоверяется в себе как в сущем, опирающемся таким путем на самого себя. Характер подобной перемены не исключает того, чтобы она происходила пока еще на «языке» и в представлениях того, что оставляется ею позади. И наоборот, при попытке недвусмысленно обозначить эту перемену мы невольно говорим на языке того, что было достигнуто лишь позднее благодаря ей. Если, утрируя, мы назовем содержанием новой свободы то, что человек сам устанавливает себе закон, сам избирает обязательное и связывает им себя, то мы будем говорить на языке Канта и все-таки уловим существенные черты начала Нового времени, когда пробила себе дорогу та исторически уникальная метафизическая позиция, для которой свобода приобретает своеобразную существенность (см. Декарт, *Meditationes de prima philosophia*, размышление IV). Голая раскованность и произвол — всегда лишь ночная сторона свободы, ее дневная сторона — апелляция к Необходимому как обязывающему и обосновывающему. Обе «стороны», конечно, не исчерпывают существа свободы и даже не угадывают ее сердцевины. Нам важно увидеть, что та свобода, оборотной стороной которой оказывается освобождение от веры в чудо Откровения, не просто вообще апеллирует к Необходимому, но апеллирует к нему так, что это Необходимое и обязывающее каждый раз полагается человеком в опоре на самого себя. Это Необходимое определяется среди прочего и тем, в чем нуждается человеческое самоутверждение, т. е. устремленностью и высотой, а также тем способом, каким человек отныне представляет себя и свое

существо. Новая свобода — в метафизическом аспекте — есть раскрытие всего диапазона того, что впредь сам человек сознательно сможет и будет себе полагать в качестве необходимого и обязывающего. В реализации всего диапазона видов новой свободы состоит суть истории Нового времени. Поскольку в эту свободу непременно входит самодержавное право человека на самостоятельное определение целей человечества, а такое право в существенном и категорическом смысле предполагает опору на власть, постольку лишь в истории Нового времени и в качестве самой этой истории самоуполномочение власти впервые становится основной реальностью.

Дело поэтому обстоит не так, будто власть существовала уже и в прежние эпохи, а потом, начиная примерно с Макиавелли, ее оценили непомерно высоко и она однобоко разрослась; нет, «власть» в верно понятом новоевропейском смысле, т. е. как воля к власти, впервые получает метафизическую значимость лишь в образе новоевропейской истории. Раньше историей правило что-то по своему *существо* другое. Но точно так же, как люди принимают «субъективизм» за нечто само собой разумеющееся и после этого обследуют всю историю от греков до современности на предмет выявления разновидностей «субъективизма», точно так же они историографически прослеживают судьбу свободы, власти и истины. Историографическое с-равнение⁵ загораживает доступ к историческому событию.

То, что с разворачиванием новоевропейской истории христианство продолжает существовать, способствует ее разворачиванию, выступая в образе протестантизма, дает о себе знать в метафизике немецкого идеализма и романтизма, видоизменяясь, балансируя и идя на компромисс, примиряется каждый раз с господствующей эпохой и каждый раз использует новые достижения на пользу церкви, — это яснее всего доказывает, как бесповоротно христианство утратило свою средневековую *судьбоносную* силу. Его историческое значение заключается уже не в том, что оно способно создать само, а в том, что с начала Нового времени и на всем его протяжении оно остается тем, в отталкивании от чего явственно или неявно самоопределяется новая свобода. Освобождение от данной в Откровении достоверности спасения отдельной бессмертной души есть вместе освобождение *для* такой достоверности, в опоре на которую человек сам получает возможность

надежно обеспечивать себя предназначением и задачами.

Обеспечение высшего и неограниченного саморазвития всех сил человечества ради безусловного господства над Землей есть тот тайный стимул, который подстегивает новоевропейского человека на все новые и новые прорывы и заставляет его связывать себя такими идеалами, которые обеспечивали бы ему надежность его методов и достижение намеченных целей. Сознательно устанавливаемый для себя обязывающий закон, естественно, выступает в разных видах и обликах. Обязывающим может быть: человеческий разум и его закон (Просвещение) или устроенная и упорядоченная по нормам такого разума фактическая действительность (позитивизм). Обязывающим может быть: гармонически упорядоченное во всех своих образованиях, воспитанное прекрасным идеалом человечество (классицистский гуманизм). Обязывающим может быть: могучий расцвет нации, опирающейся на саму себя, или «пролетарии всех стран», или отдельные народы и расы. Обязывающим могут быть: «ростки новой эпохи», развитие «личности», организация масс или то и другое вместе; наконец, создание человечества, ориентирующегося не на образ «индивида» и не на образ «массы», а на «тип». Тип объединяет в себе, видоизменяя их, и неповторимость, ожидавшуюся раньше от индивида, и единообразие и универсальность, которых требует общество. Неповторимость «типа» заключается, однако, во впечатляющей заразительности одинакового штампа, не терпящего при всем том никакой однообразной уравниловки и нуждающегося в особом рода иерархичности. В ницшевской мысли сверхчеловек — не частный «тип» человека, но человек, впервые задуманный в сущностном облике «типа». Прообразом тут служат прусское офицерство и иезуитский орден, препарированные с целью своеобразного объединения их сущности, при каковом объединении содержание, с которым были первоначально связаны их исторические истоки, удастся в значительной мере отбросить.

Внутри истории Нового времени человек пытается — и эти попытки составляют историю новоевропейского человечества, — во всем и всегда опираясь на самого себя, поставить самого себя в качестве всеобщего средоточия и мерила в господствующее положение, иначе говоря — обеспечить надежность такого своего положения. Для этого нужно, чтобы он все больше и больше удостоверился

в своих собственных способностях и средствах господства и всегда снова и снова приводил их в состояние безусловной готовности. Эта история новоевропейского человечества, которая лишь в XX веке впервые в полном согласии со своим внутренним законом выходит на простор сознательного порыва необоримой воли к неуклонно достигаемой цели, *косвенно* подготовлена христианским человеком с его ориентацией на *достоверность* спасения. Некоторые явления Нового времени можно поэтому истолковать как «секуляризацию» христианства. По существу, однако, разговоры о «секуляризации» происходят от бездумия и заводят в тупик; ибо «секуляризация», «обмирщение» заранее предполагает мир, к которому двигалось бы и в который вступало бы обмирщаемое. Но *saeculum*, «мир сей», через который происходит обмирщение при пресловутой «секуляризации», не существует ведь сам по себе и не возникает сам собой просто при нашем выходе из христианского мира. Новый мир Нового времени коренится в той же исторической почве, где всякая история ищет свою сущностную основу: в метафизике, т. е. в каком-то новом определении истины мирового сущего и ее сущности. Решающее начало, полагающее основу метафизике Нового времени, — метафизика Декарта. Ее задачей стало *подведение метафизической основы под освобождение человека к новой свободе как к уверенному в самом себе самозаконодательству*. Декарт первым продумал эту основу в подлинном смысле философски, т. е. из ее сущностной необходимости, — не в смысле пророка, который предсказывает то, что потом происходит, но именно первым продумал в том смысле, что продуманное им осталось основой для последующего. Прорицание не дело философии — но не ее дело и плестись в хвосте событий с запоздалым всезнайством. Поверхностный рассудок, правда, охотно распространяет мнение, согласно которому философия имеет лишь задачу задним числом «осознать» эпоху, ее прошедшее и настоящее, выразить ее в так называемых «понятиях», а то и, глядишь, привести, в «систему». Люди думают, будто, поставив перед философией такую задачу, они еще оказали ей особую милость.

Это определение философии не годится даже в отношении Гегеля, чья метафизическая позиция, по видимости, включает в себя подобное понятие о функции философии; ибо гегелевская философия, которая в *определенном* аспекте была завершением, была таковым лишь в качестве

опережающего продумывания областей, по которым двинулась последующая история XIX столетия. Что это столетие заняло позицию отталкивания от Гегеля на расположенной ниже гегелевской метафизики плоскости (позитивизма), есть, в метафизическом осмыслении, лишь свидетельство его сплошной зависимости от Гегеля, только благодаря Ницше превратившейся в новую ступень освобождения.

COGITO ДЕКАРТА КАК COGITO ME COGITARE

Декарт первым продумал метафизическую основу Нового времени — что не означает, будто вся последующая философия есть просто картезианство. Тогда в каком же, однако, смысле метафизика Декарта заранее заложила метафизическую основу для новой свободы Нового времени? Какого рода должна была быть эта основа? Такого рода, чтобы человек мог всегда обеспечить сам себя тем, что обеспечивало бы успешное развитие всякому человеческому представлению и предприятию. Человек должен был на этой основе удостовериться в самом себе, т. е. обеспечить себя возможностями осуществления своих предприятий и представлений. Причем искомая основа не могла быть ничем иным, кроме как самим человеком, потому что смыслу его новой свободы противоречило любое связывание себя какими бы то ни было обязательствами, которые не вытекали бы из его собственных, только от него же самого исходящих полаганий.

Всякое самоуверие должно заодно обеспечить себе также и достоверность того сущего, *в отношении* которого всякое представление и всякое предприятие должны стать достоверными и *благодаря* которому им обеспечивался бы успех. В основу новой свободы должно было лечь нечто надежное такой степени надежности и обеспеченности, что оно, обладая само по себе внутренней ясностью, удовлетворяло бы перечисленным принципиальным требованиям. В чем же эта достоверность, образующая основу новой свободы и тем самым ее составляющая? В тезисе *ego cogito (ergo) sum*. Декарт предлагает его как ясную и отчетливую, не подлежащую сомнениям, т. е. первую по рангу и высшую истину, на которой стоит всякая вообще «истина». Люди сделали отсюда вывод, будто это знание должно быть каждому понятно

в его подлинном содержании. Они забыли, однако, что понять его в декартовском смысле возможно лишь если мы поймем заодно, что здесь подразумевается под знанием, и если мы заметим, что этим тезисом заново переопределяется существо познания и истины.

«Новизна» нового определения существа истины состоит в том, что истиной теперь стала «достоверность», природа которой для нас вполне прояснится лишь вместе со смыслом ведущего тезиса Декарта. Но поскольку люди снова и снова упускают из вида, что сам же этот тезис впервые формулирует предпосылки собственного понимания и не может быть истолкован с помощью произвольных представлений, постольку тезис Декарта подвергается всем мыслимым лжеинтерпретациям.

Антидекартовская позиция Ницше тоже запутана этими лжеинтерпретациями, чему причиной то, что Ницше так прочно стоит под знаком этого законодательного тезиса и тем самым метафизики Декарта, как больше ни один из новоевропейских мыслителей. Людям помогает закрыть на это глаза историческая наука, без труда констатирующая, что между Декартом и Ницше пролегает четверть тысячелетия. Историография может сослаться на то, что Ницше выступал с явно иным «учением», что он даже с крайней остротой нападал на Декарта.

Мы, впрочем, тоже не хотим сказать, будто у Ницше с Декартом одинаковые учения, но мы утверждаем прежде всего нечто гораздо более существенное,— что он продумывает *то же самое*, только уже в плане сущностного исторического завершения. Что имело свое метафизическое начало у Декарта, то в метафизике Ницше начинает историю своего завершения. Восхождение Нового времени и начало истории его завершения, разумеется, между собою полярно различны, так что для историографического исчисления как бы само собою должно казаться,— как оно в определённом смысле и есть,— будто с Ницше, в сравнении с истекшим Новым временем, начинается Новейшее время. В каком-то более глубоком смысле это совершенно верно, и это говорит лишь о том, что историографически, т. е. извне констатируемая разница принципиальных метафизических позиций у Декарта и Ницше для бытийно-исторического осмысления, т. е. рискованного вдумываться в судьбоносные повороты истории, есть отчетливейший признак их сущностного тождества

Выступление Ницше *против* Декарта имеет свою метафизическую причину в том, что лишь на почве декартовской принципиальной позиции Ницше может помыслить ее в завершающей сущностной полноте, а потому неизбежно ощущает декартовскую позицию неполной и незавершенной, если не вообще невозможной. Ошибочное истолкование декартовского тезиса у Ницше по разнообразным метафизическим причинам было просто неизбежностью. Не будем, однако, начинать с ошибок истолкования декартовского тезиса у Ницше. Попытаемся сначала осмыслить тот закон бытия и его истины, который правит нашей собственной историей и переживает нас всех. В нижеследующем изложении декартовской метафизики нам придется пропустить многое, чего не должен бы был пропускать тематический анализ принципиальной метафизической позиции мыслителя. Наша цель — лишь обозначить некоторые ее главные черты, которые позволят нам заглянуть потом в *метафизический* источник идеи *ценности* ⁶.

Ego cogito (ergo) sum — «я мыслю, следовательно, я существую». Перевод дословный и правильный. Этот правильный перевод как будто бы дает нам уже и правильное понимание декартовского «тезиса». «Я мыслю» — в этом высказывании констатируется некий факт; «следовательно, я существую» — в этих словах из констатированного факта делается вывод, что я существую. Теперь на основании этого логически правильного вывода можно удовлетвориться и успокоиться: мое существование таким способом «доказано». Правда, ради получения подобного результата нет никакой нужды тревожить мыслителя ранга Декарта. Да, впрочем, Декарт хочет сказать что-то совсем другое. Что он хочет сказать, мы сумеем продумать, разумеется, только когда выясним, что Декарт понимает под cogito, cogitare. Переводя cogitare через «мыслить», мы внушаем себе, что тем самым уже ясно, что под cogitare подразумевает Декарт. Как будто мы заранее знаем, что называется «мышлением» ⁷, и, главное, как будто с нашим понятием «мышления», извлеченным скорее всего из какого-нибудь учебника «логики», мы заранее уже попадаем в самую суть того, что Декарт хочет сказать словом „cogitare“. Декарт употребляет в важных местах вместо cogitare слово percipere (percipio) — схватить что-либо, овладеть какой-либо вещью, а именно в смысле предоставления ее себе, в данном случае — способом поставления-перед-собой, «пред-став-

ления». Поняв *cogitare* как представление в этом буквальном смысле, мы подойдем уже ближе к декартовской концепции *cogitatio* и *perceptio*. Наши слова на «-ние» означают часто две взаимосвязанные вещи: представление в смысле «акта представления» и представление в смысле «чего-то представленного». Ту же самую двусмысленность подразумевает и *perceptio* в смысле *percipere* и *perceptum*: акт установления чего-либо мною и установленное мною в самом широком смысле выставленного на «виду». Поэтому вместо *perceptio* Декарт часто употребляет также слово *idea*, что в соответствии с таким словоупотреблением означает не только представленное актом представления, но и само это представление, самый его акт, его совершение. Декарт различает три рода «идей»:

1) *ideae adventitiae*: представленное, которое предстает нам; воспринимаемое нами в вещах;

2) *ideae a me ipso factae*: представленное, которое произвольно образуется исключительно нами самими (образы воображения);

3) *ideae innatae*: представленное, которое дано человеческому представлению вместе с его сущностной структурой.

Понимая *cogitatio* и *cogitare* в смысле *perceptio* и *percipere*, Декарт хочет подчеркнуть, что к *cogitare* принадлежит презентация, преподнесение. *Cogitare* есть предоставление себе представляемого. В таком предоставлении есть нечто от задания меры, а именно необходимость, чтобы существовал какой-то признак того, что представляемое не просто вообще преддано, но предоставлено мне как нечто имеющееся в распоряжении. Человеку что-то предоставлено, получено им в представлении — *cogitatum* — поэтому только тогда, когда оно ему надежно обеспечено и чем он самостоятельно, внутри *им* контролируемой сферы, может каждый раз недвусмысленно, без опаски и сомнения, распоряжаться. *Cogitare* — не просто вообще какое-то неопределенное представление, а такое, которое само себе ставит условие, чтобы установленное им не допускало бы уже впредь никакого сомнения относительно того, что оно есть и каково оно.

Cogitare есть всегда некое «раздумье» в смысле сомнения, а именно такого сомнения, которое думает признавать значимым только несомненное как достоверно установленное и в собственном смысле представленное. *Cogitare* есть по своему существу сомневающееся представле-

ние, перепроверяющее, не желающее просчитаться представлением: cogitare есть dubitare. Поняв это «буквально», мы легко можем впасть в ошибку. Мыслить — не значит «сомневаться» в таком смысле, чтобы повсюду громоздить одни сомнения, любую позицию объявлять подозрительной и никогда не давать ничему согласия. Сомнение тут понимается, наоборот, как принципиальная ориентация на несомненную, недвусмысленную истину и на ее надежные гарантии. На что заранее и всегда нацелена такая сомневающаяся мысль, так это на прочную установленность представляемого внутри круга контроля и расчета. То, что всякое cogitare есть в своем существе dubitare, означает не что иное, как тождество предоставления и обеспечения. Мышление, *по своему существу* равное сомнению, не признает в качестве установленного и удостоверенного, т. е. истинного, ничего, что не удостоверено им же самим как нечто имеющее характер несомненности, — с чем мышление, равносильное сомнению, уже «справилось», над чем оно закончило свои расчеты.

В понятии cogitatio акцентируется каждый раз то обстоятельство, что акт представления *презентует* представленное представляющему, т. е. что этот последний *в качестве* представляющего «устанавливает» представляемое, принимает его в свои расчеты, т. е. останавливает и фиксирует для себя, берет в свое обладание, «обеспечивает» себе. Ради чего? Ради дальнейшего представления, задуманного всегда как обеспечение и нацеленного на фиксацию всего сущего как удостоверенного. Но что и для чего подлежит *обеспечению*, надежному гарантированию?

Мы узнаем это, если еще настойчивее зададимся вопросом о сути декартовского понятия cogitatio; ибо мы *пока еще не* уловили *одну* сущностную черту cogitatio, хотя в принципе уже коснулись и называли ее. Мы натолкнемся на нее, когда заметим, что Декарт говорит: всякое ego cogito есть cogito *me* cogitare; всякое «я представляю нечто» одновременно выставляет вперед «меня», представляющего (выставляет передо мной, в моем представлении). Всякое человеческое представление есть, если воспользоваться легко обманывающим оборотом речи, «само»-представление.

На это могут возразить: если мы сейчас «представим» себе Мюнстер, т. е. в нашем случае восстановим его в своей памяти, поскольку в данный момент не воспри-

нимаем его телесно, или если мы, непосредственно встав перед ним, представим его в смысле восприятия, то в обоих случаях мы представим себе Мюнстер и только Мюнстер. Он — наше представленное. Но себя самих мы вместе с ним не представляем, иначе мы никогда не смогли бы представить сам Мюнстер в чистом виде как таковой и углубиться в то, что тут ставит перед нами наше представление, в предмет. На самом деле Декарт, определяя *cogito* как *cogito me cogitare*, тоже не думает, будто при каждом представлении предмета сам «Я», представляющий, тоже превращаюсь в предмет представления. Иначе всякое представление должно было бы, в принципе, постоянно метаться взад-вперед между своими двумя предметами, между представлением собственно представленного и представлением представляющего (эго). Стало быть, Я представляющего представляется лишь смутным и побочным образом? Нет.

Представляющее Я гораздо более *существенным* и *необходимым* образом представляется в каждом «я представляю» и *вместе* с ним, а именно как то, при чём, около чего и *перед* чем выставлено всякое представляемое. Тут не требуется никакого специального обращения и возвращения ко мне, представляющему. В непосредственном созерцании чего-либо, в каждой репрезентации, при каждом воспоминании, в каждой экспектации такого рода представляемое актом представления представляется *мне*, ставится передо *мною*, причем так, что сам я при этом, собственно, предметом представления не становлюсь, но все равно оказываюсь как бы преподнесен «себе» вместе с предметным представлением, и больше того, только благодаря ему. Поскольку всякое представление *предо*-ставляет представляемый и представленный предмет представляющему человеку, представляющий человек тоже оказывается «сопредставлен»⁴ таким вот своеобразно неприметным образом.

Но такая характеристика представления, — что в нем «вместе» и «заодно» с самим представлением представленно и представляющее Я, — останется двусмысленной, пока мы четче не выделим здесь суть того, вокруг чего все вращается. Поскольку в каждом представлении представленное актом представления преподносится представляющему человеку, постольку этот последний в каждом представлении «устанавливает» вместе и самого себя, — не задним числом, а заранее, раз он, *пред*-ставляющий,

всегда относит представление к *себе*. Поскольку представляющий человек заранее и с необходимостью уже обнаруживает себя рядом с представленным внутри акта представления, то во всяком представлении заложена *сущностная* возможность того, чтобы сам акт представления совершался в поле зрения представляющего. Со-представленность предмета представления и представляющего внутри человеческого представления имеет по настоящему не тот смысл, будто Я и его представление как бы встречаются еще сами по себе где-то вне представления в ряду других предметов этого представления и потом задним числом вводятся в круг представленного⁸. Несколько двусмысленные слова о со-представленности представляющего и его представления во всяком акте представления призваны на деле выразить именно *сущностную* принадлежность представляющего к структуре представления.

Это видно прежде всего из тезиса: cogito есть cogito me cogitare. Теперь — после истолкования — мы можем переформулировать его и так: человеческое сознание есть по своей сути самосознание. Сознание меня самого не привходит в мое осознание вещей наподобие некоего сопутствующего сознанию вещей наблюдателя этого сознания. Это сознание вещей и предметов есть по существу и в своей основе прежде всего само-сознание, и лишь в качестве такового становится возможным сознание предметов. Представлению, о котором идет речь, присуща самость человека как лежащее-в-основе. Самость есть *subiectum*.

И до Декарта уже было ясно, что представление и представленное в нем отнесены к представляющему Я. Решающая новизна Декарта в том, что эта отнесенность к представляющему, а тем самым этот последний *как таковой* берет на себя принципиальную роль меры всего того, что выступает и должно выступать в представлении как по-ставлении сущего.

Между тем мы еще не до конца измерили содержание и траекторию дефиниции „cogito есть cogito me cogitare“. Всякое воление и всякая установка, всякие «аффекты», «эмоции» и «ощущения» соотнесены с желаемым, ощущаемым, воспринимаемым. Причем то, с чем они соотнесены, в самом широком смысле слова представлено и предо-ставлено. Все названные виды поведения, а не только познание и мышление, определяются поэтому в

своем существе предоставляющим пред-ставлением. Все виды поведения имеют свое бытие в таком пред-ставлении, они суть представление, суть представленное — они суть *cogitationes*. Виды поведения человека в акте пред-ставления осознаются как принадлежащие ему, как такие, в которых он *сам* ведет себя так-то и так-то. Только теперь мы в состоянии понять тот скупой ответ, который дает Декарт (*Principia philosophiae* I 9) на вопрос: *quid sit cogitatio*, что такое *cogitatio*? Он гласит:

Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare. «Под названием 'cogitatio' я понимаю все то, что происходит при нас, сознающих притом самих себя, и в нас постольку, поскольку мы сознаем это в нас. Так что не только познание, воление, воображение, но и ощущение есть здесь то же самое, что мы называем *cogitare*».

Бездумно переводя тут *cogitatio* через «мышление», люди невольно склоняются к мнению, будто Декарт истолковывает все способы поведения человека как мышление и формы мышления. Это мнение хорошо вяжется с расхожим взглядом на философию Декарта, а именно что она есть «рационализм». Как будто не нужно сначала определить, что такое «рационализм», исходя из установления сущностных пределов *ratio* и мышления; как будто не нужно сперва прояснить существо *ratio*, исходя из существа *cogitatio*, которое само еще нуждается в прояснении⁹! Что касается последнего, то сейчас мы показали: *cogitare* есть пред-ставление в том полновесном смысле, что вместе с ним должны мыслиться как равносущественные ему отношение к пред-ставляемому, предоставленность представленного, самовыявление и самоустановление представляющего перед представленным, причем именно внутри пред-ставления и через него.

Нас не должна смущать обстоятельность, с какой здесь обрисовывается сущность *cogitatio*. То, что выглядит подробным перечислением, есть попытка уловить простую и единую суть пред-ставления. Если смотреть от этой сути, то оказывается, что пред-ставление и само себя выставляет в открытое пространство, измеряемое им как представлением, отчего можно — правда, с риском неверного истолкования — сказать также: представление есть само-со-пред-ставление. Прежде всего, однако, мы

должны констатировать, что для Декарта эта суть представления перекладывается своей основной тяжестью на представление представленного, причем представляющий человек заранее и всегда сам от себя решает, что может и должно считаться установленным и постоянным.

Если мы не упустим из виду сущностную полноту равно существенных соотношений, усматриваемых и бросающихся в глаза как единое целое внутри *cogitatio* и *cogito* у Декарта, то уже благодаря этому прояснению сути *cogitare* даст о себе знать основополагающая роль представления как такового. Здесь обнаруживается, что такое лежащее в основе, субъект, — а именно представление, — и для чего субъект есть *subiectum* — а именно для существа истины. Основополагающая роль представления, т. е. *cogitatio*, выражена Декартом, собственно, в его тезисе, который служит для него законом всех законов и первоначалом метафизики, — в тезисе: *ego cogito, ergo sum*. Об этом тезисе он говорит (*Principia I 7*): „*Haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cui libet ordine philosophanti occurrat*“. «Это познание, 'я представляю, следовательно, я существую', есть среди всех познаний первое (по своему рангу) и достовернейшее, бросающееся в глаза всякому, кто ведет упорядоченное (верное сути вещей) метафизическое рассуждение».

Тезис „*ego cogito, ergo sum*“ есть первый и достовернейший не вообще и не все равно для какого мнения и представления. Он первый и достовернейший *только* для *такого* мышления, которое мыслит в смысле метафизики и ее первоочередных и подлинных задач, т. е. спрашивает, что есть сущее и на какой непоколебимой основе покоится истина о сущем.

ДЕКАРТОВО COGITO SUM

Попробуем теперь соответственно данному прояснению существа *cogitatio* истолковать тезис, составляющий для Декарта первоначало метафизики. Восстановим в памяти сказанное выше о *cogitatio*: *cogitare* есть *percipere*, *cogitare* есть *dubitare*; *cogito* есть *cogito me cogitare*.

Самой большой помехой для правильного понимания тезиса встает форма, которую ей придал Декарт. Из-за

нее — из-за этого *ergo* («следовательно») — начинает казаться, будто тезис есть умозаключение, которое в полностью развернутом виде строится из большей, меньшей посылок и вывода. Будучи эксплицирован в каждой своей части, тезис должен тогда звучать следующим образом: большая посылка: *is qui cogitat, existit*; меньшая посылка: *ego cogito*; логический вывод: *ergo existo (sum)*. В довершение путаницы сам Декарт называет свой тезис „*conclusio*“, выводом. Вместе с тем нет недостатка в наблюдениях, ясно говорящих, что тезис нельзя понимать в смысле логического вывода. Многие толкователи тоже сходятся на том, что «по-настоящему» тезис вовсе не логический вывод. Правда, с таким «негативным» утверждением мы недалеко уходим; ибо после допущения, что наш тезис — никакой не вывод, а все и без того достаточно ясно, возникает всего лишь противоположный, равно несостоятельный, взгляд.

Это допущение, конечно, может само напрашиваться постольку, поскольку тезис имеет характер высшего первоначала, а «первые начала» и не нуждаются в доказательствах, и не доступны никаким доказательствам. Они, как говорится, обладают самоочевидностью. Только откуда в таком случае спор о декартовском тезисе? Почему эта его «самоочевидная достоверность» так недостоверна и сомнительна в своем содержании? Может, дело в том, что Декарт мыслил слишком туманно и, выставляя свое «первоначало», не проработал его с достаточной тщательностью? Или проблема в истолкователях? А ведь люди между тем собрали все, что говорилось и самим Декартом, и его противниками, и снова Декартом в его возражениях им, все это не раз и не два проштудировали, и тем не менее с нашим тезисом дело пока еще неясно.

Причина тому, надо думать, все та же самая, которая загоразживает нам подступы к существенным философским тезисам: недостаточная простота и бытийность нашей мысли, легковесная поспешность наших расхожих предвзятых мнений.

Так, люди считают «положение о противоречии» временно значимым «первопринципом» («аксиомой»), не задумываясь над тем, что это положение для метафизики Аристотеля имеет принципиально другое содержание, играя в ней другую роль, чем для Лейбница, и обладает опять же одной истинностью в метафизике Гегеля и другой — в метафизике Ницше. Это положение в каждом слу-

чае говорит нечто важное не только о «противоречии», но и о сущем как таковом и о роде истины, в свете которой воспринимается и размечается сущее как таковое. То же относится и к декартовскому *ego cogito — sum*. И здесь мы поэтому тоже не можем надеяться, будто с волшебной палочкой «само собой разумеющегося» сразу же выведем все на чистую воду. Мы должны попытаться, опираясь на нашу предварительную интерпретацию понятия *cogitatio*, мысленно измерить тезис *ego cogito-sum* его собственной мерой. В своем словесном звучании тезис нацелен на *sum*, «я *есмь*», стало быть, на познание факта моего существования. Но если тут вообще требуется в каком-то определенном аспекте доказать, что я, т. е. «Я», *ego* как осуществляющий свое представление, существую, то для этого не нужно умозаключений, которые из удостоверенного наличия чего-то известного делают вывод о наличии чего-то прежде неизвестного и недостоверного. Ведь в человеческом представлении предмета благодаря этому последнему как предстоящему и представленному к нему уже приставлен тот, «перед кем» стоит предмет, а именно сам представляющий, так что человек в силу этой своей приставленности к предмету вправе, в качестве представляющего, сказать о себе: «Я». «Я» в своем «я *есмь*» — а именно: представляющий — изнутри представления известно этому представлению ничуть не меньше, чем представляемый предмет. Я — в качестве представляющего Я — с *такой* достоверностью приставлено к представлению, что никакое самое логичное умозаключение никогда не сравняется по своей достоверности с этой приставленностью представляющего к себе самому¹⁰.

Отсюда только мы начинаем видеть, почему декартовское „*ergo*“ нельзя принимать за скрепу между двумя посылками одного умозаключения. Мнимая большая посылка — *is qui cogitat, est* — никогда не сможет служить основанием для *cogito-sum*, потому что сама большая посылка извлечена задним числом из *cogito-sum*, причём таким способом, что *cogito-sum* оказалось искажено в своем принципиальном содержании. Не «я *есмь*» впервые выводится из «я представляю», а «я представляю» есть по своей *сути* то, что заранее уже приставило ко мне это «я *есмь*» — в смысле: представляющий. Мы имеем теперь право выбросить из формулировки декартовского тезиса сбивающее с толку *ergo*. А если будем все-таки

его употреблять, то должны толковать его в другом смысле. Ergo не может означать: «следовательно». Тезис есть conclusio, вывод, но не в смысле вывода умозаключения, построенного из большой, малой и заключительной посылок. Он — conclusio в смысле непосредственного смыкания двух по своей сути взаимопринадлежащих и в этой своей взаимопринадлежности устанавливаемых вещей. Ergo cogito, ergo: sum; я представляю, «и здесь заключается», «здесь самим фактом представления заранее уже заложено» наличие Я как сущего. „Ergo“ не выражает следования, оно указывает на то, чем cogito не просто «является», но в качестве чего оно себя также и знает — сообразно своей сущности, как cogito me cogitante. „Ergo“ здесь значит все равно что: «и этим само собой уже подразумевается...». Мы всего отчетливее выразим то, что сказано словом „ergo“, если опустим его, а кроме того, снимем местоимение ergo, ставящее акцент на «Я», поскольку Я тут малосущественно. Тезис Декарта будет тогда гласить: cogito sum.

Что говорит тезис cogito sum? Он выглядит почти как «уравнение». Но здесь нам грозит новая оплошность, перенос форм высказывания определенной области знания — математических уравнений — на высказывание, исключительность которого такова, что оно не сравнимо ни с каким другим, причём ни в одном аспекте. Математическое истолкование тезиса в смысле уравнения напрашивается потому, что «математическое» задает тон в декартовской концепции познания и науки. Однако остается еще спросить: берет ли Декарт просто готовый и привычный метод «математического» познания за прообраз всякого знания — или наоборот, заново, причем метафизически, переопределяет существо математического? Имеет место второе. Поэтому нам придется еще раз попытаться поточнее определить содержание декартовского тезиса и, главное, ответить на вопрос, что полагается «посредством» этого тезиса в качестве «субъекта».

А не сам ли этот тезис и есть subiectum, лежащее в основе всего? „Cogito sum“ не говорит ни о том лишь, что я мыслю, ни о том лишь, что я существую, ни о том, что из факта моего мышления следует мое существование. Тезис говорит о связи между cogito и sum. Он говорит, что я существую как представляющий, что не только мое бытие по существу определено этим представлением, но что мое представление как всеопределяющая «репрезентация»

выносит решение о наличии, praesentia, всего представляемого, т. е. о присутствии того, что в нем (представлении) подразумевается, т. е. о бытии этого подразумеваемого в качестве сущего¹¹. Тезис говорит: представление, представившее в сущностном смысле само себя, полагает бытие как пред-ставленность, а истину — как удостоверенность. То, на что все опирается как на непоколебимое основание,— это *представление в своей сущностной полноте*, поскольку им определяется существо бытия и истины, а также существо человека в качестве представляющего и самый способ такого основоположения.

Положение cogito sum, поскольку оно высказывает и содержит в себе сущностную полноту cogitatio, заодно с существом cogitatio полагает и собственно subiectum, конституирующийся в области того же самого cogitatio и только его посредством. Поскольку в cogitare, представлении, заложено *me cogitare*, самопредставление, поскольку существу представления присуща и отнесенность к пред-ставляющему и на нём сходится всякая пред-ставленность всего представляемого, постольку представляющий, могущий называть себя при этом Я, оказывается субъектом вдвойне, как бы субъектом в субъекте,— тем, к чему восходит все еще и внутри того, что лежит в основе представления. Поэтому Декарт получает возможность дать тезису cogito sum еще и другую формулировку: sum res cogitans.

Эта формула, правда, так же вводит в заблуждение, как и первая. В дословном переводе формула гласит: я есмь мыслящая вещь. Т. е. человек тут вроде бы определяется как наличный предмет, разве что ему приписывается еще в виде отличительной черты способность «мышления». Но при таком восприятии фразы окажется забытым то, что „sum“ определяется как ego cogito. Окажется забытым, что res cogitans, согласно понятию cogitatio, означает одновременно: res cogitata: вещь, пред-ставляющая *сама себя*. Будет забыто, что представление-самой-себя *составляет* бытие этой «мыслящей вещи». И снова сам же Декарт подталкивает к поверхностному и неполному истолкованию своей «мыслящей вещи», потому что, менторски говоря на языке средневековой схоластики, он подразделяет сущее в целом на substantia finita и substantia infinita. Substantia — традиционная и главная рубрика для ηυροκειμενον, «субъекта» в метафизическом смысле. Бесконечная субстанция, substantia infinita есть

Бог, Deus: *summum ens: creator*, верховное сущее, творец. Область *конечной субстанции*, *substantia finita* — сотворенное бытие, *ens creatum*. Декарт подразделяет его на мыслящие вещи, *res cogitantes*, и протяженные вещи, *res extensae*. Все сущее рассматривается тут под знаком творца и твари, и новое определение человека через *cogito sum* словно бы просто вписывается в старые рамки.

Мы имеем здесь нагляднейший пример наложения старого начала метафизической мысли на новое. Установлением этого пусть займется историографический репортаж об учении и способе его преподнесения у Декарта. Историко-бытийное осмысление заданных им вопросов обязано вместо этого пробиваться к продумыванию смысла, самим Декартом вкладывавшегося в его тезисы и понятия, даже если ради этого придется перевести его собственные высказывания на другой «язык». *Sum res cogitans* означает соответственно не «я есмь вещь, наделенная мыслительной способностью», а другое: я есмь сущее, чей способ *бытия* заключается в представлении таким образом, что это представление выставляет в представленность заодно и самого представляющего. Бытие сущего, каким я сам являюсь и каким является любой человек как таковой, имеет своим существом представленность и присущую представленности удостоверенность. Этим, однако, не сказано: я есмь «чистое представление» — якобы пустая мысль, а не что-то по-настоящему действительное; этим сказано: устойчивость меня самого как «мыслящей вещи», *res cogitans*, состоит в надежной установленности представления, в достоверности, с какою самость пред-носится самой себе. Поскольку же *ego cogito*, «я представляю», мыслится не как изолированный процесс в обособленном Я, поскольку «Я» понимается как та самость, на которой стоит в своем существе представление как таковое, чтобы быть тем, что оно есть, постольку *cogito sum* говорит всякий раз о чем-то существенно большем. Бытие представляющего субъекта, который удостоверяет сам себя в акте представления, оказывается мерой для бытия всего представляемого как такового. Соответственно всякое сущее по необходимости измеряется этой мерой бытия — в смысле удостоверенной и самоудостоверяющей представленности.

Достоверностью положения *cogito sum* (*ego ens cogitans*) обуславливается существо всякого знания и всего познаваемого, т. е. «матесиса», т. е. математичности. А по-

тому в качестве сущего тут может быть засвидетельствовано и установлено только то, предоставление чего допускает подобную же удостоверенность,— а именно то, путь к чему ведет через математическое и «математикой» обоснованное познание. Математически постигаемое, достоверно исчислимое в том сущем, каким сам человек не является, в неживой природе — это *протяжение* (пространственность), *extensio*, куда можно причислить пространство и время. Декарт, однако, ставит между протяжением, *extensio*, и пространством, *spatium*, знак равенства. Соответственно вся внечеловеческая сфера конечного сущего, «природа», оказывается понята как «протяженная вещь», *res extensa*. За такой характеристикой природной предметности стоит положение, высказанное в формуле *cogito sum*: бытие есть представленность. Сколь бы однобоким и во многих аспектах недостаточным ни было истолкование «природы» как «протяженной вещи», оно тем не менее, будучи продумано в своем метафизическом содержании и измерено во всем размахе своего метафизического проекта, есть тот первый решительный шаг, который сделал метафизически возможными новоевропейскую машинную технику и с нею — новый мир и его человечество.

В эти дни мы стали свидетелями того таинственного закона истории, что народ оказывается однажды не на уровне метафизики, выросшей из его собственной истории, причем как раз в момент, когда эта метафизика достигает безусловного господства. Сейчас обнаруживается то, что Ницше уже метафизически понимал, — что новоевропейская «механическая экономика», сплошной машинообразный расчет всякого действия и планирования, в своей безусловной форме требует нового человечества, выходящего за пределы прежнего человека. Недостаточно обладать танками, самолетами и аппаратурой связи; недостаточно и располагать людьми, способными такие вещи обслуживать; недостаточно даже просто овладеть техникой, словно она есть нечто в себе безразличное, потустороннее пользе и вреду, строительству и разрушению, применимое кем угодно для любых целей¹².

Требуется человечество, которое в самой своей основе соразмерно уникальному существу новоевропейской техники и ее метафизической истине, т. е. которое дает существу техники целиком овладеть собою, чтобы так непосредственно самому направлять и использовать все отдельные технические процессы и возможности¹³. Безуслов-

ной «механической экономике» соразмерен, в смысле ницшевской метафизики, только сверх-человек, и наоборот: такой человек нуждается в машине для учреждения безусловного господства над Землей.

Дверь в сущностную область этого метафизически понятого господства распахнул Декарт своим тезисом *cogito sum*. Положение о природе как «протяженной вещи», *res extensa*, есть лишь необходимое следствие того первого тезиса. *Sum res cogitans*, «я есмь мыслящая вещь», — это основа, лежащее-в-основании, *subiectum* для определения вещественного мира как «протяженной вещи».

Так что *тезис cogito sum* и есть «субъект», — «тезис», взятый не как сочетание слов и грамматически связанная структура, равно как и не в своем якобы произвольно и имманентно осмысляемом «семантическом содержании», но «тезис» в свете того, что само говорит о себе как подлинно существенное и на чем он держится в самой своей тезисности. Что же это такое? Ответ: *полностью развернутая сущность представления*. Представление сделалось в самом себе выставлением и установлением сути истины и сути бытия. Представление устанавливает тут само себя в пространстве своей собственной сущности и полагает это пространство как меру для бытия сущего и для существа истины. Поскольку истиной теперь зовется обеспеченность представления, т. е. *уверенность*, и поскольку бытие означает представленность в смысле этой уверенности, постольку человек, сообразно своей роли в таком основополагающем представлении, становится исключительным субъектом. В сфере господства этого субъекта сущее, *ens* — уже не сотворенное сущее, *ens creatum*, оно — *certum*, достоверное, *indubitatum*, несомненное, *vere cogitatum*, истинно представленное сущее: „*cogitatio*“.

И теперь впервые удается ясно увидеть, в каком смысле тезис *cogito sum* есть «основоположение» и «первопринцип». Вследствие некоего, приблизительно верного, ощущения, что в мысли Декарта «математическое» играет «неким образом» особенную роль, люди вспоминают о том, что в математике имеют место известные верховные основоположения, «аксиомы». Эти верховные основоположения люди отождествляют потом еще с главными посылками умозаключений, поскольку математическая мысль мыслит ведь «дедуктивным» образом. Отсюда без дальнейших

раздумий люди берут за основу, что положение *cogito sum*, которое сам же Декарт характеризует как «первое и достовернейшее», должно будто бы быть верховным основоположением и «первопринципом» в привычном смысле, как бы главнейшей среди главных посылок всех умозаключений. В этом формально правильном и высказываниями самого Декарта отчасти подкрепленном соображении люди, однако, упускают из виду существенное: тезисом *cogito sum* впервые только и задается новое определение существа «основы» и «принципа». «Основа» и «принцип» теперь — *subiectum* в смысле само-представляющего представления. Тем самым заново определяется, в каком смысле это положение о «субъекте» есть *основное* осново-положение. Существо осново-положности определяется теперь исходя из существа «субъективности» и через нее. «Аксиоматическое» получает теперь другой смысл по отношению к истине той «аксиомы», *axiōta*, которую Аристотель обретает в «положении о противоречии», служащем ему для истолкования сущего как такового. «Принципиальный» характер тезиса *cogito sum* состоит в том, что существо истины и бытия определяется в нем по-новому, и именно так, что к самой этой определенности апеллируют как к первой истине, что теперь одновременно означает: как к сущему в собственном смысле.

Правда, сам Декарт специально не говорил об основополагающем характере своего положения как основоположения. Он при всем том обладал ясным сознанием его уникальности. Но в ходе многократных попыток сделать понятной для современников новизну своего обоснования метафизики и разобраться в сути их сомнений Декарт был вынужден отправляться от предшествующей ступени и тем самым разъяснять свою принципиальную позицию извне, т. е. всегда неадекватно, — образ действий, на который обречена, конечно, *всякая сущностная мысль*, образ действий, сам являющийся уже следствием какого-то потаенного положения дел. Ему соответствует свое *собственное* ограничение, накладываемое мыслью на *ту самую* изначальность, к которой эта мысль прорывается.

ПРИНЦИПИАЛЬНЫЕ МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ПОЗИЦИИ ДЕКАРТА И ПРОТАГОРА

Теперь мы в состоянии охарактеризовать принципиальную метафизическую позицию Декарта в четырех вышеназванных аспектах¹⁴ и сопоставить ее с принципиальной метафизической позицией Протагора.

1. Как в декартовской метафизике осуществляет себя человек и в качестве чего он себя знает?

Человек есть исключительное, лежащее-в-основе всякого представления о сущем и его истине, основание, на котором ставится и должно ставиться всякое представление со всем пред-стоящим ему, чтобы оно могло обладать статусом и постоянством. Человек есть «субъект» в этом исключительном смысле. Имя и понятие «субъект» в новом значении начинает теперь становиться собственным именем человека и названием его сущности. Это значит: всякое внечеловеческое сущее становится *объектом для* этого субъекта. Отныне *subiectum* уже не считается именем и понятием для животного, растения, камня.

2. Какая проекция сущего на *бытие* присуща этой метафизике? Если спросить иначе, как определяется бытийность сущего¹⁵?

Бытийность означает теперь пред-ставленность пред-ставляющим субъектом. Этим вовсе не подразумевается, будто сущее есть «голое представление», а представление — процесс в человеческом «сознании», так что все сущее истончается до воздушных структур голой мысли. Декарт, как и позднее Кант, ни разу не усомнился в том, что сущее и установленное в качестве сущего в себе и само по себе реально. Остается, однако, вопрос, что тут означает бытие и как сущее достигается и обеспечивается человеком, превратившимся в субъект. Бытие есть удостоверяемая исчисляющим пред-ставлением пред-ставленность, посредством которой человеку повсюду обеспечивается продвижение в среде сущего, исследование, завоевание, покорение и препарирование сущего, причем так, что он сам своими силами способен поддерживать себя как организатора своих собственных обеспечения и обеспеченности.

3. Какими границами очерчено в этой метафизике существо *истины*?

Основная черта всякого метафизического определения существа истины находит выражение в тезисе, оце-

нивающим истину как соответствие познания с сущим: истина есть тождество понятия и вещи, *veritas est adaequatio intellectus et rei*. После сказанного выше, однако, мы теперь легко видим, что эта расхожая «дефиниция» истины каждый раз изменяется смотря по тому, как понимается сущее, с которым должно согласоваться познание, а также и познание, долженствующее находиться в согласии с сущим. Познание как *recipere* и *cogitare* в декартовском смысле отличается тем, что допускает в качестве познанного только то, что предоставлено субъекту представлением как несомненное и что, будучи так поставлено, в любой момент может быть вычислено заново. Познание и для Декарта тоже ориентируется на сущее, но *сущим* считается только то, что удостоверено по способу вышеописанного само-предоставляющего представления. Сущим считается только то, в чем субъект может быть уверен, в смысле обладания достоверным представлением. Истинное — только обеспеченное, достоверное. Истина есть достоверность, для какой достоверности остается решающим то, что человек как субъект благодаря ей каждый раз удостоверяется в самом себе и обеспечивает себя самому себе. Поэтому для обеспечения истины как достоверности заранее в существенном смысле необходим подход, опережающее обеспечение. «Метод» приобретает теперь метафизический вес, как бы взвешенный в самой сути субъективности. «Метод» теперь — уже не ситуативно упорядоченная последовательность различных шагов созерцания, доказательства, изложения и сопряжения познаний и учений на манер схоластической «суммы», имеющей свое правильное и постоянно повторяющееся строение. «Метод» теперь — название обеспечивающего, завоевательного подхода к сущему как противостоящему с целью удостоверить его в качестве объекта для субъекта. О *methodus* в этом метафизическом смысле идет речь, когда в опубликованном лишь после его смерти важном трактате «Правила для руководства ума» (*Regulae ad directionem ingenii*) Декарт выставляет в качестве правила IV:

Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam. «Необходим (сущностно необходим) метод, чтобы напасть на след истины (достоверности) сущего и идти по этому следу». В смысле так понятого «метода» все средневековое мышление по своей сути безметодично.

4. Где человек в этой метафизике берет и как задает меру для истины сущего?

Ответ на этот вопрос уже виден из предыдущего. Поскольку человек стал в своем существе субъектом, бытийность — эквивалентом представленности, а истина — достоверностью, постольку человек теперь в принципе распоряжается всем сущим как таковым, ибо сам задает меру бытийности всякого сущего. От человека как субъекта зависит теперь принципиальное решение о том, что вообще может быть установлено в качестве сущего. Сам человек есть то существо, которому заведомо и в качестве задачи надлежит располагать сущим. Субъект «субъективен» в силу того и за счет того, что определение сущего и, значит, сам человек уже не сужены больше никаким ограничением, но во всех отношениях раскованы. Отношение к сущему становится наступательным «подходом», нацеленным на покорение мира и мировое господство. Человек задает сущему меру, сам от себя и для себя определяя, что вправе считаться сущим. Задаваемая тут мера соразмерена с намерением человека как субъекта утвердиться в средоточии сущего в целом. Однако нельзя все-таки забывать: человек здесь — не обособленное эгоистическое Я, но «субъект», и этим сказано, что человек вступает на путь ничем не ограничиваемого представляющего-исчисляющего раскрытия сущего. В существе новой метафизической позиции человека как субъекта залегает неизбежность того, что дело открытия и покорения мира и прорывы в этом направлении должны брать на себя и осуществлять выдающиеся одиночки. Новоевропейская концепция человека как «гения» имеет своей метафизической предпосылкой отождествление человеческого существа с субъектом. Наоборот, культ гения и его вырожденная форма — не самое существенное в новоевропейском человечестве, как не самое существенное в нем ни «либерализм», ни самоуправление государств и наций в смысле новоевропейских «демократий». Чтобы греки когда-нибудь увидели в человеке «гения», настолько же непредставимо, насколько совершенно неисторично мнение, будто Софокл был «гениальным человеком». Слишком мало люди думают о том, что ведь именно новоевропейский «субъективизм» — и только он — открыл сущее в целом, сделал его подручным и подвластным и обеспечил возможность таких проектов и форм господства над сущим, каких Средневековье не могло знать и какие

лежали вне кругозора греческого человечества.

Сказанное можно теперь прояснить, сопоставив друг с другом по всем четырем ведущим аспектам принципиальные метафизические представления Протагора и Декарта. Во избежание повторов сделаем это в форме монтажа кратких главных тезисов.

1. Для Протагора человек в своем самостоятельном бытии обусловлен принадлежностью к тому или иному кругу непотаенного. Для Декарта человек как самость определяется проекцией мира на человеческое представление.

2. Для Протагора бытийность сущего есть — в смысле греческой метафизики — присутствие в непотаенности. Для Декарта бытийность означает: представленность субъектом и для субъекта.

3. Для Протагора истина означает непотаенность присутствующего. Для Декарта: достоверность представляющего и удостоверяющего само себя представления.

4. Для Протагора человек есть мера всех вещей в смысле его соразмерения с всегда ограниченным кругом непотаенного и с границей потаенного. Для Декарта человек есть мера всех вещей в смысле его намерения снять все ограничения с представления ради обеспечения последним самому себе достоверности. Приложением такой меры все, что может считаться сущим, подчиняется исчисляющему представлению.

Если мы по-настоящему осмыслим выходящее так на свет различие этих двух принципиальных метафизических позиций, то сможет зародиться сомнение, сохраняется ли тут вообще что-то тождественное и для них обеих одинаково существенное, что дает нам право в том и другом случае говорить о принципиальных *метафизических* позициях. Однако наше сопоставление нацелено как раз на то, чтобы в этом по видимости совершенно непохожем выявить хотя и не подобное, но то же самое¹⁶ и с ним — потаенную единую *суть* метафизики, добыв на этом пути более *изначальное* понятие метафизики в противоположность всего лишь моральному, т. е. обусловленному ценностной идеей, истолкованию метафизики у Ницше.

Прежде чем мы, однако, попробуем шагнуть к более изначальному познанию существа метафизики, надо снова вспомнить о принципиальной метафизической позиции Ницше, чтобы вышла на свет бытийно-историческая связь — не историографически зафиксированная зависи-

мость — между Ницше и Декартом. Пойдем к этому путем разбора позиции Ницше в отношении Декарта.

ПОЗИЦИЯ НИЦШЕ В ОТНОШЕНИИ ДЕКАРТА

Указывая на позицию, занятую Ницше в отношении ведущего тезиса Декарта, мы не стремимся поставить на вид Ницше недочеты в истолковании этого тезиса. Наоборот, нам предстоит увидеть, что Ницше стоит на заложенном у Декарта основании метафизики и с какой неизбежностью он на нем стоит. Нельзя отрицать, что Ницше отклоняет изменение, внесенное Декартом в метафизику, но остается все-таки еще спросить, почему и как Ницше отвергает Декарта.

Важнейшие заметки Ницше, касающиеся руководящего тезиса Декарта, относятся к заготовкам, предназначенным для запланированного им главного произведения «Воля к власти». Они, однако, не были включены издателями этой посмертно вышедшей книги в состав последней, что лишний раз проливает свет на бездумность, с какой компоновалась названная книга. Ибо отношение Ницше к Декарту *существенно* для собственной принципиальной метафизической позиции Ницше. Этим отношением определяются *внутренние* предпосылки метафизики воли к власти. Поскольку люди не видят, что за резчайшим отклонением декартовского *cogito* у Ницше стоит *еще более* строгая *привязка* к утвержденной Декартом субъективности, постольку историческое, т. е. обуславливающее их принципиальную позицию, сущностное отношение между двумя мыслителями остается в темноте.

Главный корпус высказываний Ницше о Декарте находится в томах XIII и XIV издания ин-октаво, в этих томах содержатся те записи, которые по непостижимым причинам были исключены из состава посмертно изданной книги. Сначала поверхностно перечислим места, на которые мы опираемся в нижеследующем разборе: XIII, № 123 (1885); XIV, 1-й полумтом, №№ 5, 6, 7 (1885; из той же рукописной тетради, что и предыдущие); XIV, 2-й полумтом, № 160 (1885/1886); кроме того, из «Воли к власти» № 484 (весна-осень 1887), № 485 (весна-осень 1887), № 533 (весна-осень 1887); ср. также XII, ч. 1, № 39 (1881/1882). Из записей лишний раз явствует, что размежевания Ницше с великими мыслителями пред-

принимаются большей частью на материале философских работ об этих мыслителях и потому в деталях заведомо уже проблематичны, так что для нас более подробный разбор во многих отношениях нецелесообразен.

С другой стороны, обращение к работам великих мыслителей и всестороннее привлечение точных текстов тоже еще вовсе не гарантия того, что теперь-то уж мысль этих мыслителей будет воссоздана, осмыслена, как подобает мысли, и понятна более изначально. Оттого получается, что очень точно работающие историки философии сообщают большей частью очень причудливые вещи об «исследованных» ими мыслителях и что, с другой стороны, настоящий мыслитель на материале подобного неудовлетворительного историографического сообщения все равно может узнать существенное, по той простой причине, что он как мыслящий и вопрошающий с самого начала близок мыслящему и вопрошающему — в такой близости, какой никогда не достигнет ни одна сколь угодно точная историография. То же можно сказать и о позиции Ницше в отношении Декарта. Она смесь лжеинтерпретаций и сущностного прозрения. Это и тот факт, что Ницше отрезан почти непроглядным XIX веком¹⁷ от великих мыслителей и что тем самым *простая линия* бытийно-исторической связи потеряна, делают отношение Ницше к Декарту очень запутанным. Мы ограничимся здесь важнейшим.

Ницше согласен, прежде всего, с расхожим истолкованием декартовского тезиса, принимающим его за умозаключение: я мыслю, *следовательно* существую. Это умозаключение подсовывается в качестве окончательного доказательства того, что «я» есмь: что «субъект» существует. Ницше полагает, будто Декарт принимает за само собой разумеющееся, что человек в качестве «я» и это последнее в качестве «субъекта» суть определенные величины. Он, однако, привлекает против возможности такого умозаключения все то, что отчасти уже во времена Декарта и с тех пор снова и снова ставилось ему на вид: чтобы выставить умозаключение, а именно данный тезис, я должен уже знать, что такое «мыслить» — *cogitare*, что такое «существовать» — *esse*, что такое «следовательно» — *ergo*, что означает «субъект». Поскольку это знание, согласно Ницше и другим критикам, для данного тезиса и в данном тезисе — при условии, что он есть умозаключение, — заранее предполагается, этот тезис не может

сам быть первой «достоверностью», тем более основанием всякой достоверности. Тезис не дает того, что от него ожидает Декарт. На это соображение сам Декарт уже ответил в своей последней, подытоживающей работе „Principia philosophiae“ („Les principes de la philosophie“) I, 10 (1644 на латинском языке, 1647 во французском переводе одного друга; ср. „Oeuvres de Descartes“, изданные Адамом и Таннери, Париж 1897—1910, VIII, 8). Место имеет непосредственное отношение к уже приводившейся характеристике тезиса как «первого и достовернейшего знания», *prima et certissima cognitio*:

„Atque ubi dixi hanc propositionem *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat, non ideo negavi quin ante ipsam scire oporteat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo*; item *quod fieri non possit, ut id quod cogitet, non existat* et talia; sed quia hae sunt simplicissimae notiones et quae solae nullius rei existentis notitiam praebent, idcirco non censui esse enumerandas“.

«Если же я сказал, что это положение я *мыслю, следовательно, существую* есть из всех самое первое и достовернейшее, представляющееся всякому, ведущему упорядоченное философское рассуждение, то я не отрицаю тем самым необходимости прежде этого положения 'знать' (*scire*), что такое *мыслить, существование, достоверность*, а также что *не может быть, чтобы то, что мыслит, не существовало* и тому подобное; но поскольку все это простейшие понятия и такие, которые одни сами по себе дают некое знание, пусть даже названное в них и не существовало бы как сущее, поэтому я счел, что эти понятия здесь, собственно, не подлежат перечислению (т. е. не привлекаются к рассмотрению)».

Декарт, таким образом, недвусмысленно признает, что «прежде» этого «достовернейшего знания» необходимо знание о бытии, познании и тому подобное. Однако дело требует спросить, как надо понимать это «прежде», на что опирается это пред-знание известнейшего и чем определяется известность известнейшего в своей сути. Приведенное замечание Декарта надо понимать *так*: тезис, выставляемый как «принцип» и первая достоверность, пред-полагает собою сущее в качестве достоверного (понимая достоверность как существо представления и всего содержащегося в нем) таким образом, что как раз этим тезисом и вместе с ним впервые устанавливается, что

означают существование, достоверность, мысль. Вхождение этих понятий в понимание всего тезиса означает только одно — что они тоже принадлежат содержанию тезиса, но не как нечто такое, на что тезис вместе со всем, что им устанавливается, обязан сначала опереться. Ибо лишь этим тезисом — впервые только им — обуславливается, какими чертами должно обладать *potissimum* (наиболее доступное разумению и познанию).

Здесь надо обратить внимание на предшествующее принципиальное замечание Декарта, звучащее совершенно в смысле Аристотеля («Физика» II 1¹⁸) и тем не менее в особенном новоевропейском тоне:

„Et saepe adverti Philosophos in hoc errare, quod ea, quae simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur; ita enim ipsa obscuriora reddebant“.

«И я часто замечал, что философы заблуждаются в том, что простейшее и само по себе известное они пытаются сделать более ясным посредством логических понятийных определений; ведь таким путем они лишь делают самопонятное более темным».

Декарт говорит здесь, что «логика» и ее определения — не высший суд ясности и истины. Ясность и истина покоются на каком-то другом основании; для Декарта — на том, которое полагается его основоположением, его тезисом. Преимуществом перед всем обладает обеспеченное и достоверное, включающее, конечно, наиболее всеобщие определения бытия, мышления, истины, достоверности.

Декарта можно было бы упрекнуть только в том, что он не говорит с достаточной ясностью, что — и в каком смысле — входящие в его тезис общие понятия получают свое определение через этот тезис и что предварительное определение этих понятий невозможно, если оно не покоится на основополагающей достоверности этого тезиса. Но этот упрек — будучи продуман во всей своей весомости — оказался бы упреком, задевающим *всякую* принципиальную метафизическую позицию, потому что к ведущему способу метафизического мышления принадлежит принятие концепции и сущности бытия за самое известное, после чего сразу ставится вопрос, какое сущее подлежит познанию и как это сущее надо познавать, чтобы так-то и так-то интерпретировать его в свете его бытия.

То, что Декарт хочет сказать в своем ответе на предъяв-

ленные ему упреки, мы можем в более принципиальном смысле и предваряя последующее сформулировать еще и так: сперва нужно фиксировать в его истине определенное сущее, исходя из которого затем уже понятийно очерчиваются также и бытие с его истиной. Тезис Декарта — того уникального рода, что он сразу и заодно высказывает и определяет внутренние соотношения существования (бытия), достоверности и мысли. Здесь заключается его существо в качестве «принципа».

Если мы вспомним, кроме того, что в согласии с собственными декартовскими решающими истолкованиями его тезиса последний нельзя принимать за умозаключение, то и без сказанного выше будет ясно, как обеспечиваемое им сущее — представление в своей полной сути — соответственно основополагающему характеру этого тезиса дает одновременно уверенность относительно бытия, истины и мысли. То, что сам Декарт опять же, *как кажется*, недостаточно подчеркивает, — что его тезис как «принцип» надо и мыслить тоже «принципиально», т. е. *философски*, — на это он все-таки намекает неоднократно привлекаемым оборотом: *ordine philosophanti*, «ведущий упорядоченное философское рассуждение». Декартовский тезис может быть осуществлен и исчерпан в своем полном содержании, только если мысль движется в том единственном направлении, в котором идут поиски «абсолютного непоколебимого основания истины», *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. В этих поисках мысль неизбежно движется к *fundamentum*, к *absolutum*, к *inconcussum*, к *veritas*, охватывая все это в определенном смысле заодно с тем, что удовлетворяет ее в качестве достоверного сущего и что поэтому непоколебимо установлено. В смысле этого достоверного и известнейшего выстраиваются и предварительные понятия бытия, познания и представления. Тезис *cogito sum* лишь констатирует, что они уже представлены таким образом. Упрек Ницше, что тезис Декарта опирается на недоказанные предпосылки и потому не есть основополагающий тезис, промахивается в двух отношениях:

1) декартовский тезис вообще не есть умозаключение, которое зависело бы от своих посылок;

2) а главное, декартовский тезис по своей сути как раз и есть то самое *пред-посылание*, которого не хватает Ницше; в этом тезисе, собственно, заранее устанавливается в качестве предпосылки то, на что ссылается как

на свое сущностное основание всякое высказывание и всякое познание.

Более существенным кажется другое соображение, выдвигаемое Ницше против декартовского тезиса. Правда, и оно тоже покоится на все том же предвзятом мнении, будто тезис есть умозаключение. Но если отвлечься от несостоятельности такого мнения, то окажется, что Ницше так или иначе затрагивает что-то важное. При всем том его размежевание с Декартом остается в решающих чертах непрозрачным, потому что там, где его упреки могли бы достичь весомости, если продумать их с достаточной глубиной, они обращаются как раз против самого Ницше. Заранее можно догадываться, что в подлинно решающем пункте Ницше видит декартовскую принципиальную позицию под углом своей собственной, что он идет в ее интерпретации от воли к власти, т. е., согласно говорившемуся выше, ведет ее «психологический пересчет»¹⁹. Поэтому нечего удивляться, если, следя за этим психологическим истолкованием принципиальной позиции, которая и сама по себе уже «субъективна», мы попадаем в лабиринт оценочных суждений, в которых на первый взгляд нельзя сразу разобраться. Мы все же должны в них разобраться, *потому что все дело в том, чтобы понять философию Ницше как метафизику, т. е. в сущностной связи истории метафизики.*

Ницше думает, что декартовский тезис призван утвердить и обеспечить «я» и «субъекта» в качестве условия «мысли». Вопреки этому намерению Декарта, говорит он, теперь в результате скептического движения новейшей философии стало более правдоподобным, что, наоборот, мысль есть условие «субъекта», иначе сказать — понятий «субъект», «объект» и «субстанция». Ницше ссылается на «скептическое движение» новейшей философии и думает при этом об «английском эмпиризме», согласно учению которого «сущностные понятия» (категории) зарождаются из ассоциаций и мыслительных привычек.

Ницше понимал, конечно, что учения Локка и Юма представляют собой лишь огурубление принципиальной позиции Декарта в направлении разрушения философской мысли и коренятся в непонимании заложенного Декартом начала новоевропейской философии. Приведенное замечание Декарта об общих «понятиях», которые мыслятся в *cogito sum* и вместе с ним, включает в себя еще и то, что наиболее всеобщие и общеизвестные понятия не

только, подобно каждому понятию как таковому, создаются *посредством* мысли, но и добываются и определяются в своем содержании *в плане* мысли и высказывания. Для Декарта решено, что бытийность означает: представленность: что истина как достоверность означает: фиксированная установленность в представлении.

То, что Ницше считает необходимым выставить против Декарта в качестве якобы новой перспективы, т. е. что «категории» возникают из «мысли», есть все-таки решающий тезис самого Декарта. Правда, Декарт еще трудился над единым метафизическим обоснованием существа мысли как *cogito me cogitare*, тогда как Ницше на помочах английского эмпиризма впадает в «психологическое объяснение». Вместе с тем, поскольку Ницше тоже объясняет категории из «мысли», он совпадает с Декартом как раз в том, в чем, по его мнению, следует отойти от Декарта. Только *способ* объяснения того, как бытие и истина берут исток в мысли, отличен: Ницше дает тезису *cogito sum* другое истолкование.

Ницше, сам этого как следует не видя, единодушен с Декартом в том, что бытие (существование) означает «представленность», фиксированную установленность в мысли; что истина означает «заведомую достоверность». Ницше мыслит в этом направлении совершенно по-новоевропейски. Однако Ницше считает себя выступающим *против* Декарта, когда он спорит с тем, что тезис Декарта есть *непосредственная* достоверность, т. е. добывается и гарантируется простым принятием к сведению²⁰. Ницше говорит, что Декартово искание непоколебимой достоверности есть «воля к истине»: «Воля к истине» как «я не хочу быть обманутым» или «я не хочу обманывать» или «я хочу удостовериться и утвердиться», — в качестве форм воли к власти» (XIV, 2-й полутом, № 160).

Что тут происходит? Ницше возводит *ego cogito* к *ego volo* и истолковывает это *volo* как волнение в смысле воли к власти, осмысливаемой им в качестве основной черты сущего. *А что если выдвигание этой основной черты могло стать возможным только на почве основополагающей метафизической позиции Декарта?* Тогда ницшевская критика Декарта окажется слепотой к существу метафизики, способной привести в изумление только того, кто еще не заметил, что это неопознание метафизикой самой себя на стадии ее завершения стало необходимостью. Как далеко уже выброшен Ницше из колеи.

сколько-нибудь *изначального* метафизического осмысления, показывает следующий тезис: «Понятие *субстанции* есть следствие понятия *субъекта*: не наоборот!» («Воля к власти», № 485: 1887). «Субъект» понимается здесь в новоевропейском смысле. Субъект есть человеческое Я. Понятие субстанции никогда не есть следствие понятия субъекта, как думает Ницше. Понятие субъекта вместе с тем тоже не есть следствие понятия субстанции. Понятие субъекта возникает из нового истолкования *истины* сущего, традиционно мыслимой как *ousia*, *hupokeimenon* и *subiectum*, за счет того, что на основании принципа *cogito sum* человек становится собственно «лежащим в основании», тем, что *substat*, субстанцией. Понятие субъекта есть не что иное, как сужение изменившегося понятия субстанции до человека как представляющего, в чьем представлении фиксируются представленное и представляющий²¹ в их взаимоотножности. Ницше не видит источник «понятия субстанции», потому что, несмотря на всю критику в адрес Декарта, он без достаточного знания о *существе принципиальной метафизической позиции* считает новоевропейскую основополагающую метафизическую позицию безоговорочно обеспеченной и кладет все под ноги человеку как субъекту. Правда, субъект теперь понимается как воля к власти; соответственно иначе истолковывается и *cogitatio*, мышление.

Это видно из высказывания Ницше о сущности «мышления», записанного не в первом попавшемся месте, а в связи с истолкованием декартовской достоверности как одной из форм воли к власти (XIII, № 123):

«Мышление для нас средство не 'познавать', но обозначать, упорядочивать происходящее, делать его доступным для нашего употребления: так мыслим мы сегодня о мышлении; завтра, возможно, иначе».

Мышление истолковывается здесь чисто «экономически», в смысле «механической экономии». То, что мы мыслим, «истинно» в качестве помысленного лишь постольку, поскольку служит поддержанию воли к власти. Но и то, как мы мыслим о мышлении, измеряется той же мерой. От этой концепции мышления Ницше с необходимостью приходит к утверждению, что Декарт обманывается, думая, будто достоверность его тезису обеспечивается осознанием его очевидности. Тезис *ego cogito, ergo sum* есть, но Ницше, лишь «гипотеза», принятая Декартом потому, что она «давала ему в наибольшей

мере ощущение силы и уверенности» («Воля к власти», № 533; 1887).

Теперь вдруг тезис Декарта оказывается гипотезой, предвзятостью, а даже и не умозаключением, как следовало из упреков, приведенных нами в первую очередь! Ницше в своей критике Декарта не имеет единой связной позиции. Она становится однозначной только там, где Ницше уже не пускается в разбор предметного содержания тезиса, а берет его в «психологическом» пересчете, т. е. понимает его как способ самообеспечения человека, движимого волей к власти.

Было бы, конечно, слишком поспешной догадкой, если бы мы вывели из позиции Ницше, будто он хотя бы в малейшей мере оставил или преодолел декартовское истолкование бытия как представленности, определение истины как убежденности, определение человека как «субъекта». На почве своего учения о воле к власти Ницше принимает Декартово истолкование бытия. Приятие это заходит так далеко, что Ницше, не спрашивая о законности оснований для этого, приравнивает бытие к «представленности», а «представленность» — к истине. В явствующем уже из № 12 приравнивании «бытия» и «истины» Ницше всего недвусмысленнее обнаруживает укорененность своей принципиальной метафизической позиции в *cogito sum*. «Истина» и «бытие» означают для Ницше одно и то же, а именно то, что установлено и зафиксировано представлением.

Но Ницше не признает «бытие» и «истину» со знаком равенства между ними за основополагающую истину, т. е. — в *его* истолковании — за «высшую ценность», он терпит истину только как ценность, необходимую для поддержания воли к власти. Показывает ли представленное в представлении что-либо из действительного, это очень сомнительно, даже прямо неверно; ведь все действительное есть становление. А всякое представление как устанавливание сковывает становление и показывает становящееся в остановке, стало быть таким, каково оно *не* «есть». Представление дает только видимость действительного. Истинное и принимаемое в представлении за сущее есть поэтому, будучи примерено к действительному как становящемуся, по своей сути заблуждение. Истина есть заблуждение, но необходимое заблуждение. «Истина есть род заблуждения, без которого определенный род живых существ [а именно человек] не мог

бы жить. Решает в конечном счете ее ценность для *жизни*» (№ 493; ср. Паскаль, «Мысли», № 18).

Ницше полностью перенимает принципиальную метафизическую позицию Декарта, перетолковывая ее психологически, т. е. он укореняет уверенность как «волю к истине» в воле к власти. Однако разве Ницше не оспаривает понятие «субъекта», как его мыслит Декарт? Конечно; Ницше говорит: понятие «я» как субъекта есть изобретение «логики».

А что такое «логика»?

Логика есть «императив, *не* для познания истины, но для полагания и упорядочения такого мира, *который должен считаться для нас истинным*» (№ 516; 1887). Здесь логика понимается как повеление и повелительная форма, т. е. как «орудие» воли к власти. И еще решительнее (№ 512; 1885): «Логика вырастает *не* из воли к истине». Мы столбенеем. Истина есть ведь, по исконнейшему понятию Ницше, твердо установленное; а логика, стало быть, происходит не из этой воли к установливанию и фиксации? Она может, в подлиннейшем понимании самого Ницше, вырастать только из воли к *истине*. Когда Ницше тем не менее говорит: «Логика вырастает *не* из воли к истине», то он внезапно понимает здесь истину в другом смысле: не в *своем*, согласно которому она есть род заблуждения, а в традиционном смысле, согласно которому истина означает: согласованность познания с вещами и с действительностью. Это понятие истины есть предпосылка и стимул для истолкования истины как видимости и заблуждения. Не оказывается ли тогда видимостью само ницшевское истолкование истины как видимости? Оно оказывается даже не просто видимостью: ницшевское истолкование «истины» как заблуждения со ссылкой на сущность истины как согласования с действительным оборачивается извращением собственной мысли и тем самым ее распадом.

Между тем мы слишком облегчили бы себе задачу разбора принципиальной метафизической позиции Ницше и ничего не довели бы до конца, если бы решили проследживать этот распад бытия и истины только в названном направлении. Прежде всего путаница, из которой Ницше уже не может выбраться, перекрывается тем основным настроением, что все держится на воле к власти, благодаря ей становится нужным и потому оправданным. Это выражается в том, что Ницше может одновременно

говорить: «истина» есть видимость и заблуждение, но в качестве видимости она все же «ценность». Мышление в ценностях набрасывает покров на крушение существа бытия и истины. Ценностное мышление само есть «функция» воли к власти. Когда Ницше говорит: понятие «Я» и тем самым «субъекта» есть изобретение «логики», то он должен был бы дать отвод субъективности как «иллюзии», по крайней мере там, где она задействуется в качестве основополагающей действительности метафизики.

Однако оспаривание субъективности в смысле «Я» мыслящего сознания уживается в ницшевской мысли с безоговорочным принятием субъективности в метафизическом — правда, неопознанном — смысле «субъекта», *subiectum*. Это «лежащее в основе» для Ницше — не «Я», а «тело»: «Вера в тело фундаментальнее, чем вера в *душу*» (№ 491); и еще: «Феномен *тела* есть более богатый, отчетливый, осязаемый феномен, методически подлежащий выдвигению на первое место, без какого-либо предрешения его последнего смысла» (№ 489). Это — принципиальная позиция Декарта, если только у нас еще есть глаза, чтобы видеть, т. е. метафизически мыслить. Тело *методически* подлежит выдвигению на первое место. Дело идет о методе. Мы знаем, что это означает: способ действий при определении того, с чем соотносится все, что может быть установлено представлением. Тело методически подлежит выдвигению на первое место — значит мы должны мыслить еще отчетливее, осязательнее и еще вернее обеспечивать подручность сущего, чем Декарт, но при этом целиком и полностью в его смысле. Метод решает. То, что на место души и сознания Ницше ставит тело, ничего не меняет в той принципиальной метафизической установке, которая была утверждена Декартом. Ницше только огрубляет ее и доводит ее до грани или даже до сферы абсолютной бессмыслицы. Но бессмыслица уже не в укор, если только она служит на пользу воле к власти. «Существенно: исходить из *тела* и пользоваться им как путеводной нитью» (№ 532). Если мы вспомним заодно об уже приводившемся месте из «По ту сторону добра и зла» (№ 36), где Ницше выдвигает «наш мир вождедений и страстей» как единственную и законодательную «реальность», то с достаточной ясностью увидим, как решительно ницшевская метафизика разворачивает, завершая ее, принципиальную метафизическую

установку Декарта, разве что только из области представления и сознания (*perceptio*) все переносится в область влечений, *appetitus*. и осмысливается исключительно исходя из физиологии воли к власти.

И наоборот, принципиальную установку Декарта мы должны тоже осмыслить подлинно *метафизически*, взвесив происходящее тут сущностное изменение бытия и истины, которые становятся представленностью и обеспеченной достоверностью, в его полной *внутренней* весомости. То, что почти одновременно с Декартом, но в сущностной зависимости от него Паскаль стремился спасти христианство человека, не только оттеснило декартовскую философию в область якобы «теории познания», но и одновременно заставило ее казаться образом мысли, служащим лишь «цивилизации», но не «культуре». На самом деле, однако, в его мысли совершается глубинное перемещение всего человечества с его историей из области спекулятивной истины веры христианского человека в плоскость опирающейся на субъект представленности сущего, на сущностной основе которой только и становится возможным новоевропейское господствующее положение человека.

В 1637 г. возникло как подготовительная ступень к «медитациям» «Рассуждение о методе» — „Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences”²². После того, что было сказано выше о новом метафизическом смысле «метода», заглавие уже не нуждается в дальнейшей интерпретации.

Декарт говорит в 6-й части названного «Рассуждения о методе» о значимости нового истолкования сущего, особенно природы в смысле «протяженной вещи», *res extensa*, которая должна быть представлена в соответствии с ее «фигурой и движением» (расположением и состоянием движения), т. е. открыта для предсказания и тем самым овладения. Новый прием формирования понятий, опирающийся на *cogito sum*, раскрывает перед ним перспективу, развертывание которой с полной метафизической безусловностью испытывает впервые лишь сегодняшний человек. Декарт говорит (*Oeuvres VI*, p. 61 слл.; ср. издание Этьена Жильсона, 1925, с. 61 сл.):

„Car elles (quelques notions générales touchant la Physique) m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie, et qu'au lieu de cette philosophie spéculative, qu'on enseigne

dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en meme façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature“.

«Ибо они (понятия, определяющие на основании cogito sum новый проект сущности природы) открыли передо мной виды на то, что возможно достичь познаний, которые очень полезны для жизни, и что возможно вместо школьной философии, которая лишь задним числом понятийно расчленяет заранее данную истину, найти такую, которая непосредственно приступает к сущему и наступает на него, с тем, чтобы мы добыли познания о силе и действиях огня, воды, воздуха, звезд, небесного свода и всех прочих окружающих нас тел; причем это познание (элементов, стихий) будет таким же точным, как наше знание разнообразных видов деятельности наших ремесленников. Затем мы таким же путем сможем реализовать и применить эти познания для всех целей, для которых они пригодны, и таким образом эти познания (эти новые способы представления) сделают нас хозяевами и обладателями природы».

СУЩНОСТНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И СУЩЕСТВО ИСТИНЫ ²³

Радикализация субъекта, захватившая Ницше, кажется ему столь небывалым предприятием, что он не в состоянии опознать у Декарта ту же самую установку. Сходство между ними прослеживается по всем четырем чертам принципиальной метафизической установки. 1) Для Декарта человек — субъект в смысле представляющего Я, для Ницше — в смысле «исходных» порывов и аффектов тела. 2) Для Декарта бытие сущего равносильно установленности и представленности; для Ницше всякое устойчивое бытие иллюзорно, и подлинная суть сущего — воля к власти, коренящаяся в аффективной жизни телесного субъекта, причем последнее существо воли к власти — тоже безусловное самоустанавливание. 3) Для Декарта истина есть достоверный результат представления, кото-

рое представляет собою само себя; для Ницше истина — это устанавливаемые по потребности пунктиры, которых полезно придерживаться в хаотическом потоке становления человеку, стремящемуся к возрастанию воли-власти. 4) Для Декарта человек есть мера сущего в смысле намерения сделать свое представление всеустанавливающей достоверностью. Для Ницше дело человека как воплощенной воли к власти — не только представление, но и формирование мира.

Ницшевская метафизика нигилистического субъекта есть последнее завершение новоевропейской метафизики. Движение этой метафизики вовсе не вытекает из каких-то изменений в том способе, каким человек понимает сам себя. Новоевропейская метафизика субъекта, казалось бы, прямо указывает на источник, откуда должно исходить решение об истине бытия: на человеческий субъект. Однако «человеческий субъект» не свалился из ясного неба и не существует изначально в природе; он возникает в отношении к объекту, в процессе «устанавливания» истины как объекта, так и самого субъекта. Для того чтобы мог возникнуть субъект, истина должна поэтому уже заранее пониматься как устанавливаемая достоверность. Выходит, что решение о новом существе истины выпало так или иначе раньше, чем субъект взялся за работу своего утверждения. Это просмотренное метафизикой субъекта обстоятельство не в пример важнее и глубиннее, чем выстраиваемые новоевропейским человеком научные и другие картины мира. На них сам человек фигурирует в образе познающего и творящего субъекта; но то, что человек становится при этом осуществителем, распорядителем и даже обладателем и носителем субъективности, еще никоим образом не доказывает, что человек есть сущностное основание самой по себе субъективности. Сначала должно было исподволь измениться бытийное положение человека, чтобы он смог увидеть свое призвание в том, чтобы стать субъектом. В основе всякого самопонимания и самоутверждения человека залегает его исходное, редко осмысленное отношение к бытию и к его истине.

Изменившееся отношение к истине всего яснее дает о себе знать по изменению статуса ее противоположности, лжи. У Декарта ложь есть то, что не отвечает требованиям несомненности и достоверности, но в качестве «заблуждения» она предполагает возможность «нахождения» истины и потому выше рангом, чем безошибочность природ-

ных вещей. На следующей ступени метафизики субъекта, у Гегеля, истина уже прямо включается в процесс познания: она — односторонность истинного, снимаемая полнотой знания, присущей абсолютному субъекту. Наконец, у Ницше еще большая абсолютизация субъекта делает различие между истиной и ложью вообще неважным: истины самой по себе нет, она поэтому то же самое, что ложь; безраздельно царит «справедливость»²⁴ как право воли к власти назначать, чему быть истиной и чему быть ложью, в интересах своего усиления. Истина, понятая как установленность, позволяет субъекту абсолютно распоряжаться истинным и ложным. Субъективность не просто вышла из всяких границ, она сама теперь распоряжается любым видом полагания и снятия ограничений.

За новую свободу распоряжаться истиной-достоверностью субъект расплачивается тем, что, господствуя над мировым объектом, он беспомощен перед судьбой своей собственной субъективности. По видимости все сводится просто к открытию мира, исследованию мира, изображению мира, устройению мира и господству над миром — в ходе чего человек расширяется и вследствие расширения рассеивает, сплющивает и утрачивает свое существо. По истине, однако, так впервые вырисовываются главные черты, сообразно которым формируется безусловная субъективность нового человечества.

Метафизика абсолютной субъективности воли к власти, какую выступает философия Ницше, абсолютизирует и исчерпывает второй-член метафизического определения человека — «разумное животное», подобно тому как панлогизм Гегеля абсолютизировал и исчерпал его первый член. Безусловная сущность субъективности с необходимостью развертывается как брутальность бестиальности. Слова Ницше о «белокурой бестии» — не случайное преувеличение. Люди отнюдь не перестают жить по метафизике; кончаясь, она восходит к новой силе в превращенных формах. Поскольку старая декартовская метафизика субъекта, осмысливая субъект, в то же время и создается субъектом, она увязает в тавтологии Я = Я, умозрительная бесплодность которой вызывает движение отталкивания. Недаром завершители метафизики упорно говорят о совершаемом ими перевороте: Гегель — о том, что мыслить по его системе — значит пробовать идти, встав на голову, Ницше — о перевертывании платонизма. Но такое «преодоление» метафизики не в силах преодолеть субъ-

ективность. Тоска по «содержанию» заставляет заполнить место субъекта чувственно-телесным человеком. Метафизика перерождается в антропологически-мировоззренческие образы мысли. Последние еще меньше метафизики способны понять или хотя бы только заметить субъектность, на которой они стоят.

Общим между позициями Протагора, Декарта и Ницше оказывается не тот или иной характер ответов на «метафизические вопросы», а сам факт ответа на них: самообособление человека среди сущего, представление о всеохватывающем бытии сущего, истолкование истины сущего, восприятие или задание меры (критерия) истины сущего — все эти четыре черты метафизической позиции могут быть у разных мыслителей разными, но все вместе говорят о наличии *подхода к сущему в целом*. Человек по своей «природе» изначально и неизбежно втянут в «онтологическое различие», будучи и вместе не будучи сущим среди сущего; он сам и есть в себе «различие», поэтому неизбежно трансцендирует всякую данность. Философская и мировоззренческая метафизика питается энергией этого различия, держится в его силовом поле и ощущает своим правом говорить и судить о сути сущего. У этого права *есть* обеспечение; однако внутри метафизики вопрос о том, откуда у нее право на глобальный подход к миру, всегда сбивается на вопрос о том, как полнее и результативнее использовать это право. Иными словами, метафизика целиком и полностью стоит на загадочном внутреннем разрыве человеческого существа — между сущим и чем-то, к чему человек относится, но что никогда нельзя представить в виде сущего, — но оперирует этой бездной, словно положительным основанием, надежным залогом познания, а потом покорения мира.

Уже в первопонятиях метафизики заложена неотъемлемая безосновность, для разоблачения которой Ницше только и требовалась, что утрата «философской наивности». Он открыл за бытием, единством, благом, истиной, Богом, монадой, субъектом интерес к обеспечению себе максимально свободного, всеобъемлющего, действенного подхода ко всему сущему. Но и ницшевская воля к власти всего лишь узаконивает то, чем метафизика всегда бессознательно была. Современные мировоззрения и идеологии покончили не только с «чистым бытием» и платоническими первоидеями, но и с «волей к власти», — и все-таки они выносят общие суждения о мире еще «категоричней»,

чем отвергнутая ими метафизика, хотя не в силах уже не только определить источник своего априорного знания, но даже просто заметить, что пользуются им.

Идеологии оперируют не отвлеченным «бытием», а «ценностями»; «идеи» означают теперь не надмирные первообразы вещей, а силу, организующую и воспитывающую массы. Однако начало этого нынешнего положения вещей было заложено еще в метафизике Платона. По Платону, над миром вещей и над умопостигаемым миром царит «идея блага», которая, подобно солнцу, обеспечивает своим «теплом» существование сущего, а своим светом — его явленность и познаваемость. Не следует понимать это «благо», или «добро», в теологическом или нравственном смысле: платоновское благо, *agathon* — это «способное», «пригодное»²⁵, а именно способное к тому, чтобы обеспечивать для сущего возможность существования. И вот, если Ницше понимает ценности как «условия возможности» воли к власти, то при всей своей «антиметафизичности» он остается в строгом смысле платоником. Когда в начале Нового времени человек освободил себя себе самому и сделал себя критерием подлежащей установлению истины о мире и Боге, «идея» стала субъективным представлением, но сохранила прежний характер: она — образ представления объекта в субъекте, но ведь всякий объект впервые только и «устанавливается» в своей истине таким представлением. Метафизическому первоначально в Новое время все смелее отводилась роль обусловления и обеспечения. Решительным шагом здесь была метафизика Канта: тезис Декарта об устанавливающих полномочиях субъекта Кант восполнил своим «высшим основоположением всех синтетических суждений», согласно которому *условия возможности восприятия (познания) предмета суть вместе с тем условия возможности предмета восприятия* («Критика чистого разума», А 158, В 197). Иначе говоря, после Канта истина как установленность предмета, его объективность имеет свое основание в субъективности, в представляющем себя представлении, именно потому, что представление само по себе и есть существо бытия. Кант не просто повторяет то, что уже продумал до него Декарт. Благодаря истолкованию бытия у Канта бытие сущего, собственно, впервые оказалось продумано в смысле «условий возможности». Кантовская трансцендентальная субъективность подготовила абсолютную субъективность Гегеля, у которого «аб-

солютная идея» (самоосуществление абсолютного представления) составляет существо действительности. У Ницше «ценность» тоже обеспечивает «условия развертывания и возрастания» воли к власти, но только теперь последняя уже сама и полагает эти условия — постольку, поскольку должна «считаться» с тем, что дает ей возможность роста.

Так понятый расчет есть опирающееся на само себя полагание условий с тем, чтобы эти условия обуславливали бытие сущего; как такой расчет полагаящая эти условия воля к власти сама *существует* и *в качестве* полагаящей обеспечивает себе — среди сущего в целом и *исходя* из сущего в целом — свое отношение к этому сущему и вместе обеспечивает сама себя. Сущностно понятый расчет становится тем самым устанавливанием и предоставлением условий возможности сущего, т. е. бытия. Этот основополагающий расчет впервые только и делает возможным, а также необходимым планирование и вычисление в чисто «математическом» смысле. Только на новоевропейской метафизической уверенности, что познающий субъект в силу методической правильности производимого им устанавливания в принципе способен овладевать истиной бытия, могли возникнуть и стать определяющей силой современности наука и техника, а за ними — мировоззренческая идеология и социальная инженерия.

С того времени, когда Платон истолковал бытие сущего как идею, вплоть до эпохи, когда Ницше определяет бытие как ценность, бытие надежно и не вызывая вопросов служит гарантом всей истории метафизики. Последнее слово метафизики, глобальный план волевого овладения бытием, есть также событие потаеннейшей истории бытия — потаеннейшей, поскольку за безраздельным торжеством субъекта всего труднее заметить, что и в новом и небывалом размахе своей деятельности современный человек тоже всего лишь отвечает на неслышный вызов бытия. Не метафизика Ницше заразила мир волей к власти, а скорее наоборот, ницшевская мысль неизбежно должна была вторгнуться в метафизику, потому что бытие явило собственное существо в качестве воли к власти. И в конечном счете не абсолютная субъективность, охватившая своими безграничными расчетами все сущее, подвела к истолкованию бытия как воли к власти, а скорее наоборот, проект бытия как воли к власти издалека нес с собой сначала господство субъекта, а потом впервые

позволил абсолютной субъективности «тела» впервые развернуть всю действенность своей действительности.

Но чтобы бытие явило свое существо как волю к власти, дело должно было сначала дойти до последнего *забвения* бытия. Бытие есть воля к власти — *в качестве забытого*. Когда в метафизической картине мира потаенное бытие сглаживается до своей обескровленной тени, до «условия» существования и познания предметов и до «ценности», его неприметное, но бездонное присутствие в человеческом существе толкает человека встать прямо-таки в своей телесно-страстной непосредственности перед унифицированным той же метафизикой миром в позу абсолютной и всевластной трансценденции. Бытие в качестве забытого принуждает человека воспроизводить теперь уже в своем телесном отношении к миру то абсолютное различие, которое он несет в себе и на котором «основана» его природа.

Это вынесение бездны, составляющей «основу» человеческого существа, в отношении человека к миру имеет тот судьбоносный смысл, что тайная и пренебрегаемая принадлежность человеческого существа к бытию становится теперь осязаемой и, наконец, задевает человека за живое.

Трансцендирование всего сущего в неосознанной опоре на потаенный опыт неприметного бытия с самого начала определяло историю западного человека. Никогда стирание различия между бытием и сущим не было, однако, таким полным, как сегодня. Обнаруживая уникальное равнодушное всепонимание по отношению к истине всего и любого сущего, человек намеревается теперь трансцендировать мир не в своих «запредельных» платонических глубинах, о которых он не хочет больше помнить, а в своей телесно-психической («антропологической») данности. Соответственно мир заранее рассматривается как единый противостоящий человеку объект. Неизбежное следствие этого положения дел дает о себе знать в том, что исторические решения теперь сознательно, целенаправленно и полностью перенесены из прежних обособленных областей культурной деятельности — политики, науки, искусства, общества — в сферу «мировоззрения». Отсюда специфическая унифицированность некогда многообразной западноевропейской истории. Та или иная масса человечества берется хранить и осуществлять в лице принятого ею миро-воззрения истинное, или научное, знание о мире,

которое жизненно важно ей не для теоретически-познавательных надобностей, а как гарантия надежного овладения мировым целым. Почему, пренебрегая всегдашними практическими занятиями, масса способна загораться мировоззренческой истиной и делать ее смыслом своей жизни, — этого метафизическое мышление только не может объяснить, но оно неспособно даже задуматься над этим явлением. В основе его — исконная принадлежность человеческого существа к хранению сущего.

Ницше предвосхитил эпоху мировоззрений в созданном им образе сверхчеловека, за которым стоит прежде всего нигилистически-историческое существо заново себя мыслящего, а именно — волящего себя человечества. Недаром Ницше говорит: «Я должен был оказать честь Заратустре, персу: персы впервые *помыслили* историю в целом, в крупном» (Werke, Bd. 14, S. 303). «Сверхчеловек — смысл земли» («Так говорил Заратустра», предисловие, § 3). Он преодолевает беспомощный идеализм, сжимая в кулак свою страстную волю и ставя не только мир, но и себя на службу ей. Нигилизм понимает мышление (разум) как принадлежащий воле к власти расчет на упрочение своего состояния. Нигилистическое отрицание разума не исключает мышления (ratio), но ставит его на службу своей страстно-жизненной природы (animalitas). В эпоху наступательных мировоззрений все отношения с миром сводятся к суду над ним. Завершенная субъективность возбраняет какую-либо внеположность самой себе. Не имеет права на бытие ничто, не находящееся в сфере ее власти.

Сплочение массы в новое человечество идет вокруг сверхчеловеческого *типа*. Это не сверхчувственный идеал; он не есть также и когда-то дающая о себе знать и где-то выступающая личность. В качестве высшего субъекта завершенной субъективности он есть чистое властвование воли к власти. Воплощением такой воли становится не человек, а тип; человек становится типическим человеком. Механизм типа впервые осмыслил и изобразил тоже Ницше. «Дело идет о типе; человечество есть просто материал для опыта, колоссальный избыток неудавшегося: руины» (Werke, Bd. 16, № 713). Новый человек в качестве своей трансцендентной задачи несет над собой самого себя таким, каким себя волит. Человеческая масса чеканит себя по типу, определенному ее мировоззрением. Простым и строгим чеканом, по которому строится и выверяется

новый тип, становится ясная задача абсолютного господства над землей.

Первыми условиями такого господства все тот же Ницше назвал всеобщую «машинизацию» и «воспитание» человека. «Машина,— писал он,— сама по себе учит человеческие массы взаимодействию, требуя операций, где каждый должен делать только что-то одно: она задает образец партийной организации и ведения войны... Ее общее воздействие: обучение пользе централизации» (Wegke, Bd. 3, 317). По типу машинного производства строятся и современные науки; поэтому независимо от своей практической пользы, которая может отсутствовать или быть отрицательной, они сохраняют непреходящую ценность воспитующего и организующего воздействия.

Типическое, однозначное и доходчивое в машине и в образе нового человека идет от последней простоты, до которой воля к власти свела свои отношения с миром, а именно воплощенная в типе нового человека воля к власти становится волей человеческой массы, которая волит в этой воле саму себя как госпожу земли. Новый человек утверждает в господстве над сущим настолько, насколько воспитывает и дисциплинирует сам себя. Положение и достоинство индивида, сообщества, их взаимоотношение, ранг и строй народа и групп народов определяются в зависимости от степени и направленности той повелевающей силы, с какой они ставят себя на службу осуществления безоговорочного господства человека над самим собой. Сверхчеловек есть тип того человечества, которое впервые *волит* себя в качестве типа и само себя по этому типу чеканит. Мерило волевой силы предельно просто: оно в решимости волить скорее нигилистически понятое, т. е. абсолютно пустое, ничто, чем вообще ничего не волить, отказываясь тем самым от своей сущности — воли.

Как метафизика, отталкиваясь от бытия, ставила на его почве вопрос не о нем, а о сущем, так современные мировоззрения и идеологии отталкиваются от идей и ценностей, но уже не задумываются об их источнике и сути. Как метафизика, говоря об истине бытия, имела в виду категориальный охват совокупности сущего, так человек эпохи идеологий и мировоззрений, говоря об идеях и ценностях, имеет в виду овладение миром в опоре на их действительную силу. «Приходит время,— писал Ницше в 1881—1882 гг.,— когда пойдет борьба за мировое господство; она пойдет во имя основополагающих философских учений» (WW, Bd. 12,

S. 207). Дело, конечно, не в фактуре философских учений. Тонкости их содержания в век мировоззрений никого настоящего уже не интересуют. Сила «философского учения» теперь в том, что оно как таковое обеспечивает для нового человечества необходимую мета-физическую компетентность, санкцию на охват мирового целого. Ницше вовсе не имел в виду, будто борьба за неограниченную эксплуатацию земли в качестве сырьевой базы и за хладнокровное применение человеческого материала на службе воли к власти будет явным образом апеллировать к какой-то философии в качестве опоры или хотя бы в качестве фасада. Наоборот, надо думать, что философия как учение и как культурное образование исчезнет. «Философские учения» здесь имеют смысл ясной установленности такого устанавливания, которое устанавливает сущее в целом на его бытии. Эти «философские учения» означают существо той завершающейся метафизики, которая в своей основополагающей черте, т. е. как учение о бытии в целом, несет на себе западную историю, формирует ее как новоевропейскую и предопределяет ее для «мирового господства». Это не значит, что какая-то европейская нация призвана осуществить господство над миром. Это значит, что новому человеку эпохи идеологий нечего больше делать на земле, кроме как упрочивать и увековечивать свое абсолютное господство над ней — или поставить под вопрос свою собственную метафизическую сущность.

Письмо о гуманизме

Мы далеко еще не продумываем существо деятельности с достаточной определенностью. Люди видят в деятельности просто действительность того или иного действия. Его действительность оценивается по его пользе. Но суть деятельности в осуществлении. Осуществить значит: развернуть нечто до полноты его существа, вывести к этой полноте, *producere* — про-из-вести. Осуществимо поэтому, собственно, только то, что уже есть. Но что прежде всего «есть», так это бытие. Мыслью о-существляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не вырабатывает это отношение. Она просто относит к бытию то, что дано ей самим бытием. Отношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты — хранители этого жилища. Их стража — осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи и тем сохраняют ее в языке. Мысль не потому прежде всего становится действием, что от нее исходит воздействие или что она прилагается к жизни. Мысль действует, поскольку мыслит. Эта деятельность, пожалуй, — самое простое и вместе высшее, потому что она касается отношения бытия к человеку. Всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее¹. Мысль, напротив, допускает бытию захватить себя, чтобы с-казать истину бытия. Мысль о-существляет это допущение. Мысль есть *l'engagement par l'Être pour*

Heidegger M. Über den Humanismus. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975, S. 5—47.

l'Être². Не знаю, позволяет ли французский язык сказать то и другое (par и pour) сразу, примерно таким образом: penser, c'est l'engagement de l'Être³. Эта генитивная форма de'l... призвана выразить, что генетив тут — одновременно gen. subiectivus и obiectivus. При всем том «субъект» и «объект» — малоуместные рубрики из области метафизики, которая в очень ранние времена подмяла под себя, в образе западной европейской «логики» и «грамматики», истолкование языка. Что кроется за этим процессом, мы сегодня можем лишь только догадываться. Высвобождение языка из-под грамматики на простор какой-то более изначальной сущностной структуры препоручено мысли и поэзии. Мысль — не просто l'engagement dans l'action⁴ ради сущего и путями сущего, в смысле реалий современной ситуации. Мысль есть l'engagement со стороны истины бытия и для нее. История бытия никогда не в прошлом, она всегда впереди. Она несет на себе и определяет собой всякую condition et situation humaines, всякую человеческую участь и ситуацию. Чтобы научиться чистому осмыслению, а значит вместе и осуществлению вышеназванного существа мысли, мы должны сначала избавиться от ее технического истолкования. Начала последнего уходят вглубь вплоть до Платона и Аристотеля. Само мышление расценивается у них как «техне», процесс размышления на службе у действия и делания. На размышление при этом глядят уже в свете «праксиса» и «пойэсиса»⁵. Выходит, что мышление, взятое само по себе, не «практично». Характеристика мышления как «теории» и дефиниция познания как «теоретической» установки достигаются уже внутри этой «технической» интерпретации мысли. Это — попытка еще как-то отстоять задним числом самостоятельность мысли по отношению к действию и деланию. С тех пор «философия» переживает постоянную необходимость оправдывать свое существование перед лицом «наук». Она воображает, что всего вернее достигнет цели, возвысив саму себя до ранга науки. Этим усилием, однако, приносится в жертву существо мысли. Философия гонима страхом потерять престиж и уважение, если она не будет наукой. Это считается пороком, приравненным к ненаучности. Бытие как стихия мысли приносится в жертву технической интерпретации мышления. «Логика» возникла со времен софистики и Платона как санкция на такую интерпретацию. Люди подходят к мысли с негодной для

нее меркой. Мерить ею — все равно что пытаться понять природу и способности рыбы, судя по тому, сколько времени она в состоянии прожить на суше. Давно уже, слишком давно мысль сидит на сухой отмели. Уместно ли тогда называть попытки снова вернуть мысль ее стихии «иррационализмом»?

Эти вопросы Вашего письма лучше было бы, наверное, обсудить в непосредственной беседе. На письме у мысли легко пропадает подвижность. А главное, ей тут лишь с трудом удается сохранять особенную многомерность своей области. Строгость мысли, в ее отличии от наук, заключается не просто в искусственной, т. е. технико-теоретической, точности ее понятий. Она заключается в том, чтобы слово не покидало чистой стихии бытия и давало простор простоте его разнообразных измерений. Зато письмо, с другой стороны, несет с собой целительное принуждение к обдуманной языковой формулировке. На сегодня мне хотелось бы взять только один из Ваших вопросов. Его прояснение, возможно, бросит какой-то свет и на остальные.

Вы спрашиваете: Comment redonner un sens au mot „Humanisme“? ⁶ Этот вопрос идет от намерения сохранить слово «гуманизм». Я спрашиваю себя, есть ли в том необходимость. Или недостаточно еще очевидна беда, творимая всеми рубриками такого рода? Люди, правда, давно уже не доверяют «измам». Но рынок общественного мнения требует все новых. Люди снова и снова готовы откликаться на эту потребность. Названия вроде «логики», «этики», «физики» тоже возникают лишь с тех пор, как подходит к концу самобытное мышление. Греки в свою великую эпоху мыслили без подобных рубрик. Даже «философией» они свою мысль не называли. Мысль подходит к концу, когда уклоняется от своей стихии. Ее стихия — то, благодаря чему мысль может быть мыслью. Ее стихия — это в собственном смысле могущее: возможность ⁷. Она захватывает мысль и возвращает ее таким образом ее существу. Мысль, просто сказать, есть мышление бытия. У генетива тут двоякий смысл. Мышление есть мышление бытия, поскольку, сбываясь благодаря бытию, оно принадлежит бытию. Оно — мышление бытия одновременно и потому, что, послушное бытию, мышление прислушивается к нему. В качестве слышаще-послушной бытию мысль есть то, что она есть в согласии со своей сутью. Мысль *есть* — это значит: бытие в своей истории изна-

чально привязано к ее существу. Привязаться к какой-либо «вещи» или «личности» в ее существе значит: любить ее; быть расположенным к ней. Это расположение бытия, будучи продумано глубже, означает: дарение существенности. Расположение бытия — подлинная суть возможности, могущей не только производить то или это, но и о-существлять что-либо в его исконности, т. е. дарить бытие. «Возможность», таящаяся в расположении бытия, есть то, «в силу» чего вещь, собственно, только и способна быть. Эта способность есть в собственном смысле «возможное» — то, суть чего покоится в расположении могущего. Благодаря своему расположению бытие располагает к мысли. Оно делает ее возможной. Бытие как могуще-расположенное есть «возможность». Бытие как стихия есть «тихая сила» могущей расположенности, т. е. возможного. Наши слова «возможно» и «возможность» под господством «логики» и «метафизики» мыслятся, правда, только в своем отличии от «действительности», т. е. исходя из определенной — метафизической — интерпретации бытия как *actus* и *potentia*, различие между которыми отождествляется с различием между *existentia* и *essentia*. Когда я говорю о «тихой силе Возможного», я имею в виду не *possibile* сконструированной голым представлением *possibilitas*, не *potentia* как *essentia* некоего *actus*, исходящего от *existentia*, но само Бытие, которое, будучи расположено к мысли, делает возможными мысль и тем самым о-существление человека и, значит, его отношение к бытию. Делать что-то возможным означает здесь: сохранять за ним его сущность, возвращать его своей стихии.

Когда мысль идет к концу, выпадая из своей стихии, она компенсирует эту потерю тем, что завоевывает себе статус в качестве «техне», инструмента воспитания, т. е. в качестве некой школы, а позднее — в качестве дела культуры. Философия исподволь становится техникой объяснения из первопричин. Люди уже не думают, они «занимаются философией». В соревновании таких занятий философии публично шеголяют в виде броских «измов» и стараются перещеголять друг друга. Господство подобных титулов не случайно. Оно опирается, особенно в Новое время, на своеобразную диктатуру публичности. Так называемое «частное существование», однако, еще не обязательно есть подлинное, т. е. свободное человеческое бытие. Оно коснеет, замыкаясь в бесплодном отрицании публичности. Оно остается зависимым от нее филиалом и

питается пустым уклонением от всего публичного. Так оно свидетельствует против собственной воли о своем рабстве у публичности. Последняя, однако, сама тоже есть метафизически обусловленное, ибо вырастающее из господства субъективности, завладение и распоряжение открытостью сущего в видах абсолютного опредмечивания всего на свете. Оттого язык оказывается на службе опосредования между каналами связи, по которым распространяется опредмечивание в виде единообразной доступности всего для всех, игнорирующей все границы. Так язык идет под диктатуру публичности. Последняя заранее решает, что понятно и что надо отбросить как непонятное. Сказанное в «Бытии и времени» (1927), § 27 и 35, о «людях» (man) призвано отнюдь не внести мимоходом вклад в социологию. «Люди» не означают и этически-экзистенциально понятого образа, противопоставленного самостной личности. Сказанное там, скорее, содержит продуманное в свете вопроса об истине бытия указание на изначальную принадлежность слова к бытию. Их взаимоотношение остается скрытым под господством субъективности, выступающей в качестве публичности. Но когда истина бытия становится для мысли достойной мысли, то и осмысление существа языка неизбежно приобретает другой статус. Оно уже больше не может быть простой философией языка. Лишь поэтому «Бытие и время» (§ 34) содержит указание на сущностное измерение языка и затрагивает простой вопрос, каким способом бытия язык существует как он есть, в качестве языка. Повсюду и стремительно распространяющееся опустошение языка не только подтачивает эстетическую и нравственную ответственность во всех употреблениях языка. Оно коренится в разрушении человеческого существа. Простая отточенность языка еще вовсе не свидетельство того, что это разрушение нам уже не грозит. Сегодня она, пожалуй, говорит скорее о том, что мы еще не видим опасность и не в состоянии ее увидеть, потому что еще не встали к ней лицом. Упадок языка, о котором в последнее время так много и порядком уже запоздало говорят, есть, однако, не причина, а уже следствие того, что язык под господством новоевропейской метафизики субъективности почти неудержимо выпадает из своей стихии. Язык все еще не выдает нам своей сути: того, что он — дом истины Бытия. Язык, наоборот, поддается нашей голой воле и активности и служит орудием нашего господства над сущим.

Последнее предстает нам как действительное внутри причинно-следственной цепи. На сущее как действительное мы реагируем расчетливо-деятельно, но также и научно, и философски, объяснениями и обоснованиями. К объяснениям относится и утверждение, что нечто не поддается объяснению. Высказав подобное, мы воображаем, что стоим перед тайной. Как если бы было уже раз навсегда решено, что истина бытия вообще держится на причинах и объяснительных основаниях или, что то же, на невозможности их отыскать.

Чтобы человек мог, однако, снова оказаться вблизи бытия, он должен сперва научиться существовать на безымянном просторе. Он должен одинаковым образом увидеть и соблазн публичности, и немощь приватности. Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требований бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся сказать в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку — кров для обитания в истине бытия.

Тогда не стараниями ли о человеке подвижна эта наша требовательность к человеческому существу, эта попытка подготовить человека к требованиям бытия? На что же еще направлена «забота»⁸, как не на возвращение человека к его существу? Какой тут еще другой смысл, кроме возвращения человеку (homo) человечности (humanitas)? Выходит, вся подобного рода мысль волнуется все-таки насчет человечности, humanitas; значит, это «гуманизм»: раздумье и забота о том, как бы человек был человеческим, а не бес-человечным, «негуманным», то есть отпавшим от своей сущности. Однако в чем состоит человечность человека? Она покоится в его сущности.

А из чего и как определяется сущность человека? Маркс требует познать и признать «человечного человека», der menschliche Mensch. Он обнаруживает его в «обществе». «Общественный» человек есть для него «естественный» человек. «Обществом» соответственно обеспечивается «природа» человека, то есть совокупность его «природных потребностей» (пища, одежда, воспроизведение, экономическое благополучие). Христианин усматривает человечность человека, его humanitas, в свете его отношения к божеству, Deitas. В плане истории спасения он — человек как «дитя Божие», слышащее и воспринимающее зов Божий во Христе. Человек — не от мира сего,

поскольку «мир», в теоретически-платоническом смысле, остается лишь эпизодическим преддверием к потустороннему.

Отчетливо и под своим именем *humanitas* впервые была продумана и поставлена как цель в эпоху римской республики. «Человечный человек», *homo humanus* противопоставляет себя «варварскому человеку», *homo barbarus*. *Homo humanus* тут — римлянин, совершенствующий и облагораживающий римскую «добродетель», *virtus*, путем «усвоения» перенятой от греков «пайдейи». Греки — это греки позднего эллинизма, чья образованность преподавалась в философских школах. Она охватывает «круг знания», *eruditio*, и «наставление в добрых искусствах», *institutio in bonas artes*. Так понятая «пайдейя» переводится через *humanitas*. Собственно «римскость», *romanitas*, «человека-римлянина», *homo romanus*, состоит в такой *humanitas*. В Риме мы встречаем первый «гуманизм». Он остается тем самым по сути специфически римским явлением, возникшим от встречи римского латинства с образованностью позднего эллинизма. Так называемый Ренессанс 14 и 15 веков в Италии есть «возрождение римской добродетели», *renascentia romanitatis*. Поскольку возрождается *romanitas*, речь идет о *humanitas* и тем самым о греческой «пайдейе». Греческий мир, однако, видят все время лишь в его позднем облике, да и то в свете Рима. *Homo romanus* Ренессанса — тоже противоположность к *homo barbarus*. Но бес-человечное теперь — это мнимое варварство готической схоластики Средневековья. К гуманизму в его историографическом понимании, стало быть, всегда относится «культивирование человечности», *studium humanitatis*, неким определенным образом обращающееся к античности и потому превращающееся так или иначе в реанимацию греческого мира. Это видно по нашему немецкому гуманизму 18 века, носители которого — Винкельман, Гёте и Шиллер. Гёльдерлин, наоборот, не принадлежит к «гуманизму», а именно потому, что он мыслит судьбу человеческого существа самобытнее, чем это доступно «гуманизму».

Если же люди понимают под гуманизмом вообще озабоченность тем, чтобы человек освободился для собственной человечности и обрел в ней свое достоинство, то, смотря по трактовке «свободы» и «природы» человека, гуманизм окажется разным. Различаются также и пути к его осуществлению. Гуманизм Маркса не нуждается ни в

каком возврате к античности, равно как и тот гуманизм, каковым Сартр считает экзистенциализм. В названном широком смысле христианство тоже гуманизм, поскольку согласно его учению все сводится к спасению души (*salus aeterna*) человека и история человечества разворачивается в рамках истории спасения. Как бы ни были различны эти виды гуманизма по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они, однако, все сходятся на том, что *humanitas* искомого homo *humanus* определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы, истории, мира, мироосновы, то есть сущего в целом.

Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой. Всякое определение человеческой сущности, заранее предполагающее, будь то сознательно или бессознательно, истолкование сущего в обход вопроса об истине бытия, метафизично. Поэтому своеобразие всякой метафизики — имея в виду способ, каким определяется сущность человека, — проявляется в том, что она «гуманистична». Соответственно всякий гуманизм остается метафизичным. При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешает поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его. И наоборот, необходимость и своеобразие забытого в метафизике и из-за нее вопроса об истине бытия не может выйти на свет иначе, как если среди господства метафизики будет задан вопрос: «Что такое метафизика?»⁹ Больше того, всякий вопрос о «бытии», даже вопрос об истине бытия, приходится на первых порах вводить как «метафизический»¹⁰.

Первый гуманизм, а именно латинский, и все виды гуманизма, возникшие с тех пор вплоть до современности, предполагают максимально обобщенную «сущность» человека как нечто самопонятное. Человек считается «разумным живым существом», *animal rationale*. Эта дефиниция — не только латинский перевод греческого *dzōion logon ekhōn*, но и определенная метафизическая интерпретация. Эта дефиниция человеческой сущности не ложна. Но она обусловлена метафизикой. Ее сущностный источник, а не только предел ее применимости, поставлен в «Бытии и времени» под вопрос. Поставленное под вопрос прежде всего препоручено мысли как подлежащее осмыс-

лению, а никоим образом не вытолкнуто в бесплодную пустоту разъедающего скепсиса.

Метафизика, конечно, представляет сущее в его бытии и тем самым продумывает бытие сущего. Однако она не задумывается о различии того и другого (см. «О существе основания», 1929, с. 8; кроме того, «Кант и проблема метафизики», 1929, с. 225; и далее «Бытие и время», с. 230)¹¹. Метафизика не задается вопросом об истине самого бытия. Она поэтому никогда не спрашивает и о том, в каком смысле существо человека принадлежит истине бытия. Метафизика не только никогда до сих пор не ставила этого вопроса. Сам такой вопрос метафизике как метафизике недоступен. Бытие все еще ждет, пока Оно само станет делом человеческой мысли. Как бы ни определяли люди, в плане определения человеческой сущности, разум, *ratio*, живого существа, *animal*, будь то через «способность оперировать первопонятиями» или через «способность пользоваться категориями» или еще по-другому, во всем и всегда действие разума коренится в том, что до всякого восприятия сущего в его бытии само Бытие уже осветило себя и сбылось в своей истине. Равным образом в понятии «живого существа», *dzōion*, заранее уже заложена трактовка «жизни», неизбежно опирающаяся на трактовку сущего как «жизни» — *dzōē* и «природы» — *physis*, внутри которой выступает жизнь. Сверх того и прежде всего надо еще наконец спросить, располагается ли человеческая сущность — а этим изначально и заранее все решается — в измерении «живого», *animalitas*. Стоим ли мы вообще на верном пути к сущности человека, когда — и до тех пор, пока — мы отграничиваем человека как живое существо среди других таких же существ от растения, животного и Бога? Можно, пожалуй, делать и так, можно таким путем помещать человека внутри сущего как явление среди других явлений. Мы всегда сумеем при этом высказать о человеке что-нибудь верное. Но надо уяснить себе еще и то, что человек тем самым окончательно вытесняется в область *animalitas*, даже если его не приравнивают к животному, а наделяют каким-нибудь специфическим отличием. Люди в принципе представляют человека всегда как живое существо, *homo animalis*, даже если его *anima* полагается как дух, *animus*, или ум, *mens*, а последний позднее — как субъект, как личность, как дух. Такое полагание есть прием метафизики. Но тем самым существо человека обделяется внима́ни-

ем и не продумывается в своем истоке, каковой по своему существу всегда остается для исторического человечества одновременно и целью. Метафизика мыслит человека из *animalitas* и не домысливает до его *humanitas*.

Метафизика отгораживается от того простого и существенного обстоятельства, что человек принадлежит своему существу лишь постольку, поскольку слышит требование Бытия. Только от этого требования у него «есть», им найдено, то, в чем обитает его существо. Только благодаря этому обитанию у него «есть» его «язык» как обитель, оберегающая присущую ему эк-статичность. Стояние в просвете бытия я называю эк-зистенцией человека. Только человеку присущ этот род бытия. Так понятая эк-зистенция — не просто основание возможности разума, *ratio*; эк-зистенция есть то, в чем существо человека хранит источник своего определения.

Эк-зистенция может быть присуща только человеческому существу, то есть только человеческому способу «бытия»; ибо одному только человеку, насколько мы знаем, доступна судьба эк-зистенции. Потому в эк-зистенции никогда и нельзя мыслить некий специфический род среди других родов живых существ, если, конечно, человеку надо все-таки задумываться о сути своего бытия, а не просто громоздить естественнонаучную и историографическую информацию о своих свойствах и своих интригах. Так что даже *animalitas*, которую мы приписываем человеку на почве сравнения его с «животным», сама коренится в существе эк-зистенции. Тело человека есть нечто существенно другое, чем животный организм. Заблуждение биологизма вовсе еще не преодолевается тем, что люди надстраивают над телесностью человека душу, над душой дух, а над духом экзистенциальность и громче прежнего проповедуют великую ценность духа, чтобы потом, однако, все снова утопить в жизненном переживании, с предостерегающим утверждением, что мысль-де разрушает своими одеревенелыми понятиями жизненный поток, а осмысление бытия искажает экзистенцию. Если физиология и физиологическая химия способны исследовать человека в естественнонаучном плане как организм, то это еще вовсе не доказательство того, что в такой «органике», то есть в научно объясненном теле, покоится существо человека. Это ничуть не удачнее мнения, будто в атомной энергии заключена суть природных явлений. Может, наоборот, оказаться, что природа как раз утай-

вает свою суть в той своей стороне, которой она повертывается к технически овладевающему ею человеку. Насколько существо человека не сводится к животной органике, настолько же невозможно устранить или как-то компенсировать недостаточность этого определения человеческой сущности, наделяя человека бессмертной душой, или разумностью, или личностными чертами. Каждый раз эта сущность оказывается обойденной, и именно по причине того же самого метафизического проекта.

То, что есть человек — т. е., на традиционном языке метафизики, «сущность» человека, — покоится в его экзистенции. Но так понятая экзистенция не тождественна традиционному понятию *existentia*, означающему действительность в отличие от *essentia* как возможности. В «Бытии и времени» (с. 42) стоит закурсивленная фраза: «'Сущность' вот-бытия заключается в его экзистенции». Дело идет здесь, однако, не о противопоставлении между *existentia* и *essentia*, потому что эти два метафизических определения бытия, не говоря уж об их взаимоотношении, вообще пока еще не поставлены под вопрос. Фраза тем более не содержит какого-то универсального высказывания о *Dasein* как существовании в том смысле, в каком это возникшее в 18 веке обозначение для термина «предмет» выражает метафизическое понятие действительности действительного. Во фразе сказано другое: человек существует таким образом, что он есть «вот» Бытия, то есть его просвет. Это — и только это — «бытие» светлого «вот» отмечено основополагающей чертой экзистенции, то есть экстатического выступления в истину бытия. Экстатическое существо человека покоится в экзистенции, которая отлична от метафизически понятой *existentia*. Эту последнюю средневековая философия понимает как *actualitas*. В представлении Канта *existentia* есть действительность в смысле объективности опыта. У Гегеля *existentia* определяется как самосознающая идея абсолютной субъективности. *Existentia* в восприятии Ницше есть вечное повторение того же самого. Вопрос о том, достаточным ли образом *existentia* в ее лишь на поверхностный взгляд различных трактовках как действительность позволяет осмыслить бытие камня или жизнь как бытие растений и животных, пусть останется здесь открытым. Во всяком случае, живые существа суть то, что они суть, без того, чтобы они из своего бытия как такового выступали в истину бытия и стоянием в ней оберегали существо своего бытия. На-

верное, из всего сущего, какое есть, всего труднее нам помыслить живое существо, потому что, с одной стороны, оно неким образом наш ближайший родственник, а с другой стороны, все-таки отделено целой пропастью от нашего эк-зистирующего существа. Наоборот, бытие божества как будто бы ближе нам, чем отчуждающая странность «живого существа»,— ближе в той сущностной дали, которая в качестве дали все-таки роднее нашему экстатическому существу, чем почти непостижимое для мысли, обрывающееся в бездну телесное сродство с животным. Подобные соображения бросают на расхожую и потому всегда пока еще слишком опрометчивую характеристику человека как *animal rationale* непривычный свет. Поскольку растение и животное, хотя всегда и очерчены своей окружающей средой, однако никогда не выступают свободно в просвет бытия, а только он есть «мир», постольку у них нет языка; а не так, что они безмирно привязаны к окружающей среде из-за отсутствия у них языка. В этом понятии «окружающей среды» сосредоточена вся загадочность живого существа. Язык в своей сути не выражение организма, не есть он и выражение живого существа. Поэтому его никогда и не удастся сущностно осмыслить ни из его знаковости, ни, пожалуй, даже из его семантики. Язык есть просветляюще-утаивающее явление самого Бытия.

Эк-зистенция, экстатически осмысленная, не совпадает ни содержательно, ни по форме с *existentia*. Эк-зистенция означает содержательно выступание в истину Бытия. *Existentia* (французское *existence*) означает, напротив, *actualitas*, действительность в отличие от чистой возможности как идеи. Эк-зистенция именуется определяющее место человека в истории истины. *Existentia* остается термином, означающим действительное существование того, чем нечто является соответственно своей идее. Фраза «человек эк-зистирует» отвечает не на вопрос, существует ли человек в действительности или нет, она отвечает на вопрос о «существовании» человека. Этот вопрос мы обычно ставим одинаково непродуманным образом и тогда, когда хотим знать, что такое человек, и тогда, когда задумываемся о том, кто он такой. В самом деле, спрашивая, кто? или что?, мы заранее уже ориентируемся на что-то личностное или на какую-то предметность. Но личностное минует и одновременно заслоняет суть бытийно-исторической эк-зистенции не меньше, чем предметное. В приведенной

фразе из «Бытия и времени» (с. 52) слово «сущность» предусмотрительно поставлено поэтому в кавычки. Это указание на то, что «сущность» теперь определяется не из *esse essentiae* и не из *esse existentiae*, а из эк-статики вот-бытия, *Dasein*. В качестве эк-зистирующего человек несет на себе вот-бытие, поскольку делает «Вот» как просвет Бытия своей «заботой». А вот-бытие существует как «брошенное». Оно коренится в броске Бытия как посылающе-судьбоносного.

Крайняя путаница, однако, получилась бы, если бы кто-то захотел истолковать фразу об эк-зистирующем существе человека так, словно она представляет собой секуляризованный перенос на человека мысли, высказанной христианской теологией о Боге («Бог есть Его бытие», *Deus est suum esse*); ибо эк-зистенция — не актуализация сущности (*essentia*), и тем более не эк-зистенцией производится и полагается сущностное (*essentielle*). Когда люди понимают упомянутый в «Бытии и времени» «проект», «набросок» в смысле представляющего полагания, то они принимают его за акт субъективности и мыслят его не так, как только и можно мыслить «бытийное понимание» в области «экзистенциальной аналитики» «бытия-в-мире», а именно как экстатическое отношение к просвету Бытия. Успешное следование за этой иной, оставляющей субъективность мыслью затруднено, правда, тем, что при опубликовании «Бытия и времени» третий раздел первой части, «Время и бытие», был изъят из книги (см. «Бытие и время», с. 39). Здесь происходит поворот всего целого. Проблематичный раздел был изъят, потому что мысль отказала при попытке достаточным образом высказать этот поворот и не смогла идти дальше с помощью языка метафизики. Доклад «О существе истины», продуманный и прочитанный в 1930, но напечатанный лишь в 1943, дает в известной мере увидеть ход мысли на повороте от «Бытия и времени» к «Времени и бытию». Этот поворот — не изменение позиции «Бытия и времени»; скорее, мысль, сделавшая там свою попытку, впервые достигает в нем местности того измерения, откуда осмысливается «Бытие и время», — а именно осмысливается из основополагающего опыта забвения бытия.

Сартр, напротив, формулирует основной тезис экзистенциализма так: экзистенция предшествует «эссенции», сущности. *Existentia* и *essentia* берутся им при этом в смысле метафизики, со времен Платона утверждающей: *essen-*

tia идет перед existentia. Сартр перевертывает это положение. Но перевернутый метафизический тезис остается метафизическим тезисом. В качестве такого тезиса он погрязает вместе с метафизикой в забвении истины Бытия. Ведь возьмется ли философия определять взаимоотношение essentia и existentia в смысле средневековых контrovers, или в лейбницевском смысле, или как-то по-другому, прежде всего остается еще все-таки спросить, в силу какой судьбы бытия мысли предстает это разделение бытия на esse essentiae и esse existentiae. Остается еще задуматься над тем, почему вопрос об этой судьбе бытия никогда не задавался и никогда не мог быть осмыслен. Или, может быть, это, т. е. такое положение дел с различием между essentia и existentia, не знак забвения бытия? Смеем предположить, что такая его судьба коренится не просто в просчете человеческой мысли, тем более — не в слабосилии ранней европейской мысли по сравнению с нынешней. Потаенным в своем сущностном истоке различием между essentia (сущностью) и existentia (действительностью) пронизаны события западной и всей определяемой Европой истории.

Главным тезисом Сартра о первенстве existentia по сравнению с essentia, между прочим, оправдывается название «экзистенциализм» как подходящий титул для его философии. Но главный тезис «экзистенциализма» не имеет совершенно ничего общего с приведенным выше тезисом из «Бытия и времени»; не говоря уж о том, что в «Бытии и времени» еще и не может выдвигаться никаких тезисов о соотношении между essentia и existentia, потому что дело там идет о подготовке пред-посылок. Это делается, как уже говорилось, довольно-таки беспомощно. То, что еще и сегодня лишь предстоит сказать, только и могло бы, пожалуй, послужить стимулом к тому, чтобы направить человеческое существо туда, где оно с мыслящим вниманием обратилось бы к правящему им измерению бытийной истины. Но и это делалось бы тоже только для возвеличения Бытия и ради вот-бытия, выносимого на себе экзистирующим человеком, но не ради человека, не для того, чтобы цивилизация и культура утвердились благодаря его деятельности.

Чтобы достичь измерения бытийной истины и осмыслить его, нам, нынешним, предстоит еще прежде всего выяснить, наконец, как бытие касается человека и как оно заявляет на него свои права. Подобный сущностный

опыт мы будем иметь, когда до нас дойдет, что человек *есть* постольку, поскольку он эк-зистировал. Сказав это вначале на традиционном языке, мы получим: эк-зистенция человека есть его субстанция. Не случайно в «Бытии и времени» часто повторяется фраза: «'Субстанция' человека есть эк-зистенция» (с. 117, 212, 314). Но в бытийно-историческом свете субстанция есть уже камуфлирующий перевод слова *ousia*, которое именуется пребывание пребывающего и большей частью означает одновременно, в силу загадочной двусмысленности, само пребывающее. Если мы помыслим метафизический термин «субстанция» в этом смысле, уже маячащем в «Бытии и времени», в плане проводимой там «феноменологической деконструкции» (ср. с. 25), то фраза «'субстанция' человека есть его эк-зистенция» будет говорить только об одном: способ, каким человек в своем подлинном существе пребывает при бытии, есть экстатическое стояние в истине бытия. Этим сущностным определением человека гуманистические интерпретации человека как *animal rationale*, как «личности», как духовно-душевно-телесного существа не объявляются ложными и не отвергаются. Наоборот, единственная мысль здесь та, что высшие гуманистические определения человеческого существа еще не достигают подлинного достоинства человека. Тем самым мысль в «Бытии и времени» противостоит гуманизму. Но противостояние это не означает, что подобная мысль скатывается до антипода гуманности и выступает за негуманность, защищает бесчеловечность и принижает достоинство человека. Мысль идет против гуманизма потому, что он ставит *humanitas* человека еще недостаточно высоко. Высота человеческого существа коренится уж конечно не в том, что человек становится субстанцией сущего в качестве его «субъекта», чтобы на правах властителя бытия утопить бытийность сущего в слишком громко раззвонившей о себе «объективности».

Человек, скорее, самим бытием «брошен» в истину бытия, чтобы, эк-зистировав таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится, войдут ли в просвет бытия, будут ли присутствовать или отсутствовать Бог и боги, история и природа и как именно присутствовать, решает не человек. Явление сущего покоится в судьбоносном событии бытия. Для человека, однако, остается вопрос, сбудется ли он, осуществится ли его су-

щество так, чтобы отвечать этому со-бытию; ибо соразмерно последнему он призван как эк-зистирующий хранить истину бытия. Человек — пастух бытия. Только к этому подбирается мысль в «Бытии и времени», когда эк-статическое существование осмысливается там как «забота» (ср. § 44 а; с. 226 слл.).

Но бытие — что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. «Бытие» — это не Бог и не основа мира. Бытие шире, чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие — это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким. Человек всегда заранее уже держится прежде всего за сущее и только за него. Пред-ставляя сущее как сущее, мысль, конечно, вступает в отношение к бытию, но мыслит по-настоящему всегда только сущее как таковое и как раз никогда — бытие как таковое. «Проблема бытия» вечно остается вопросом о сущем. Проблема бытия — пока еще вовсе не то, что означает этот коварный титул; не вопрос о Бытии. Философия даже там, где она, как у Декарта и Канта, становится «критической», неизменно впадает в колею метафизического представления. Она мыслит от сущего и в ориентации на сущее, проходя через момент обращенности к бытию¹². Ибо всякое отталкивание от сущего и всякое возвращение к нему заранее всегда уже стoit в свете бытия.

Однако просвет бытия метафизике вѐдом либо только как взор пребывающего в «виде» («идее»), либо — в критической философии — как то, что рассматривается в обзоре категориального представления, исходящего от субъективности. Это значит: истина бытия в качестве его просвета остается для метафизики потаенной. Эта потаенность, однако, не порок метафизики, а от нее самой закрытое и все же ей завещанное сокровище ее подлинного богатства. Но сам просвет есть бытие. Именно он, внутри бытийной истории метафизики, только и делает возможным то явление, благодаря которому пребывающее за-трагивает присутствующего при нем человека, так что сам человек впервые оказывается способен своим вниманием (поein) прикоснуться к бытию (thigein, Аристотель, «Метафизика» IX 10)¹³. Лишь уже за явлением тянется рас-смотрение¹⁴. Первое препоручает себя второму, когда внимание превращается в пред-ставление-перед-собой, в «восприятие» (рег-

septio) предмета «мыслящей вещью» (res cogitans) как «субъектом» всякой «достоверности» (certitudo).

Каково, однако, отношение, если только мы вообще имеем право так прямо ставить вопрос, бытия к эк-зистенции? Бытие само есть отношение, поскольку оно сосредоточивает на себе и тем относит эк-зистенцию в ее экзистенциальном, то есть экстатическом, существе к себе как к местности, где эк-зистенция ищет бытийную истину посреди сущего. Поскольку, эк-зистируя в этом отношении, в качестве какового посылает себя само бытие, человек поднимается на ноги, экстатически вынося его на себе, т. е. принимая его с заботой, он не распознает ближайшее и держится того, что следует за ближайшим. Он даже думает, что это следующее и есть ближайшее. Но ближе, чем все ближайшее, и вместе дальше для обыденной мысли, чем ее самые дальние дали, пролегает самая близкая близь: истина Бытия.

Забывание истины бытия под напором не продуманного в своей сути сущего названо в «Бытии и времени» «отпадением». Под этим словом подразумевается не какое-то грехопадение человека, «этико-философски» переосмысленное и вместе секуляризованное; оно означает некое сущностное отношение человека к бытию внутри отношения бытия к человеческому существу. Соответственно предварительные рубрики «подлинности» и «неподлинности» знаменуют не нравственно-экзистенциальное, не «антропологическое» различие, а впервые только еще подлежащее осмыслению, ибо от философии прежде таившееся, «экстатическое» отношение человеческого существа к истине бытия. Однако отношение это всегда становится таким, каково оно есть, не на почве и по причине эк-зистенции, а наоборот, существо эк-зистенции экзистенциально-экстатически о-существляется благодаря истине бытия.

Единственное, чего хотела бы достичь мысль, впервые пытающаяся выговорить себя в «Бытии и времени», это что-то простое. Как простое, Бытие остается таинственным: прямая близость ненавязчивой силы. Близость эта существует как сам Язык. Только этот Язык — не просто язык, который мы себе представляем, и то еще в хорошем случае, как единство фонетического (письменного) образа, мелодии, ритма и значения (смысла). Мы видим в звуковом и письменном образе тело слова, в мелодии и ритме — душу, в семантике — дух языка. Мы обычно мыслим язык из его соответствия сущности человека, представляе-

мой как *animal rationale*, т. е. как единство тела-души-духа. Но как в *humanitas* «животного человека» (*homo animalis*) эк-зистенция и тем самым отношение истины бытия к человеку остаются за занавесом, так и метафизическое телесно-духовное истолкование языка скрывает Язык в его бытийно-историческом существе. Сообразно этому последнему язык есть осуществляемый бытием и пронизанный его строем дом бытия. Предстоит еще поэтому осмыслить существо языка из соответствия бытию, а именно как это соответствие, то есть как жилище человеческого существа.

Человек — не только живое существо, обладающее среди прочих своих способностей также и языком. Язык есть дом бытия, живя в котором, человек эк-зистирует, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей.

Так при определении человечности человека как эк-зистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение эк-зистенции. Измерение это, однако, не есть некоторая пространственность. Скорее наоборот, все пространственное и всякое время-пространство существуют в том измерении, в качестве которого «есть» само бытие.

Мысль не упускает из вида эти простые обстоятельства. Она ищет для них соразмерное слово внутри давнего традиционного языка метафизики с его грамматикой. Можно ли эту мысль, если вообще титулы что-то значат, все-таки еще называть гуманизмом? Конечно, нет, поскольку мышление гуманизма метафизично. Конечно, нет, если он — эк-зистенциализм и разворачивает тезис, высказываемый Сартром: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes* (*L'Existentialisme est un humanisme*, p. 36)¹⁵. Вместо этого, если идти от «Бытия и времени», пришлось бы сказать: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*¹⁶. Откуда же берется и чем является это измерение, *le plan*? *L'Être*, бытие, и *le plan*, его измерение, — одно и то же. В «Бытии и времени» (с. 212) преднамеренно и предусмотрительно сказано: *il y a l'Être*: «имеется» Бытие. Это *il y a* — неточный перевод нашего «имеется». «Имеет себя», а потому может и дарить себя, само же бытие. Этим «имеет себя» обозначена дающая, хранящая свою истину сущность бытия. Само-отдача открытости вместе с самой открытостью — это, собственно, и есть Бытие само по себе.

Вместе с тем это «имеется» употреблено для того, чтобы

на первых порах избежать оборота «бытие есть»; ведь обычно «есть» говорится о том, что существует. Такое мы называем сущим. А бытие «есть» как раз не «сущее». Если «есть» без более подробного истолкования говорится о бытии, то бытие слишком легко представить в виде «сущего» вроде всем известного сущего, действующего в качестве причины и производимого в качестве следствия. И все-таки уже Парменид в раннюю эпоху мысли говорит: *estin gar eînai*, «есть, собственно, Бытие». В этих словах кроется изначальная тайна для всякой мысли. Возможно, «есть» нельзя подобающим образом сказать ни о чем, кроме бытия, так что все сущее никогда по-настоящему не «есть». Но поскольку мысль сперва должна достичь того, чтобы высказать бытие в его истине, вместо того чтобы объяснять его как сущее из сущего, постольку для добросовестной мысли должно оставаться открытым вопросом, «есть» ли бытие и как оно есть.

Парменидовское *estin gar eînai* до сего дня еще не продумано. Отсюда можно видеть, как обстоит дело с прогрессом в философии. Она, если не упускает из виду свою сущность, вообще не делает шагов вперед. Она шагает на месте, осмысливая всегда то же самое. Шагание вперед, то есть прочь от этого ее места, есть заблуждение, которое преследует мысль как тень, бросаема я ею же самой. Поскольку бытие еще не продумано, поэтому в «Бытии и времени» и сказано о бытии: «оно имеет-ся». Но об этом *il y a* нельзя разводить импровизированные и безудержные спекуляции. Это «имеется» существует как судьба бытия. Его история получает слово в речи сущностных мыслителей. Поэтому мысль, осмысливающая истину бытия, в качестве мысли исторична. Нет никакой «систематической» мысли и рядом с ней, для иллюстрации, — историографии прошлых мнений. Но есть и нечто большее, чем гегелевская систематика, которая якобы способна сделать закон своей мысли законом истории и заодно поднять эту последнюю до системы. Есть, в более изначальном осмыслении, история Бытия, которой принадлежит мысль как память этой истории, самую же историей осуществляемая. Такая память в корне отличается от подытоживающей фиксации истории в смысле чего-то происшедшего и прошедшего. История совершается прежде всего не как события. А что сбылось, то не уходит в прошлое. События истории осуществляются как посланные истиной Бытия из него самого (см. доклад о гимне Гёльдерлина «Словно как

в праздник...», 1941, с. 31) ¹⁷. Бытие становится судьбой, поскольку оно, Бытие, «имеет-ся» и дарит себя. Но это «имеет-ся», осмысленное как судьба, означает: оно дарит себя и вместе отказывает в себе. Конечно, гегелевское определение истории как развития «духа» не неверно. И не то что оно отчасти верно, отчасти ложно. Оно так же истинно, как истинна метафизика, которая через Гегеля в его системе впервые дает слово своей до конца продуманной сути. Абсолютная метафизика вместе со своими переворачиваниями у Маркса и Ницше принадлежит истории бытийной истины. Что исходит от нее, то нельзя ни сразить опровержениями, ни тем более устранить. Его можно только принять, позволив его истине изначальное утаиться в самом бытии и ускользнуть из круга чисто человеческих мнений. Всякое опровержение в поле сущностной мысли — глупость. Спор между мыслителями это «любящий спор» самой сути дела. Он помогает им поочередно возвращаться к простой принадлежности тому же самому, благодаря чему они находят свое место в судьбе бытия.

Если человек впредь сумеет мыслить истину бытия, то он будет мыслить ее из эк-зистенции. Эк-зистируя, он открыт судьбе бытия. Эк-зистенция человека в качестве экзистенции исторична, но прежде всего не потому и не только потому, что с течением времени с человеком и с человеческими вещами случается многое. Поскольку продумывается эк-зистенция вот-бытия, постольку для мысли в «Бытии и времени» существенно важно осмысление историчности вот-бытия.

Но разве не в «Бытии и времени» (с. 212), там, где идет речь об «имеет-ся», сказано: «лишь пока есть вот-бытие, имеется Бытие»? Конечно. Это значит: лишь пока о-существляется просвет бытия, лишь до тех пор бытие препоручает себя человеку. Но если осуществляется бытийное «вот», просвет как истина самого бытия, то это — судьба самого бытия. Последнее и есть событие просвета. Фраза не значит: человеческое бытие в традиционном смысле как *existentia* и в новоевропейском переосмыслении как действительность, определяющаяся из *ego cogito*, есть то сущее, которым только и создается бытие. Фраза не говорит, будто бытие есть произведение человека. Во введении к «Бытию и времени» (с. 38) сказано просто и ясно и даже выделено курсивом: «Бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле». Как открытость пространственной близости выходит за пределы всякой близкой и да-

лекой вещи, если глядеть от вещи, так бытие принципиально шире всего сущего, поскольку оно есть сам по себе просвет. Из-за неизбежной на первых порах опоры на пока еще господствующую метафизику бытие осмысливается из сущего. Лишь с этой стороны бытие дает о себе знать через превосхождение (трансцензус) и в качестве такового.

Вводное определение «бытие есть трансценденция в прямом и первичном смысле» собирает в одной простой фразе все способы, какими человеку светило до сих пор существо бытия. Это ретроспективное определение существа бытия из просвета сущего как такового остается на предваряющих подступах к вопросу об истине бытия неизбежным. Так мысль свидетельствует о своей исторической сути. Ей чуждо самонадеянное намерение начать все сначала и объявить всю предшествующую философию ложной. Но угадана ли уже определением бытия как прямой трансценденции сама простая суть истины бытия, это — и только это — остается прежде всего вопросом для мысли, пытающейся помыслить истину бытия. Оттого на с.230 и сказано, что лишь от «смысла», то есть от истины бытия, только и можно впервые понять, что такое бытие. Бытие светит человеку в экстатическом «проекте», наброске мысли. Но бытие не создается этим «проектом».

Сверх того, «проект», набросок смысла, в своей сути «брошен» человеку. «Бросающее» в «проекте», набрасывании смысла, — не человек, а само Бытие, посылающее человека в экзистенцию вот-бытия как в его существо. Событие посылая — просвет бытия, в качестве которого оно *есть*¹⁸. Просвет дарит близость к бытию. В этой близости, в просвете открывшегося «Вот» обитает человек как экзистирующий, хотя он сегодня еще не может осмыслить это обитание как таковое и вступить в обладание им. Близость Бытия, в качестве которой существует «вот» человеческого бытия, продумывается исходя из «Бытия и времени» в речи о гёльдерлиновской элегии «Возвращение домой» (1943); услышанная в ясном сказе певца, она названа «родиной», исходя из опыта забвения Бытия. «Родина» продумывается здесь в сущностном смысле, не патриотическом, не националистическом, а бытийно-историческом. Существо родины упомянуто вместе с тем для того, чтобы осмыслить в свете бытийной истории бездомность новоевропейского человека. Последним эту бездомность испытал Ницше. Он не сумел найти из нее внутри метафизики никакого другого выхода, кроме переворачивания метафизи-

ки. Это, впрочем, верх безысходности. Гёльдерлин, однако, в своей поэтической речи о «возвращении домой» озабочен тем, чтобы его «соотечественники» вернулись к существованию «родины». Он ищет последнюю никоим образом не в эгоизме своего народа. Он видит ее, скорее, в принадлежности к судьбе Запада. Но и Запад тут мыслится не регионально, не в отличии от Востока, не просто как Европа, но в свете мировой истории, как близость к истоку. Мы едва еще только начали осмысливать те таинственные отношения с Востоком, которым Гёльдерлин дал слово в своей поэзии (см. «Истр», затем «Паломничество», строфы 3 и слл.). О «германском» говорится не миру, чтобы он припал к целительным германским началам, но говорится немцам, чтобы они через судьбоносную принадлежность к народам стали с ними участниками истории мира (см. о стихотворении Гёльдерлина «Воспоминание» в тюбингенском юбилейном сборнике, 1943, с. 322) ¹⁹. Родина этой исторической обители — близость к Бытию.

В этой близости к нему выпадает, если вообще выпадает, решение о том, откажут ли и как откажут в своем присутствии Бог и боги и сгустится ли ночь; займется ли, и как именно, день Священного; сможет ли с восхождением Священного вновь начаться явление Бога и богов, и как именно сможет. Священное же, которое есть пока еще лишь сущностное пространство божественности, опять же еще только хранящей измерение для богов и для Бога, взойдет в сиянии лишь тогда, когда сперва в долгой подготовке просветлится и будет воспринято в своей истине само бытие. Только так, от бытия, начнется преодоление бездомности, в которой блуждают не только люди, но само существо человека.

Бездомность, ожидающая такого осмысления, коренится в покинутости сущего бытием. Она — признак забвения бытия. Вследствие его забытости истина бытия остается непродуманной. Забвение бытия косвенно дает о себе знать тем, что человек рассматривает и разрабатывает всегда только сущее. Поскольку он при этом не может обойтись без какого-то представления о бытии, бытие истолковывается им просто как «наиболее общее» и потому всеобъемлющее среди сущего, или как творение бесконечного Сущего, или как создание некоего бесконечного субъекта. Вдобавок «бытие» исстари именуется «сущим», и наоборот, «сущее» — бытием, оба словно кружась в загадочной и еще не осмысленной подмене.

Бытие как судьба, посылающая истину, остается поэтическим. Но судьба мира дает о себе знать в поэзии, хотя еще и не открывая себя в качестве истории бытия. Поэтому мысль слушавшего судьбу мира Гёльдерлина, обретшая слово в стихотворении «Воспоминание», существенно значительнее и тем самым ближе к будущему, чем всепоминание «гражданина мира» Гёте. По тем же основаниям отношение Гёльдерлина к греческому миру есть нечто существенно иное, чем гуманизм. Поэтому молодые немцы, которые знали о Гёльдерлине, думали и испытывали перед лицом смерти нечто другое, чем то, что общественность выдавала за мнение немцев.

Бездомность становится судьбой мира. Надо поэту мыслить это событие бытийно-исторически. То, что Маркс в существенном и значительном смысле опознал вслед за Гегелем как отчуждение человека, уходит своими корнями в бездомность новоевропейского человека. Последняя вызвана судьбой бытия в образе метафизики, упрочена этой последней и одновременно ею же в качестве бездомности скрыта. Поскольку Маркс, осмысливая отчуждение, проникает в существенное измерение истории, постольку марксистский взгляд на историю превосходит прочую историографию. Поскольку, наоборот, ни Гуссерль, ни, насколько пока вижу, Сартр не признают существенности исторического аспекта в бытии, постольку ни феноменология, ни экзистенциализм не достигают того измерения, внутри которого впервые оказывается возможным продуктивный диалог с марксизмом.

Для этого, конечно, нужно еще, чтобы люди избавились от наивных представлений о материализме и от дешевых опровержений, которые якобы должны его сразить. Сущность материализма состоит не в утверждении, будто все есть материя, но в метафизическом определении, в согласии с которым все сущее предстает как материал труда. Новоевропейско-метафизическая сущность труда предварительно продумана в гегелевской «Феноменологии духа» как самоорганизующийся процесс всеохватывающего изготовления, то есть опредмечивания действительности человеком, который почувствовал себя субъектом. Сущность материализма кроется в сущности техники, о которой хотя и много пишут, но мало думают. Техника есть в своем существе бытийно-историческая судьба покоящейся в забвении истины бытия. Она не только по своему названию восходит к «техне» греков, но и в истории своего существа

происходит из «техне» как определенного способа «истинствования», *alētheyein*, то есть раскрытия сущего²⁰. Как определенный образ истины техника коренится в истории метафизики. Последняя сама есть некая отличительная и до сих пор единственно обозримая фаза истории бытия. Можно занимать разные позиции перед лицом коммунистических учений и их обоснования; бытийно-исторически ясно, что в коммунизме говорит о себе стихийный опыт того, что принадлежит мировой истории. Кто берет «коммунизм» только как «партию» или как «мировоззрение», тот так же не додумывает, как люди, видящие за словом «американизм» только некий особенный жизненный стиль, да еще и принижающие его. Опасность, к которой все определеннее скатывается прежняя Европа, состоит, пожалуй, прежде всего в том, что ее мысль — некогда ее величие — отстает от сущностного хода наступающей мировой судьбы, которая сохраняет тем не менее в основных чертах своего сущностного истока европейский отпечаток. Никакая метафизика, будь она идеалистическая, будь она материалистическая, будь она христианская, неспособна по своей сути, а не только в уже предпринятых ею попытках напряженного саморазвертывания, встать вровень с событиями, то есть: увидеть, осмыслить и продуманно охватить то, что, в полновесном смысле «бытия», сейчас есть.

Перед лицом сущностной бездомности человека его будущая судьба видится бытийно-историческому мышлению в том, что он повернется к истине бытия и попытается найти себя в ней. Всякий национализм есть в своей метафизической сути антропологизм и как таковой — субъективизм. Национализм не преодолевается простым интернационализмом, а только расширяется и возводится в систему. Национализм настолько же мало доводится и поднимается таким путем до *humanitas*, насколько индивидуализм — путем внеисторического коллективизма. Последний есть субъективность человека в ее тотальности. Коллективизм довершает ее абсолютное самоутверждение. Отменить себя субъективность отныне уже не может. Ее невозможно даже достаточным образом осмыслить одно-сторонне опосредующей мыслью. Повсюду человек, вытолкнутый из истины бытия, вращается вокруг самого себя как *animal rationale*.

Существо человека состоит, однако, в том, что он больше, чем просто человек, если представлять последнего

как разумное живое существо. «Больше» здесь нельзя понимать аддитивно, как если бы традиционная дефиниция человека должна была вообще-то оставаться его базовым определением, только нужно было потом расширить ее добавкой «экзистенциальности». Это «больше» значит тут: изначальное и потому принципиально сущностнее. Но здесь обнаруживается загадочное: человек экзистировал в брошенности. Это значит: в качестве экзистирующего броска в ответ на бытие человек настолько же больше, чем *animal rationale*, насколько он, наоборот, меньше по отношению к человеку, понимающему себя из субъективности. Человек не господин сущего. Человек пастух бытия. В этом «меньше» человек ни с чем не расстается, он только приобретает, достигая истины бытия. Он приобретает необходимую бедность пастуха, чье достоинство покоится на том, что он самим бытием призван для сбережения его истины. Этот призыв приходит как тот бросок, из которого происходит брошенность вот-бытия. Человек в своей бытийно-исторической сути есть сущее, чье бытие, будучи экзистенцией, состоит в обитании вблизи бытия. Человек — сосед бытия.

Но, наверное, Вы давно уже хотите мне возразить: разве такая мысль не осмысливает как раз *humanitas* настоящего *homo humanus*? Не продумывает ли она ту же *humanitas* в ее настолько решительном значении, в каком ни одна метафизика не могла и никогда не сможет ее продумать? Не есть ли это «гуманизм» в высшем смысле? Конечно. Это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия. Однако не стоит ли тогда целиком и полностью на истине бытия с ее историей и экзистенция человека? Так он и есть.

В «Бытии и времени» (с. 38) говорится, что все вопрошание философии «возвращается к экзистенции». Только экзистенция здесь — не действительность самоутверждающегося *ego cogito*. Она также и не действительность субъектов, взаимодействующих с другими и таким путем приходящих к самим себе. «Экзистенция» в фундаментальном отличии от всякой *existentia* и *existence* есть эк-статическое обитание вблизи бытия. Она — пастушество, стража, забота о бытии. Поскольку этой мыслью продумывается что-то простое, она так трудно дается представлению, каким традиционно считается философия. Только

трудность тут состоит не в том, чтобы тонуть в особом глубокомыслии и конструировать путаные понятия: она заключается в том шаге назад, который заставляет мысль опуститься до испытующего вопрошания и отбросить заученные философские мнения.

Люди часто держатся того мнения, что опыт, предпринятый в «Бытии и времени», якобы зашел в тупик. Оставим это мнение в покое. Дальше «Бытия и времени» мысль, пробно делающая несколько шагов в работе с таким заглавием, еще и сегодня не ушла. Возможно, правда, она тем временем несколько больше вникла в свое дело. Пока философия, со своей стороны, занимается только тем, что постоянно заслоняет самую возможность быть захваченной подлинным делом мысли, то есть истиной бытия, она надежно стоит вне опасности разбиться однажды о трудность своего дела. Поэтому «философствование» о провале целой пропастью отделено от провала мысли. Если бы такое посчастливилось какому-то человеку, никакого несчастья бы не случилось. Ему достался бы единственный подарок, какой мысль может получить от Бытия.

Но правда и другое: возвращение к делу мысли не получится, если теперь пойдет в ход болтовня об «истине бытия» и о «бытийной истории». Всё зависит единственно от того, чтобы истина бытия нашла себя в слове и чтобы мысль дала ей это слово. Возможно, нашей речи потребуются тогда не столько захлебывающееся многословие, сколько прямое молчание. Только кто из нас, нынешних, дерзнет вообразить, что его мыслительным опытам сродни тропы молчания? Было бы еще очень хорошо, если бы нашей мысли удалось хотя бы указать на истину бытия, да и то как на задачу осмысления. Она тогда по крайней мере ушла бы от пустых догадок и мнений и отдалась ставшему таким редким рукоделью письма. Дельные вещи, в которых что-то есть, пусть они и не предназначены для вечности, даже в самое запоздалое время приходят все-таки еще своевременно.

Тупик ли область истины бытия или это тот простор, где свобода сберегает свое существо,— пусть каждый об этом судит, сам попытавшись пройти указанным путем, или, что еще лучше, лучшим, то есть проторить соразмерный вопросу путь. На предпоследней странице «Бытия и времени» (с. 437) стоят фразы: «Спор относительно истолкования бытия (т е., стало быть, не сущего, а также не бытия человека) не может быть улажен, потому что

он еще даже не разгорелся. И в конце концов, его невозможно вызвать по желанию; но разгорающийся спор требует уже какого-то оснащения. К этому единственно движется настоящее исследование». Сказанное тут остается в силе еще и сегодня, спустя два десятилетия. Останемся же и в грядущие дни на этом пути как паломники в область, соседствующую с бытием. Вопрос, который Вы ставите, поможет прояснению пути.

Вы спрашиваете: Comment redonner un sens au mot „Humanisme“? «Каким способом можно вернуть смысл слову «гуманизм»? Ваш вопрос не только предполагает, что Вы хотите сохранить слово «гуманизм», но содержит также и признание, что это слово потеряло свой смысл.

Оно его потеряло из-за осознания того, что сущность гуманизма метафизична и что, как мы это понимаем сегодня, метафизика не только не ставит вопрос об истине бытия, но и стоит ему помехой, поскольку упорствует в забвении бытия. Однако как раз мысль, ведущая к этому прозрению в проблематичность существа гуманизма, подтолкнула нас к более изначальному осмыслению человеческого существа. В виду этой более сущностной humanitas старого homo humanus представляется возможным вернуть слову «гуманизм» бытийно-исторический смысл, который древнее, чем самый древний по историографическому счету. Такое возвращение не надо понимать так, будто слово «гуманизм» вообще бессмысленно, что оно пустое колебание воздуха, flatus vocis. Humanum внутри этого слова указывает на humanitas, на существо человека. «Изм» указывает на то, что это существо человека надо брать в сущностном плане. Такой смысл слово «гуманизм» имеет в качестве слова. Вернуть ему смысл может значить только одно: заново определить смысл слова. Для этого требуется, во-первых, изначальнее осмыслить существо человека; а во-вторых, показать, насколько это существо по-своему со-бытийно. Существо человека покоится в эк-зистенции. К ней в сущностном, т. е. в собственно бытийном, плане и сводится все, потому что бытие о-существляет человека как эк-зистирующего, присваивая его самому себе, чтобы он был стражем истины бытия. «Гуманизм» означает теперь, если мы решимся сохранить это слово, только одно: существо человека существенно для истины бытия, однако так, что все сводится как раз не просто к человеку как таковому. У нас на уме, таким

образом, «гуманизм» странного рода. Из слова получилось понятие, похожее на *lucus a non lucendo*²¹.

Следует ли этот «гуманизм», высказывающийся против всего прежнего гуманизма, хотя тем не менее и не делающий рупором негуманности, все еще называть «гуманизмом»? И это лишь для того, чтобы, приобщившись к употреблению модной рубрики, можно было бы плыть в одном потоке с господствующими течениями, задохнувшимися в метафизическом субъективизме и погрязшими в забвении бытия? Или мысль должна попробовать, открыто противопоставив себя «гуманизму», рискнуть стать камнем преткновения, чтобы, может быть, *humanitas* извечного *homo humanus* с ее обоснованием вызвала, наконец, какую-то настороженность? Тогда, возможно, все-таки проснулось бы — если уж сам момент мировой истории к этому не подталкивает — внимание не только к человеку, но к «природе» человека, и не только к природе, но, еще изначально, к тому измерению, в которое погружено как в свою среду существо человека, определяемое самим Бытием. Не следует ли, скорее, пойти на то, чтобы еще в течение некоторого времени терпеть, давая им понемногу перемалывать самих себя, те неизбежные недоразумения, которые до сих пор преследуют мысль, идущую своим путем в стихии бытия и времени? Эти недоразумения — естественное перетолкование прочитанного или просто приписанного автору в то, что люди считают себя знающими уже до всякого чтения. Все эти недоразумения обнаруживают одинаковую структуру и одинаковую почву.

Поскольку что-то говорится против «гуманизма», люди пугаются защиты антигуманного и прославления варварской жестокости. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что тому, кто отрицает гуманизм, остается лишь утверждать бесчеловечность?

Поскольку что-то говорится против «логики», люди считают, что выдвинуто требование отречься от строгости мысли, вместо которой воцарятся произвол инстинктов и страстей, а тем самым истиной провозглашается «иррационализм». Ведь что может быть «логичнее» вывода что тот, кто говорит против логики, защищает алогизм?

Поскольку что-то говорится против «ценностей», люди приходят в ужас от этой философии, которая дерзает пренебречь высшими благами человечества. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что мыслитель, отрицающий

ценности, должен с необходимостью объявить все никчемным?

Поскольку говорится, что бытие человека есть «бытие-в-мире», люди заключают, что человек принижается до чисто посюстороннего существа, вследствие чего философия тонет в позитивизме. Ведь что может быть «логичнее» вывода, что тот, кто утверждает включенность человеческого бытия в мир, признает только посюсторонность, отрицает потустороннее и отрекается от всякой «трансценденции»?

Поскольку цитируются слова Ницше о «смерти Бога», люди объявляют подобный поступок атеизмом. Ведь что может быть «логичнее», чем вывод, что испытавший «смерть Бога» — безбожник?

Поскольку во всем перечисленном сплошь говорится против того, что человечество признает высоким и священным, эта философия преподает безответственный и разрушительный «нигилизм». Ведь что может быть «логичнее», чем вывод, что человек, так сплошь отрицающий истинно сущее, становится на сторону не-сущего и тем самым проповедует чистое Ничто в качестве смысла действительности?

Что тут происходит? Люди слышат разговоры о «гуманизме», о «логике», о «ценностях», о «мире», о «Боге». Люди слышат разговоры о какой-то противоположности этому. Люди знают и воспринимают все названное как позитив. А все то, что каким-то, при восприятии понаслышке не очень точно осмысленным, образом выступает против всего названного, люди сразу принимают за его отрицание, отрицание же — за «негативизм» в смысле деструктивности. Говорится же ведь где-то в «Бытии и времени» определенным образом о «феноменологической деструкции». Люди полагают, полагаясь на пресловутую логику и на «рацио», что все непозитивное негативно, служит тем самым принижению разума и потому заслуживает позорного клейма. Люди так переполнены «логикой», что тотчас перечисляют на счет предосудительной противоположности все, что идет против привычной сонливости мнения. Все, что не остается стоять на стороне общеизвестного и излюбленного позитива, люди сбрасывают в заранее заготовленный ров пустой негативности, которая все отрицает, а потому впадает в Ничто и приходит к полному нигилизму. На этом логическом пути люди топят все в нигилизме, который сами себе изобрели с помощью логики.

Но разве то «против», которое мысль противопоставляет привычным мнениям, обязательно отсылает к голому отрицанию и негативизму? Так получается только тогда — и тогда уж, разумеется, неизбежным и окончательным образом, т. е. без свободы выхода к чему-либо иному, — когда люди заранее выставляют то, что в их мнении ценно, за «позитив» и с его точки зрения выносят абсолютно определенное и вместе негативное решение о всей области возможных противопоставлений своему позитиву. За подобным образом действий скрывается нежелание подвергать рискованному осмыслению этот заранее принятый «позитив» вместе с актом полагания и противоборством, которое, ему кажется, его спасает. Постоянной апелляцией к логике люди создают видимость, будто они вот-вот примутся мыслить, тогда как они отреклись от мысли.

Что противоположность «гуманизму» ничуть не предполагает апологии бесчеловечности, но открывает другие перспективы, можно было бы кое-в-чем прояснить.

«Логика» понимает мышление как представление сущего в его бытии, которое подставляет себя представлению в виде обобщенного понятия. Но как обстоит дело с размышлением о самом бытии, то есть с мыслью, осмысливающей истину бытия? Эта мысль впервые только достигает изначального существа «логоса», которое у Платона и Аристотеля, основателя «логики», уже затемнено и упущено. Думать наперекор «логике» не значит идти крестовым походом в защиту алогизма, это означает лишь: задуматься о логосе и о его явившемся в раннюю эпоху мысли существе; это означает: позаботиться для начала хотя бы только о подготовке подобного осмысления. Что могут нам сказать все сколь угодно разветвленные системы логики, если они заранее, и даже не ведая, что творят, избавляют себя первым делом от задачи хотя бы только поставить вопрос о существе «логоса»? Если отвечать упреком на упрек, что, конечно, неплодотворно, то с большим правом можно было бы сказать: иррационализм как отречение от *ratio* исподволь и безраздельно царит в апологии «логики», воображающей, будто она вправе уклониться от размышлений о «логосе» и о коренящемся в нем существе *ratio*.

Мысль, идущая наперекор «ценностям», не утверждает, что все объявляемое «ценностями» — «культура», «искусство», «наука», «человеческое достоинство», «мир» и «Бог» — никчемно. Наоборот: пора понять, наконец, что

именно характеристика чего-то как «ценности» лишает так оцененное его достоинства. Это значит: из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки. Но то, чем нечто является в своем бытии, не исчерпывается предметностью, тем более тогда, когда предметность имеет характер ценности. Всякое оценивание, даже когда оценка позитивна, есть субъективация. Оно предоставляет сущему не быть, а, на правах объекта оценивания, всего лишь — считаться. В своих странных усилиях доказать во что бы то ни стало объективность ценностей люди не ведают, что творят. Когда «бога» в конце концов объявляют «высшей ценностью», то это — принижение божественного существа. Мышление в ценностях здесь и во всем остальном — высшее святотатство, какое только возможно по отношению к бытию. Мыслить против ценностей не значит поэтому выступать с барабанным боем за никчемность и ничтожество сущего, смысл здесь другой: сопротивляясь субъективации сущего до голого объекта, открыть для мысли просвет бытийной истины.

Указание на «бытие-в-мире» как на основополагающую черту в *humanitas* «человечного человека», *homo humanus*, не равносильно утверждению, будто человек есть лишь исключительно «мирское» существо в христиански понятом смысле, т. е. отвернувшееся от Бога и совершенно оторвавшееся от «трансценденции». Люди подразумевают под этим словом то, что точнее было бы назвать трансцендентным. Трансцендентное есть сверхчувственное сущее. Оно считается высшим сущим в смысле первой причины всего сущего. В качестве этой первой причины представляют Бога. Но «мир» в рубрике «бытие-в-мире» вовсе не означает земное сущее в отличие от небесного, не сводится он и к «мирскому» в отличие от «духовного». «Мир» означает в этой формуле вообще не сущее и не какую-то область сущего, но открытость бытия. Человек есть и он есть человек, поскольку он — экзистирующий. Он выступает в открытость бытия, какую является само бытие, которое в качестве броска бросило существо человека в «заботу». Брошенный таким образом человек стоит «в» открытости бытия. «Мир» есть просвет бытия, в который человек выступает своим брошенным существом. «Бытие-в-мире» — название сути экзистенции в виду того высветленного измерения, благодаря которому имеет место «эк-статичность» экзистенции. Осмысленный через экзистенцию,

«мир» есть известным образом как раз «потустороннее» внутри экзистенции и для нее. По сию сторону мира никогда нет никакого заранее готового человека в качестве «субъекта», все равно, понимать ли этот субъект в виде «я» или в виде «мы». Нет никогда человека и как субъекта, который всегда одновременно отнесен к объектам так, чтобы его сущность заключалась в субъект-объектном отношении. Скорее, человек сначала и заранее, в своем существе, экзистенцирует, выступает в просвет бытия, чья открытость впервые только и освещает то «между», внутри которого «отношение» субъекта к объекту может «существовать».

В положении о том, что существо человека покоится на бытии-в-мире, не содержится также и никакого решения относительно того, является ли человек в теологически-метафизическом смысле исключительно посюсторонним или же потусторонним существом.

Экзистенциальным определением человеческого существа еще ничего поэтому не сказано о «бытии Божиим» или о его «небытии», равно как и о возможности или невозможности богов. Поэтому не только опрометчиво, но уже и в самом своем подходе ошибочно заявление, будто истолкование человеческого существа из его отношения к истине бытия есть атеизм. Эта произвольная квалификация, кроме того, говорит еще и о недостаточной внимательности при чтении. Людей не тревожит, что уже с 1929 г. в работе «О существе основания» (с. 28, прим. I) стоит следующее: «Онтологической интерпретацией человеческого бытия как бытия-в-мире не выносятся ни позитивного, ни негативного решения относительно возможного бытия при Боге. Однако благодаря прояснению трансценденции впервые добывается *достаточное понятие вот-бытия*, в опоре на которое отныне можно ставить вопрос о том, как в онтологическом смысле обстоит дело с отношением вот-бытия к Богу»²². Если теперь еще и это замечание люди привычным образом додумают только до половины, то вынесут приговор: вот философия, не высказывающаяся ни за, ни против бытия Божия. Она остается тут индифферентной. Стало быть, религиозный вопрос ей безразличен. А подобный индифферентизм скатывается к нигилизму.

Но учит ли приведенное замечание индифферентизму? Почему же тогда отдельные слова, и не первые попавшиеся, даны в приведенном примечании курсивом? Все-таки только для того, чтобы подчеркнуть, что мысль, исходящая

из вопроса об истине бытия, вопрошает изначально, чем это возможно для метафизики. Лишь из истины Бытия впервые удастся помыслить суть Священного. Лишь исходя из существа Священного можно помыслить существо божественности. Лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом «Бог». Или мы не обязаны сначала точно понимать и уметь слышать все эти слова, чтобы быть в состоянии в качестве людей, т. е. экзистенцирующих существ, иметь опыт отношения Бога к человеку? Как же тогда человек современной истории мира сможет хотя бы просто с должной серьезностью и строгостью задаться вопросом о том, близится ли Бог или ускользает, если этот человек упускает вдуматься прежде всего в то измерение, в котором единственно только и можно задать такой вопрос? А это — измерение Священного, которое даже и как измерение остается закрытым, если не высветилась и своим просветом не приблизилась к человеку открытость Бытия. Возможно, отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения Священного. Возможно, тут ее единственная беда.

Однако указывая на это, мысль, ориентирующаяся на истину бытия как на дело мысли, никоим образом не заставляет сделать выбор в пользу теизма. Теистической она так же не может быть, как и атеистической. Но это не от равнодушного безразличия, а от уважения к границам, которые поставлены мысли как таковой, причем поставлены именно тем, что пред-послано ей как дело мысли, — истиной бытия. Беря на себя свою задачу, эта мысль пытается в нынешний момент судьбы мира указать человеку на изначальное измерение его исторического местопребывания. Поскольку мысль дает слово истине бытия, она вверяет себя чему-то более сущностному, чем все ценности и любое сущее. Мысль преодолевает метафизику не тем, что, взобравшись еще выше, перешагивает через нее и «снимает» ее, куда-то «поднимая», а тем, что спускается назад в близость Ближайшего. Такой спуск, особенно там, где человек без оглядки занесся высоко в субъективность, труднее и опаснее, чем подъем. Спуск ведет в нищету экзистенции «человечного человека», homo humanus. Эта экзистенция покидает сферу «разумного живого существа», homo animalis метафизики. Господство этой сферы — окольно и далеко действующая причина ослепленности и произвола того, что называют биологиз-

мом, а также и того, что имеет хождение под титулом «прагматизм». Думать об истине бытия значит одновременно думать о *humanitas* человеческого человека, *homo humanus*. Речь идет о *humanitas* на службе у истины бытия, но без гуманизма в метафизическом смысле.

Если, однако, *humanitas* так полновесно входит в поле зрения мысли о бытии, то не следует ли дополнить «онтологию» «этикой»? Не в высшей ли степени тогда уместны Ваши усилия, о которых Вы говорите во фразе: «*Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible*»²³.

Вскоре после появления «Бытия и времени» один молодой друг спрашивал меня: «Когда Вы напишете этику?» Раз существо человека осмысливается так сущностно, а именно единственно из вопроса об истине бытия, причем, однако, человек все-таки не возводится в средоточие сущего, то неизбежно возникает потребность в общеобязательном нормировании, в правилах, говорящих, как должен исторически жить человек, понятый из его экзистенции, выступления в Бытие. Желание иметь этику тем настойчивее понуждает к своему удовлетворению, что потерянности человека, будь то очевидная, будь то утаиваемая, разрастается до неизмеримости. Связыванию человека этическими нормами должна быть посвящена вся забота, потому что отданный на произвол массовости человек техники может быть приведен к надежному постоянству только через соразмерное технике сосредоточение и упорядочение всего его планирования и поведения в целом.

Кто вправе не замечать этого бедственного положения? Разве не обязаны мы шадить и упрочивать существующие нравственные нормы, пусть даже они лишь кое-как и до поры до времени удерживают человеческое существо от распада? Разумеется. Но снимает ли с мысли эта нужда ответственность за продумывание того, что во всяком случае остается делом мысли и, в качестве бытия, обеспечением и истиной всего сущего? Смеет ли мысль хотя бы в самом малом уклониться от осмысливания бытия, после того как оно таилось в долгом забвении и вместе с тем в нынешний момент мира дает о себе знать потрясением всего сущего?

Прежде чем мы попытаемся точнее определить отношение между «онтологией» и «этикой», мы должны спросить, что такое сами «онтология» и «этика». Нам придется задуматься, соразмерно ли и близко ли то, что, по-видимо-

му, стоит за обоими этими титулами, задаче мысли, которая в качестве мысли должна прежде всего помыслить истину бытия.

Если явно пошатнулась как «онтология», так и «этика» вместе со всем мышлением, движущимся в колее философских дисциплин, что требует от нашей мысли еще больше дисциплинированности, то как обстоит дело с вопросом об отношениях между двумя вышеназванными дисциплинами?

«Этика» впервые появляется, рядом с «логикой» и «физикой», в школе Платона. Эти дисциплины возникают в эпоху, позволившую мысли превратиться в «философию», философии — в *epistēmē* (науку), а науке — в дело школы и школьного обучения. Проходя через так понятую философию, возникает наука, уходит мысль. Мыслители до этой эпохи не знают ни какой-то отдельной «логики», ни какой-то отдельной «этики» или «физики». Тем не менее их мысль и не алогична, и не безнравственна. А «фюсис» продумывается ими с такой глубиной и широтой, каких позднейшая «физика» никогда уже не сумела достичь. Трагедии Софокла, если вообще подобное сравнение дозволительно, более изначально хранят «этос» в своем слове, чем лекции Аристотеля об «этике». Одно изречение Гераклита, состоящее только из трех слов, говорит нечто настолько простое, что из него непосредственно выходит на свет существо этоса.

Изречение Гераклита гласит (фргм. 119): *ēthos anthrōpōi daimōn*. В общепринятом переводе это значит: «Свой особенный нрав — это для каждого человека его даймон». У такого перевода современный, не греческий ход мысли. *Ēthos* означает местопребывание, жилище. Словом «этос» именуется открытая область, в которой обитает человек. Открытое пространство его местопребывания позволяет явиться тому, что касается человеческого существа и, захватывая его, пребывает в его близости. Местопребывание человека включает в себе и хранит явление того, чему человек принадлежит в своем существе. Это, по слову Гераклита, его «даймон», Бог. Изречение говорит: человек обитает, поскольку он человек, вблизи Бога. С этим изречением Гераклита согласуется одна история, о которой сообщает Аристотель («О частях животных», А 5, 645 а 17). Она гласит: «Рассказывают о слове Гераклита, которое он сказал чужеземцам, желавшим встретиться с ним. Придя, они увидели его, когда он грелся у духовки.

Они остановились в растерянности, и прежде всего потому, что он их, колеблющихся, еще и подбадривал, веля им войти со словами: «Здесь ведь тоже присутствуют боги».

Рассказ говорит сам за себя, но кое-что в нем стоило бы подчеркнуть.

Толпа чужеземных посетителей, с любопытствующей назойливостью желая видеть мыслителя, при первом взгляде на его жилище разочарована и растеряна. Она ожидала застать мыслителя в обстоятельствах, несущих на себе в противоположность обыденной незадачливости человеческой жизни черты исключительности, незаурядности и потому волнующей остроты. Толпа надеется благодаря посещению мыслителя набраться вещей, которые — хотя бы на некоторое время — дадут материю для занимательной болтовни. Чужеземцы, желающие его посетить, думают увидеть его, возможно, как раз в тот самый момент, когда он мыслит, погруженный в глубокоеумие. Посетители хотят «ощутить и пережить» это не для того, чтобы, скажем, самим заразиться мыслью, а просто для того, чтобы иметь возможность говорить, что они видели и слышали такого-то, о ком люди опять же всего лишь говорят, что он мыслитель.

Вместо этого любопытствующие обнаруживают Гераклита у очага. Это совершенно обыденное и неприглядное место. Вообще говоря, здесь пекут хлеб. Но Гераклит занят у очага даже не выпечкой хлеба. Он здесь находится только для того, чтобы согреться. Так в этом и без того уже обыденном месте он выдает всю скудость своей жизни. Вид продрогшего мыслителя являет собой мало что интересного. И любопытствующие тоже сразу теряют от этого разочаровывающего вида охоту подходить ближе. Что им тут делать? Это обыденное и незаманчивое обстоятельство, что кто-то продрог и стоит у плиты, каждый может когда угодно наблюдать у себя дома. Зачем для этого отыскивать мыслителя? Посетители собираются уходить обратно. Гераклит читает на их любопытствующих лицах разочарование. Он замечает, что для толпы уже одного отсутствия ожидавшейся сенсации достаточно, чтобы заставить только что прибывших людей сразу же повернуть обратно. Поэтому он заговаривает, чтобы их подбодрить. Он, собственно, приглашает их все-таки войти словами: *einai gar kai entaytha theoys*, «Боги присутствуют и здесь тоже».

Эти слова выставляют обитель («этос») мыслителя

и его поведение в каком-то другом свете. Сразу ли поняли его посетители и поняли ли они его вообще так, чтобы видеть потом все другим в этом другом свете, рассказ не говорит. Но то обстоятельство, что история эта рассказывалась и даже донесена преданием до нас, нынешних, коренится в том, что сообщаемое ею вырастает из атмосферы гераклитовской мысли и характеризует ее. Kai entaytha, «здесь тоже», у духовки, в этом обыденном месте, где каждая вещь и каждое обстоятельство, любой поступок и помысел знакомы и примелькались, т. е. обычны, «здесь ведь тоже», в среде обычного, einaí theoys, дело обстоит так, что «боги присутствуют».

Ēthos anthrōpōi daimōn, говорит сам Гераклит: «Местопребывание (обычное) есть человеку открытый простор для присутствия Бога (Чрез-вычайного)».

Если же в согласии с основным значением слова ēthos название «этика» должно означать, что она осмысливает местопребывание человека, то мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как эк-зистирующего существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке. Мысль эта, вместе с тем, есть также и не только этика, потому что она онтология. В самом деле, онтология всегда мыслит лишь сущее (он) в его бытии. Пока, однако, не осмыслена истина бытия, всякая онтология остается лишена своего фундамента. Поэтому мысль, стремившаяся в «Бытии и времени» вникнуть в истину бытия, назвала себя фундаментальной онтологией. Фундаментальная онтология пытается вернуться к той сущностной основе, из которой вырастает осмысление истины бытия. Уже из-за иной постановки вопросов это осмысление выходит за рамки «онтологии» метафизики (также и кантианской). Но «онтология», будь то трансцендентальная или докритическая, подлежит критике не потому, что она продумывает бытие сущего и при этом вгоняет бытие в понятие, а потому, что она не продумывает истину бытия и тем самым упускает из виду, что есть более строгое мышление, чем понятийное. Мысль, стремившаяся вникнуть в истину бытия, в скудости первого прорыва дала слово лишь очень мало чему из совершенно другого измерения. Ее язык еще к тому же и фальшивил, потому что ему не удалось, используя существенно необходимую подмогу феноменологического видения, отбросить тем не менее неуместную ориентацию на «науку» и «исследование». Впрочем, для того чтобы сделать этот опыт мысли

внятным и вместе понятным внутри существующей философии, вначале и нельзя было говорить иначе как из горизонта существующих понятий, употребляя привычные для него рубрики.

С тех пор я имел повод убедиться, что как раз сами эти рубрики непосредственно и неизбежно вводили в заблуждение. Эти рубрики и приспособленный к ним понятийный язык не переосмысливались читателем из сути дела, которую следовало сначала еще осмыслить, а наоборот, суть дела представлялась исходя из рубрик, за которыми удерживались расхожие значения.

Мысль, которая спрашивает об истине бытия и притом определяет сущностное местопребывание человека исходя из бытия и сосредоточиваясь на нем, не есть ни этика, ни онтология. Так что вопрос об их взаимоотношении между собой в этой области уже не имеет почвы. Тем не менее Ваш вопрос, продуманный до его более глубоких истоков, имеет смысл и сущностную весомость.

Надлежит, собственно, спросить: если мысль, продумывая истину бытия, определяет существо *humanitas* как экзистенцию из ее принадлежности к бытию, то остается ли эта мысль только лишь теоретическим представлением о бытии и о человеке или же из такого познания можно извлечь также ориентиры для деятельной жизни и дать их ей для руководства?

Ответ гласит: эта мысль не относится ни к теории, ни к практике. Она имеет место прежде их различения. Эта мысль есть — поскольку она есть — память о бытии и сверх того ничто. Принадлежащая бытию, ибо брошенная бытием на обережение своей истины и требующаяся для нее, она осмысливает бытие. Такая мысль не выдает никакого результата. Она не вызывает воздействий. Она удовлетворяет своему существу постольку, поскольку она есть. Но она есть постольку, поскольку говорит свое дело. Делу мысли отвечает исторически каждый раз только один, соразмерный сути дела сказ²⁴. Строгость, с какой он держится дела, намного более обязывающая, чем требования научности, потому что эта строгость вольнее. Ибо она позволяет Бытию — быть.

Мысль устраивается в доме бытия, в качестве которого расположение бытия в его истории располагает существо человека на обитание в истине бытия. Это обитание есть существо «бытия-в-мире» (см. «Бытие и время», с. 54). Имеющееся там указание на «внутри-бытие» как

на «обитание» вовсе не этимологическая игра. Упоминание в докладе 1936 года гёльдерлиновского «Всезаслуженно, и все ж поэтично / Человек обитает на этой земле» — вовсе не украшательство мысли, спасающейся из науки в поэзию. Разговор о доме бытия — вовсе не перенос образа «дома» на бытие; скорее наоборот, из существа бытия, продуманного так, как требует дело, мы сможем однажды осмыслить, что такое «дом» и «обитание».

Однако мысль никогда не создает дом бытия. Мысль сопровождает историческую экзистенцию, т. е. *humanitas* подлинного *homo humanus*, в область восхода Целительного.

Вместе с Целительным в просвете бытия сразу появляется злое. Его существо состоит не просто в дурном человеческом поведении, но покоится в злобном коварстве ярости. То и другое, целительное и яростное, однако, лишь потому могут корениться в бытии, что бытие само есть поле спора. В нем таится сущностный источник отказа. Что отказывает, то выходит на свет как отрицание. Ему может соответствовать наше «нет». Отказ происходит никоим образом не из отрицания с его «нет». Всякое «нет», не переистолковывающее себя в смысле своевольного выпячивания субъективности с ее способностью полагания, но остающееся тем «нет», которым экзистенция позволяет Бытию быть, отвечает на требование выходящего на свет отказа. Всякое «нет» есть лишь утверждение отказа. Каждое утверждение покоится на признании. Признание позволяет тому, чего оно касается, найти подход к себе. Люди думают, будто отказывание нигде не обнаруживается в самом сущем. Это верно, пока люди отыскивают отказ как нечто сущее, как некое присущее сущему свойство. Но ведя такие поиски, люди ищут не отказ. Бытие — тоже не какое-то свойство, которое можно было бы констатировать у сущего. Тем не менее, бытие — более сущее, чем любое сущее. Отказывание пребывает в самом бытии, поэтому мы никогда не можем опознать его как сущее в сущем. Указание на эту невозможность совершенно никак не доказывает происхождение отказа из нашего «нет». Это доказательство, похоже, держится только если сущее противопоставляют как объективное субъективности. Люди заключают тогда от противного, что всякий отказ, раз он никогда не обнаруживает себя как нечто объективное, неизбежно должен создаваться актом субъекта. Но высказываемым ли «нет» полагается отказ как

нечто всего лишь помысленное или, наоборот, бытийным отказом вызывается к жизни наше вторичное «нет», которое мы должны сказать, чтобы позволить определенному существу быть,— это, конечно, никогда не решить путем субъективной рефлексии над мышлением, уже учредившим себя в образе субъективности. В такой рефлексии измерение для требуемой делом постановки вопроса вообще еще не достигнуто. Остается спросить, не выступает ли уже всякое «да» и «нет» в истину бытия там, где мысль прислушивается к эк-зистенции. Если это так, то «да» и «нет» сами по себе уже послушны бытию. Как его слуги они никогда не в состоянии делать продуктом своего полагания то, чему сами принадлежат.

Отказывание коренится в самом бытии и никоим образом не в бытии человека, если последнее мыслится как субъективность, опирающаяся на его *cogito*. Вот-бытие отказывает никак не потому, что человек как субъект производит отрицание в смысле отвержения; нет, человеческое вот-бытие отказывает, поскольку как существо, в котором человек эк-зистирует, само принадлежит к существу бытия. Бытие отказывает — в качестве бытия. Потому в абсолютном идеализме у Гегеля и Шеллинга ничто как отрицательность отрицания обнаруживается в существе бытия. Последнее, однако, мыслится там в образе абсолютной действительности как безусловная воля, которая волит саму себя, а именно в качестве воли к знанию и к любви. В этой воле пока еще таится бытие как воля к власти. Почему, однако, негативность абсолютной субъективности «диалектична» и почему из-за этой диалектики отказ хотя и дает о себе знать, но одновременно затемняется в своем существе, разбирать здесь не место.

Отказывающее в бытии есть существо того, что я называю — Ничто. Потому, что мысль мыслит Бытие, она мыслит Ничто.

Лишь Бытие дает Целительному восхождение в милости, и зловещий напор — ярости.

Лишь поскольку человек, эк-зистируя в истине бытия, послушен ему, только и могут от самого Бытия прийти знамения тех предназначений, которые должны стать законом и правилом для людей. Предназначить по-гречески — *πέπειν*. *Nomos* — не просто закон, но, в более изначальной глубине, предназначение, таящееся в посыле бытия. Только это пред-назначение способно привязать человека к бытию. Только такая связь способна поддержи-

вать и обязывать. Иначе всякий закон остается просто поделкой человеческого разума. Существеннее всякого установливания правил, чтобы человек нашелся в истине бытия как своем местопребывании. Лишь пребыванием в этой местности дается опыт надежной уместности поведения. Уместность всякому поведению дарит истина бытия. Наш язык называет надежное место пребывания «кровом». Бытие есть кров, который укрывает человека, его экзистирующее существо, в своей истине, делая домом экзистенции язык. Поэтому язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа. Только потому, что язык — жилище человеческого существа, исторические коллективы и люди могут оказываться в своем языке не у себя дома, так что он становится им прикрытием для их махинаций.

Так в каком же отношении к теоретическому и практическому поведению стоит бытийная мысль? Она превышает всякое теоретическое рассмотрение, потому что заботится о свете, в котором только и может иметь место и разворачиваться теоретическое видение. Эта мысль внимает просвету бытия, вкладывая свой рассказ о бытии в язык как жилище экзистенции. Таким образом, мысль есть действие. Но действие, которое одновременно превышает всякую практику. Мысль прорывается сквозь действие и производство не благодаря величию каких-то своих результатов и не благодаря последствиям какого-то своего влияния, а благодаря малости своего безуспешного о-существления.

В самом деле, мысль только дает в своей речи слово невыговоренному смыслу бытия.

Употребленный здесь оборот «дает слово» надо взять теперь совершенно буквально. Бытие, высветляясь, просит слова. Оно всегда говорит за себя. Давая о себе знать, оно в свою очередь позволяет сказать-ся экзистирующей мысли, дающей ему слово. Слово тем самым выступает в просвет бытия. Только так язык впервые начинает *быть* своим таинственным и, однако, всегда нами правящим способом. Поскольку тем самым в полноте возвращенный своему существу язык историчен, бытие сберегается в памяти. Экзистенция мысляще обитает в доме бытия. И все это происходит так, как если бы из мыслящего слова ничего не выходило.

Только что, однако, перед нами явился пример этого неприметного делания мысли. А именно, просто осмысли-

вая подсказанный языку оборот «дать слово», только это и ничто больше, храня помысленное как впредь всегда требующее осмысления под призором речи, мы дали слово чему-то существенному в самом бытии.

Отчуждающее в этом мышлении бытия — его простота. Именно это не подпускает нас к нему. Ведь мы ищем мысли, под названием «философии» обладающей своим всемирно-историческим престижем, в виде чего-то необычного, доступного только посвященным. Вместе с тем мы представляем себе мысль по образцу научного познания с его исследовательским производством. Мы мерим делание меркой впечатляющих и действенных достижений практики. Но делание мысли и не теоретично, и не практично, не есть оно и сочетание обоих способов поведения.

Простотой своего существа мышление бытия делает себя для нас незаметным. Когда мы, однако, сдруживаемся с непривычностью простоты, то нас начинает теснить другая тревога. Появляется подозрение, что это мышление подвластно произволу; ведь оно не может придерживаться сущего. Где мысль возьмет себе критерии? Каков закон ее делания?

Здесь заставляет услышать себя третий вопрос Вашего письма: *Comment sauver l'élément d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventurière?*²⁵ Лишь походя упомянем здесь поэзию. Она стоит перед тем же вопросом и таким же образом, что мысль. Но по-прежнему право мало пока еще продуманное слово Аристотеля в его «Поэтике» о том, что поэзия истиннее, чем сведения о сущем.

Но мысль — это *une aventure*²⁶ не только в смысле искания и вопрошающего проникновения в области, не освоенные мышлением. Мысль в своем существе как мышление бытия захвачена этим последним. Мысль несет себя бытию как захватывающему (*l'avenant*). Мысль как таковая привязана к этому наступлению бытия, к бытию в качестве наступающего. Бытие заранее уже пред-послало себя мысли. Бытие *есть* как судьба мысли. Судьба, однако, в себе исторична. События ее истории берут слово в речи мыслителей.

Каждый раз давать слово этому пребывающему и в своем пребывании ожидающему человека наступлению бытия есть единственное дело мысли. Поэтому существенные мыслители всегда говорят одно и то же. Что, однако, не значит: говорят одинаково. Конечно, они говорят это

только тому, кто допускает себя задуматься вслед за ними. Поскольку мысль, храня историческую память, внимательна к судьбе бытия, она заранее обязала себя той уместностью, которая свойственна судьбе. Скрыться бегством в одинаковость неопасно. Отважиться на спор, чтобы сказать то же самое, в этом вся опасность. Грозят перетолкование и прямая вражда.

Первый закон мысли это уместность речи о бытии как о событии истины, не правила логики, которые только и могут стать правилами, когда идут от закона бытия. Внимание к уместности мыслящей речи, однако, включает в себя не только то, чтобы мы каждый раз размышляли, *что* сказать о бытии и *как* это сказать. Так же существенно подумать, *следует ли* сказать продумываемое, в какой мере сказать, в какой момент бытийной истории, в каком диалоге с ней и по какому требованию. Те три вещи, которые упоминались в одном из предыдущих писем, в своей взаимосвязи обусловлены законом уместности бытийно-исторической мысли: строгость осмысления, тщательность речи, скудость слова.

Пришло время, чтобы люди отучились переоценивать философию и оттого перегружать ее требованиями. Что нужно в нынешней мировой нужде: меньше философии, а больше внимания к мысли; меньше литературы, а больше заботы о букве.

Будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам, чем метафизика, чье имя означает то же самое. Будущая мысль вместе с тем не сможет уже, как требовал Гегель, отбросить название «любви к мудрости» и стать самой мудростью в образе абсолютного знания. Мысль нисходит к нищете своего предваряющего существа. Мысль собирает язык в простое сказывание. Язык есть язык бытия так же, как облака — облака в небе. Мысль прокладывает своим сказом не приметные борозды в языке. Они еще более не приметны, чем борозды, которые крестьянин медленным шагом проводит по полю.

Основные феномены человеческого бытия*Бытийный смысл и строй человеческой игры*

Разломленность человеческого бытия на фрагментарные формы жизни, мужскую и женскую, есть нечто большее, нежели случайное биологическое состояние, нежели чисто внешняя обусловленность психофизической организации: двойственность полов относится к бытийному строю нашего конечного существования и является фундаментальным моментом нашей конечности как таковой. Каждый из нас выступает одновременно личностью и носителем пола, индивидом лишь в пространстве рода, каждый из нас лишен другой половины человеческого бытия, лишен в такой степени, что именно эта лишенность и порождает величайшую и могучую страсть, глубочайшее чувство, смутную волю к восполнению и томление по непреходящему бытию — загадочное стремление обреченных на смерть людей к некоей вечной жизни. О том, как Эрос в своей последней смысловой глубине отнесен к бессмертию смертных, Платон высказывает в «Пире» устами пророчицы Диотимы: тайна всякой человеческой любви — воля к вечности во времени, влечение к устоянию, к длительности именно конечного во времени человека, гонимого раздражающим потоком времени, знающего о своей бренности *. К тому, что без труда дается бессмертным богам в их самодостаточности, стремятся смертные люди, которые не в состоянии уберечь свое бытие от разруши-

Eugen Fink. Grundphänomene des menschlichen Daseins. München, 1979.

* «Пир», 207с—209а.

тельной силы времени, — и они почти обретают вечность в объятии *. Возможно, доставляемое Эросом переживание вечности содействовало выработке человеческого представления о вечности и бессмертии богов, содействовало возникновению понятия бытия, разделившего смертное и бессмертное: бытие во времени и бытие по ту сторону всякого времени. Возможно, в человеческой любви коренится та поэтическая сила, что создала миф, и тогда Эрос на самом деле оказался бы старейшим из богов. Все рассмотренные до сих пор основные экзистенциальные феномены суть не только существенные моменты человеческого бытия, но также и источник человеческого понимания бытия, не только онтологические структуры человека, но и смысловой горизонт человеческой онтологии. Тот род и способ, каким мы понимаем бытие, как мы рассматриваем многообразное сущее, как мыслим себе очертания вещи, делаем различие между безжизненным и одушевленным бытием, между видами и родами разнооформленных вещей, как мы толкуем сущность и существование, различаем действительность и возможность, необходимость и случайность и тому подобное — все это определено и обусловлено своеобразием нашего разума, структурой познавательной способности. Но ведь наш разум есть разум открытого смерти и смерти предуготовленного существа, разум действующего, трудящегося и борющегося создания, разум преимущественно практический, наконец — разум творения, раздвоенного на две полярные формы жизни и томящегося по единению, исцелению и восполнению. Наш разум не безразличен по отношению к основным феноменам нашего существования, неизбежно он является разумом конечного человека, определенного и обусловленного в своем бытии смертью, трудом, господством и любовью. Конечность человеческого разума постигается недостаточно, когда ее истолковывают в качестве ограниченности, суженности, стесненности, то есть пытаются определить через дистанцию, отделяющую человеческий разум от некоего гипотетического разума божества или мирового духа. Измеренный божественной меркой, человеческий разум оказывается несущественным, убогим, жалким, тусклым огоньком, изгнанным в дальние дали от сияния, озаряющего вселенную. Разум бога не знает ни смерти, ни труда, ни господства над равным,

* Ср.: R. M. Rilke: SW I, 691.

ни любви как стремления по утраченной другой половине своего бытия. Считается, что божественный разум безграничен, закончен, завершен и блаженно покоится в себе. Для нас непостижимо, каким образом бог понимает бытие, исходя из своего всемогущества, всеприсутствия и всезнания. Но поэтому он и не может быть меркой для конечного человеческого разума. Всякая попытка уподобить себя богу есть высокомерие. Неоднократно в истории западной метафизики создавалась трагическая ситуация, в которой истолкование бытия человеком связывалось с желанием поставить себя на место божественного разума или хотя бы по аналогии снять «дистанцию», перебросить мостик между конечным и бесконечным бытием с помощью *analogia entis* *. С этой традицией следует порвать, если мы готовы вступить в истину нашего конечного существования и адекватно воспринять нашу антропологическую реальность.

Какие же имеются человеческие основания для того, чтобы человек постоянно перескакивал через свое „*condition humaine*“ **, казался способным отринуть свою конечность, мог овладевать сверх-человеческими возможностями, грезить об абсолютном разуме или абсолютной власти, мог из-мыслить действительное и примыслить недействительное, был в состоянии освободиться от тягот нашей жизни — бремени труда, остроты борьбы, тени смерти и мук любовного томления? Пожалуй, не следует торопиться с психологическим объяснением и указывать на особую душевную способность — способность фантазии. Невозможно оспаривать существование этой способности. Всякий знает ее и бесчисленные формы ее выражения. Несомненно, сила воображения относится к основным способностям человеческой души; она проявляется в ночном сновидении, в полуосознанной дневной грезе, в представляемых влечениях нашей инстинктивной жизни, в изобретательности беседы, в многочисленных ожиданиях, которые сопровождают и обгоняют, прокладывая ему путь, процесс нашего восприятия. Фантазия действует почти повсеместно: она гнездится в нашем самосознании, определяя тот образ, который складывается у нас о себе, или же тот, в котором нам хотелось бы видеться ближним, она ловко сопротивляется беспощадному самопознанию,

* Аналогия сущего (лат.).

** удел человеческий, человеческая природа (фр.).

приукрашивает или искажает для нас образ другого, определяет отношение человека к смерти, наполняет нас страхом или надеждой, она — в качестве творческого озарения — направляет и окрыляет труд, она открывает возможность политического действия и просветляет друг для друга любящих. Тысячью способов фантазия проникает человеческую жизнь, таится во всяком проекте будущего, во всяком идеале и всяком идоле, выводит человеческие потребности из их естественного состояния к роскоши; она присутствует при всяком открытии, разжигает войну и кружит у пояса Афродиты. Фантазия открывает нам возможность освободиться от фактичности, от непреклонного долженствования так-бытия, освободиться хотя бы не в действительности, а «понарошку», забыть на время невзгоды и бежать в более счастливый мир грез. Она может обратиться в опиум для души. С другой стороны, фантазия открывает великолепный доступ к возможному как таковому, к общению с быть-могущим, она обладает силой раскрытия, необычайной по значению. Фантазия — одновременно опасное и благодатное достояние человека, без нее наше бытие оказалось бы безотрадным и лишенным творчества. Проницая все сферы человеческой жизни, фантазия все же обладает особым местом, которое можно считать ее домом: это *игра*.

Так называем пятый из основных феноменов человеческого существования. Если он назван последним, то не потому, что является «последним» в иерархическом смысле — менее значительным и весомым, нежели смерть, труд, господство и любовь. Игра столь же изначальна, как и эти феномены. Она охватывает всю человеческую жизнь до самого основания, овладевает ею и существенным образом определяет бытийный склад человека, а также способ понимания бытия человеком. Она пронизывает другие основные феномены человеческого существования, будучи неразрывно переплетенной и скрепленной с ними. Игра есть исключительная возможность человеческого бытия. Играть может только человек. Ни животное, ни бог играть не могут. Лишь сущее, конечным образом отнесенное к всеобъемлющему универсуму и при этом пребывающее в промежутке между действительностью и возможностью, существует в игре. Эти «тезисы» нуждаются в пояснении, так как на первый взгляд противоречат привычному жизненному опыту. Каждый знает игру, это совершенно знакомое явление. Но, по Гегелю, знакомое

еще не есть познанное *. Как раз то, что кажется нам привычным и само собой разумеющимся, порой наиболее упрямо ускользает от какого бы то ни было понятийного постижения. Каждый знает игру по своей собственной жизни, имеет представление об игре, знает игровое поведение ближних, бесчисленные формы игры, знает общественные игры, цирцеевские массовые представления, развлекательные игры и несколько более напряженные, менее легкие и привлекательные, нежели детские игры, игры взрослых; каждый знает об игровых элементах в сферах труда и политики, в общении полов друг с другом, игровые элементы почти во всех областях культуры. Homo ludens неотделим от homo faber и homo politicus. Игра есть такое измерение существования, которое многочисленными нитями сплетено с другими измерениями. Всякий человек играл и может высказаться об игре, опираясь на собственный опыт. Чтобы сделать игру предметом размышления, ее не нужно привносить откуда-либо извне: сообразно с обстоятельствами мы обнаруживаем, что вовлечены в игру, мы накоротке с этой ключевой возможностью даже тогда, когда на самом деле не играем или полагаем, что давно оставили позади игровую стадию своей жизни. Каждому известно несчетное число игровых ситуаций в частной, семейной и общественной сферах. Они изобилуют игровыми действиями, которые суть повседневные события и происшествия в человеческом мире. Никому игра не чужда, всякий знает ее по свидетельству собственной жизни. Будничная привычность игры, однако, зачастую препятствует более глубокой постановке вопроса о сущности, бытийном смысле и статусе игры. Такая привычность совершенно заслоняет вопрос о том, действительно ли и в какой мере игровое начало человека определяет и оформляет его понимание бытия в целом. Будничная привычность игры чаще всего остается без вопросов благодаря будничному толкованию игры. В качестве основного феномена, игра обладает структурой истолкованности. И это толкование не сводится к примеси частного или общественного сознания, которая могла бы и отсутствовать. Основные экзистенциальные феномены — не просто бытийные способы человеческого существования: они также и способы понимания, с помощью которых человек

* Ср. «Феноменология духа». — Гегель. Соч., т. 4, М., 1959, с. 16.

понимает *себя* как смертного, как трудящегося, как борца, любящего и игрока и стремится через такие смысловые горизонты объяснить одновременно бытие всех вещей.

Что же характеризует будничное толкование человеческой игры? Не что иное, как попытку вытеснить игру из сущностного центра человеческого бытия, лишить ее сути, понять ее как «пограничный феномен» нашей жизни, забрать у нее весомость и подлинное значение. Хотя очевидны частота игровых действий, интенсивность, с какой предаются игре, ее растущая оценка в связи с возрастанием свободного времени в технизированном обществе, по-прежнему в игре принято усматривать прежде всего «отдых», «расслабление», времяпрепровождение и радостную праздность, благотворную «паузу», прерывающую рабочий день или присущую дню праздничному. Там, где толкование игры исходит из ее противопоставления труду или вообще серьезности жизни, там мы имеем дело с наиболее поверхностным, но преобладающим в повседневности пониманием игры. Игра при этом считается неким дополнительным феноменом, чем-то несерьезным, необязательным, произвольно-самовольным. Даже признавая, что игра имеет власть над людьми и своим очарованием прельщает их, игру все же не рассматривают с точки зрения ее позитивного значения и неверно толкуют как некую интермедию между серьезными жизненными занятиями, как паузу, как наполнение свободного времени. Сказанное о будничном толковании игры, которое ее умалывает, относится прежде всего к жизни взрослых. Играют — да ведь только между делом, шутки ради, для развлечения, времяпрепровождения, ради того, чтобы на время выпрячься из кабалы труда, а может даже и с терапевтическими целями: расслабиться, восстановиться, отстраниться от серьезности жизни — игрой пользуются как сном. Считается, что реальность взрослой жизни — решения, решения моральные и политические, тягость труда, острота борьбы, ответственность за себя и за близких. Будто бы только ребенку пристало жить игрой, проводить часы в радостной беззаботности, попусту расточать время. Счастье детства, блаженство игры — мимолетны, как мимолетен этот период времени нашей жизни, когда мы еще имеем время, потому что еще не знаем о нем, еще не видим в «теперь» «уже», «никогда больше» и «еще не», когда наша жизнь мчит в глубоком и неосознанном настоящем, когда жизненный поток увлекает нас, не веда-

ющих о течении, стремящемся к нашему концу. Чистое настоящее детства и считается обычно временем игры. Играет ли по-настоящему и в подлинном смысле слова только дитя, а во взрослой жизни присутствуют лишь какие-то реминисценции детства, неосуществимые попытки «повторения», — или же игра остается основным феноменом и для других возрастов? Понятие «основной феномен» не подразумевает требования, чтобы явленный образ человеческой жизни непременно и непрестанно выказывал какой-то определенный признак. Вопрос о том, является ли игра основным экзистенциальным феноменом, не зависит от того, играем ли мы постоянно или же только иногда. Основным феноменам вовсе не обязательно проявляться всегда и во всех случаях в виде какой-то постоянной документации. Да это и не необходимо — чтобы они «могли» проявляться непрестанно. То, что определяет человека как существо временное в самом его основании, вовсе не должно происходить в каждый момент «теперь» его жизни. Смерть все же расположена в конце времени жизни, любовь — на вершине жизни, игра (как детская игра) — в ее начале. Подобная фиксация и датировка во времени упускает то, что основные экзистенциальные феномены захватывают человека всецело. Смерть — не просто «событие», но и бытийное постижение смертности человеком. Так и игра: не просто калейдоскоп игровых актов, но прежде всего основной способ человеческого общения с возможным и недействительным. Мы начинаем с краткого анализа игрового поведения, то есть занятия игрой. Из-за своей краткости и сжатости этот анализ может показаться абстрактно-формальным, но выводимые структуры каждый может, учитывая определенные единичные случаи, проверить на самом себе. При различении «структуры» и «единичного случая» последний принято обозначать как пример (*Bei-Spiel*) структуры. Многоразличное, в котором утверждается структура, понимается как случайное, привнесенное игрой случая. Отношение постоянного к изменчивому, необходимого к случайному, достаточно примечательно характеризуется метафорой игры, причем поначалу должен оставаться открытым вопрос о том, является ли применение идеи игры к онтологическим отношениям неосмотрительным «антропоморфизмом» или же оно выводимо из самого предмета размышления. Каковы же существенные черты человеческой игры? Мы начинаем с формы исполнения. Игра — это импульсивное,

спонтанное протекающее вершение, окрыленное действие, подобное движению человеческого бытия в себе самом. Но игровая подвижность не совпадает с обычной формой движения человеческой жизни. Рассматривая обычное действие, во всем сделанном мы обнаруживаем указание на конечную цель человека, на счастье, эвдаймонию. Жизнь принимается в качестве урока, обязательного задания, проекта; у нас нет места для отдыха, мы воспринимаем себя «в пути» и обречены вечно быть изгнанными из всякого настоящего, увлекаемыми вперед силой внутреннего жизненного проекта, нацеленного на эвдаймонию. Мы все неустанно стремимся к счастью, но не едины во мнении, в чем же оно заключается. В напряжении нас держит не только беспокойный порыв к счастью, но и неопределенность в толковании «истинного счастья». Мы пытаемся заработать, завоевать, за-любить себе счастье и полноту жизни, но нас постоянно влечет за пределы достигнутого, всякое доброе настоящее мы жертвуем неведомому «лучшему» будущему. Хотя игра как игра есть импульсивно подвижное бытие, она находится в стороне от всякого беспокойного стремления, проистекающего из характера человеческого бытия как «задачи»: у нее нет никакой цели, ее цель и смысл — в ней самой. Игра — не ради будущего блаженства, она уже сама по себе есть «счастье», лишена всеобщего «футуризма», это дарящее блаженство настоящее, непредумышленное свершение. Никоем образом это не исключает того, чтобы игра содержала в себе моменты значительного напряжения, как, например, игра-состязание. Но игра, со своими волнениями, со всей шкалой внутреннего напряжения и проектом игрового действия, никогда не выходит за свои пределы и остается в себе самой. Глубокий парадокс нашего существования состоит в том, что в своей продолжающейся всю жизнь охоте за счастьем мы никогда не достигаем его, никого нельзя перед смертью назвать счастливым в полном смысле слова, и что мы тем не менее, оставив на мгновение свое преследование, нежданно оказываемся в «оазисе» счастья. Чем меньше мы сплетаем игру с прочими жизненными устремлениями, чем бесцельней игра, тем раньше мы находим в ней малое, но полное в себе счастье. Дионисийский дифирамб Ницше «Среди дочерей пустыни»*, за-

* Nietzsche F. Werke (Colli/Montinari). Berlin, 1969, Bd. VI, 3, 379f.

частую недооцениваемый и неправильно толкуемый, воспевают как раз чары и оазисное счастье игры в пустыне и бессмысленности современного бытия; порождаемых обесцениванием некогда высших ценностей. Игра не имеет «цели», она ничему не служит. Она бесполезна и никчемна: она не соотносена с какой-то конечной целью — конечной целью человеческой жизни, в которую верят или которую провозглашают. Подлинный игрок играет ради того, чтобы играть. Игра — для себя и в себе, она более, нежели в одном смысле, есть «исключение».

Часто утверждают, что игра целедостаточна в самой себе, что она несет в себе цели, которые, однако, не выходят за пределы игровой структуры. Но ведь и всякое законченное трудовое действие несет цели в себе, единичные приемы согласованы друг с другом, происходят по единому плану, направляются единым замыслом. Однако трудовое действие в целом служит выходящим за его пределы целям, вплетено в более широкий смысловой контекст. Игровому действию присущи лишь имманентные ему цели. Если мы играем ради того, чтобы за счет игры достичь какой-то иной цели, если мы играем ради закалки тела, ради здоровья, приобретения военных навыков, играем, чтобы избавиться от скуки и провести пустое, бессмысленное время, — тогда мы упускаем из виду собственное значение игры. Считается, что игре воздается сполна, если ей приписывается биологическое значение какой-то еще пока безопасной, лишенной риска тренировки и отработки будущих серьезных дел нашей жизни. Игра в этом случае служит для подготовки — сначала посредством ни к чему не обязывающих проб-поступков и способов поведения, которые позднее станут обязательными и неотменимыми. Именно в педагогике обнаруживается значительное число теорем, низводящих игру до предварительной пробы будущего серьезного действия, до маневренного поля для опытов над бытием. При таком понимании игры ее польза и целительная сила усматриваются в том, чтобы в направляемой и контролируемой детской игре предвосхитить будущую взрослую жизнь и плавно, через игровой маскарад, подвести питомца ко времени, когда лишнего времени у него не останется: все поглотят обязанности, дом, заботы и звания. Оставляем открытым вопрос, исчерпывается ли подобным пониманием игры ее педагогическая значимость и вообще — ухватывается ли хотя бы приблизительно. Мы скептически относимся к

широко распространенному мнению, будто бы игра принадлежит исключительно детскому возрасту. Конечно, дети играют более открыто, притворяясь и маскируясь меньше, нежели это делают взрослые, но игра есть возможность не только ребенка, но человека вообще.

Человек как человек есть игрок. Игровому вершению присуща особая настроенность, настроение окрыленного удовольствия, которое больше простой радости от свершения, сопровождающего спонтанные поступки, радость, в которой мы наслаждаемся своей свободой, своим деятельным бытием. Игровое удовольствие — не только удовольствие *в* игре, но и удовольствие *от* игры, удовольствие от особенного смещения реальности и нереальности. Игровое удовольствие объемлет также и печаль, ужас, страх: игровое удовольствие античной трагедии охватывает и страдания Эдипа. И игра-страсть, переживаемая как удовольствие, влечет за собой катарис души, который есть нечто большее, нежели разрядка застоявшихся аффектов. Далее, игра связана с правилами. То, что ограничивает произвол в действиях играющего человека, — не природа, не ее сопротивление человеческому вторжению, не враждебность ближних, как в сфере господства, — игра сама полагает себе пределы и границы, она покоряется правилу, которое сама же и ставит. Играющие связаны игровым правилом, будь то соревнование, карточная игра или игра детей. Можно отменить «правила», договориться о новых. Но пока человек играет и осмысленно понимает процесс игры, он остается связанным правилами. Первым делом играющие договариваются о правилах — пусть это даже будет условленная импровизация. Конечно, не все время изобретаются «новые» игры — готовые игры с твердыми, известными правилами существуют в любой социальной ситуации. Но есть и творческое изобретение новых игр, возникающих из спонтанной деятельности фантазии и затем «фиксируемых» во взаимной договоренности. Однако мы играем не потому, что в окружающем социуме имеются игры: игры наличны и возможны лишь потому, что мы играем в сущностной основе своей.

Чем мы играем? На этот вопрос нельзя ответить сразу и недвусмысленно. Всякий игрок играет прежде всего самим собой, принимая на себя определенную смысловую функцию в смысловом целом общественной игры: он играет средствами игры (игралащами), вещами, признанными подходящими для игры или специально для нее изготов-

ленными. К таким средствам относятся: игровое поле, обозначения границ, отметки, необходимые инструменты, вспомогательные средства вещественного характера. Не все игральные есть игрушки в строгом смысле слова. Там, где игра является в чистой двигательной форме (спорт, соревнования и т. д.), она нуждается в разнообразном игровом инвентаре. Но чем больше игра приобретает черты игры-представления, тем больше в игровом инвентаре от настоящей игрушки. Кажется, что об игрушке может рассказать любой ребенок, и, однако, природа игрушки — темная, запутанная проблема. Само название двусмысленно: мы зовем какую-либо вещь игрушкой, когда считаем, что можно приспособить ее для игры. Мы говорим сейчас как бы со стороны; с точки зрения неиграющего, не вовлеченного в игру. Какие-то чисто природные вещи могут показаться нам пригодными для чужой игры, например ракушки на берегу для детской игры. С другой стороны, нам известно об искусственном производстве и изготовлении игрушек для определенной игровой потребности. Значит, люди не производят игрушки в игре: они производят их в труде, серьезном трудовом действии, снабжающем игрушками рынок? Человеческий труд, таким образом, производит не только средства пропитания и инструменты для обработки природного материала, он производит жизненно необходимые вещи и для других измерений бытия, производит оружие война, украшения женщин, культовый инвентарь для богослужения и — игрушку, насколько игрушкой могут быть искусственные вещи. С этой точки зрения, игрушка есть один из предметов в общем контексте единой мировой реальности, бытующий иначе, но все же не менее реально, чем, например, играющий ребенок. Кукла — чучело из пластмассы, приобретаемое за определенную цену. Для девочки, играющей в куклу, кукла — «ребенок», а сама она — его «мама». Конечно же, девочка не становится жертвой заблуждения, она не путает безжизненную куклу с живым ребенком.

Играющая девочка живет одновременно в двух царствах: в обычной действительности и в сфере нереального, воображаемого. В своей игре она называет куклу ребенком: игрушка обладает магическими чертами, она возникает, в строгом смысле, не благодаря промышленному производству, она возникает не в процессе труда, но в игре и из игры, насколько последняя является проектом особого смыслового измерения, не включающаяся в действитель-

ность, но, скорее, парящего над нею в качестве некоей неуловимой видимости. Здесь раскрывается сфера возможного, не связанная с течением реальных событий, область, которая, хоть и нуждается в месте и использует его, занимает пространство и время, но сама по себе не является частью реального пространства и времени: нереальное место в нереальном пространстве и времени. Игрушка возникает тогда, когда мы перестаем рассматривать ее в качестве фабричного изделия, извне, и начинаем смотреть на нее глазами игрока, в рамках единого смыслового контекста игрового мира. Творческое порождение игрового мира — особенная продуктивность игры-представления — чаще всего имеет место в рамках коллективного действия, сыгранности игрового сообщества. Созидая игровой мир, играющие не остаются в стороне от своего создания, они не остаются вовне, но сами вступают в игровой мир и играют там определенные роли. Внутри созданного фантазией творческого проекта игрового мира играющие маскируют себя как «творцов», некоторым образом теряются в своих созданиях, погружаются в свою роль и встречаются с партнером по игре, которые также играют определенные роли. Конечно, вещи игрового мира никоим образом не перекрывают реальные вещи реального мира: они лишь преобразуют их в атмосфере продуцированного смысла, но не меняют их реально в их бытии. Сила игровой фантазии в реальности, разумеется, есть бессилие. Если говорить об изменении бытия, то здесь игра, очевидно, не может сравниться с человеческим трудом или борьбой за власть. Что же, значит ничтожное свидетельство нашей творческой силы, которая едва набрасывает очертания воздушных замков в податливом материале фантазии, несущественно? Или оно свидетельствует об исключительном умении вступать в контакт с возможностями посреди прочно установленной реальности, к которой мы привязаны самыми различными способами? Не есть ли это освобождающее, вызволяющее общение с возможностями также и общение с первоисточком, откуда вообще только и произошло прочное, устойчивое и неизменное бытие? Является ли такая изначальность игры человеческим, слишком человеческим заблуждением, чрезмерной оценкой совершенно бессильного что-либо изменить способа поведения или же в человеческой игре нам явлено указание на то, что более всего остального может быть названным первоисточком? Бытийный строй человеческой игры совсем не легко прояс-

нить, еще труднее указать присущий игре особый род понимания бытия. Человек втянут в игру, в трагедию и комедию своего конечного бытия, из которого он никак не может ускользнуть в чистое, нерушимое самостояние божества. «Вокруг героев,— говорил Ницше,— все обращается в трагедию, вокруг полубогов — в сатиру, а вокруг богов — как? — вероятно, в мир» *.

Игра как фундаментальная особенность нашего бытия

Игра, которую знает всякий, знает по собственному опыту задолго до того, как вообще научится надежно управлять своим разумом, игра, в которой всякий свободен задолго до того, как сможет различать понятия свободы и несвободы,— эта игра не есть пограничный феномен нашей жизни или преимущество одного только детства. Человек как человек играет — и лишь он один, один среди всех существ. Игра есть фундаментальная особенность нашего существования, которую не может обойти вниманием никакая антропология. Уже чисто эмпирическое изучение человека выявляет многочисленные феномены явной и замаскированной игры в самых различных сферах жизни, обнаруживает в высшей степени интересные образцы игрового поведения в простых и сложных формах, на всех ступенях культуры — от первобытных пигмеев до позднейиндустриальных урбанизированных народов. Все возрасты жизни причастны игре, все опутаны игрой и одновременно «освобождены», окрылены, очастливлены в ней — ребенок в песочнице точно так же, как и взрослые в «общественной игре» своих конвенциональных ролей или старец, в одиночестве раскладывающий свой «пасьянс». Подлинно эмпирическому исследованию следовало бы когда-нибудь собрать и сравнить игровые обычаи всех времен и народов, зарегистрировать и классифицировать огромное наследие объективированной фантазии, запечатленное в человеческих играх. Это была бы история «изобретений» — другого рода, конечно, чем изобретения орудий труда, машин и оружия, изобретений, которые могут показаться менее полезными, но которые в основе своей были чрезвычайно необходимыми. Нет ничего необходимее избытка, ни в чем человек не нуждается столь

* Nietzsche F. Werke (Colli/Montinari) Berlin, 1968, Bd. VI, 2, 99 (150).

остро, как в «цели» для своей бесцельной деятельности. Естественные потребности понуждают нас к действию, нужда учит трудиться и бороться. Затруднение ясно дает нам понять, что нам следует делать в том или ином случае. А как обстоит дело тогда, когда потребности на время утихают, когда их неумолимый бич не подгоняет нас, когда у нас есть время, которое буйно для нас разрастается, растягивается и угрожает вовсе опустеть. Без игры человеческое бытие погрузилось бы в растительное существование. Игра к тому же вливает многие смысловые мотивы в жизненные сферы труда и господства: как говорится, игра оборачивается серьезностью. Иной раз сделанные в игре изобретения внезапно получают реальное значение. Человеческое общество многообразно экспериментирует на игровом поле прежде, чем испробованные там возможности станут твердыми нормами и обычаями, обязательными правилами и предписаниями. Игра как испытание возможностей занимает в системе экономики социальной практики громадное место, хотя ее экзистенциальный смысл никогда не исчерпывается этой функцией. Философская антропология обязана выйти за пределы эмпирического понимания игры и прежде всего разработать концепцию принципиальной структуры, бытийного строя и имманентного бытийного понимания игры.

Человеческую игру сложно разграничить с тем, что в биолого-зоологическом исследовании поведения зовется игрой животных. Разве не бесспорно наличие в животном царстве многочисленных и многообразных способов поведения, которые мы совершенно не задумываясь должны назвать «играми»? Мы не можем найти для этого никакого другого выражения. Поведение детей и поведение детенышей животных кажется особенно близкими одно другому. Взаимное преследование и бегство, игра в преследование добычи, проба растущих сил в драках и притворной борьбе, беспокойное, живое проявление энергии и радости жизни — все это мы замечаем как у животного, так и у человека. Внешне — прямо-таки поразительное сходство. Но сходство между животными и человеком сказывается не только в поведении человеческих детей и детенышей животных. Человек — живое существо, “animal”: бесчисленные черты сближают и роднят его с животными, и близость эта столь велика, что тысячелетиями человек ищет все новые формулы, чтобы отличить себя от животного. Вероятно, один из сильнейших стимулов антро-

пологии — стремление к подобному различению. Животное избегает человека. По крайней мере дикое животное со своим ненарушенным инстинктом старается обойти нас стороной, оно чуждается нарушителя спокойствия в природе, но не «различает» себя от нас. Человек есть природное создание, которое неустанно проводит границы, отделяет самого себя от природы, от природы вокруг и внутри себя — обездоленное животное, не управляемое уже надежными инстинктами, обреченное отстранять себя, — оно уже не существует просто так, но, скорее, отброшено назад на свое бытие, отражено к нему, оно *относится* к самому себе и к бытию всего сущего, неустанно ищет потерянные тропы и нуждается в определениях самого себя, чувствует себя «венцом творения», «подобием бога», местом, где все, что есть, обращается в слово, или же вместилищем мирового духа. Человеческий дух уже разработал многочисленные формулы для того, чтобы утвердиться в своей исключительности и необыкновенной весомости, чтобы дистанцироваться от всех прочих природных созданий. Возможно, трудным делом окажется отобрать среди подобных различений те, которые идут от нашей гордости и высокомерия, и те, которые на самом деле истинны. Пусть некоторые из этих формул ложны — несомненно *то, что* мы различаем и существуем в подобных различениях. Акт постижения человеком самого себя имеет предпосылкой противопоставление себя всему остальному сущему. Животное не знает игры фантазии как общения с возможностями, оно не играет, относя себя к воображаемой видимости. С точки зрения науки о поведении, специфически человеческое в игре выявлено быть не может. Неотложной задачей философского осмысления остается утверждение понятия игры, означающего основной феномен нашего бытия, вопреки широкому и неясному использованию слова «игра» в рамках зоологического исследования поведения. Задача эта тем неотложней, чем обширнее материалы о психологии животных. То обстоятельство, что человек нуждается в «антропологии», в понятийном самопонимании, что он живет с им самим созданным образом самого себя, с видением своей задачи и определением своего места, постоянно пеленгуя свое положение в космосе, что он может понимать *себя*, лишь отделив себя от всех остальных областей сущего и в то же время относя себя к совокупному целому, ко вселенной, уже само это есть антропологический факт огромного значения.

У животного нет никакой «зоологии», и она ему не нужна, тем более — как бы с противоположной стороны — у него нет «антропологии». Конечно, домашнее животное знает человека, собака — своего хозяина, дикий зверь — своего врага. Но подобное знание инакового сущего не составляет момента самопознания. Антропология — не какая-то случайная наука в длинном ряду прочих человеческих наук. Никогда мы не становимся для себя «темой», предметом обсуждения, как природное вещество, безжизненная материя, растительное и животное царства. Человек действительно бесконечно интересуется собой и именно ради себя исследует предметный мир. Всякое познание вещей в конечном счете — ради самопознания. Все обращенные вовне науки укоренены в антропологическом интересе человека к самому себе. Субъект всех наук ищет в антропологии истинное понимание самого себя, понимание себя как существа, которое понимает. Особое положение антропологии — не только в системе наук, которым предается человек, но и в совокупности всех человеческих интересов и устремлений основывается на изначальной самозабоченности человеческого существования. Труд есть явное выражение подобной самозаботы; только потому, что в «теперь» человек предвидит «позже», в «сегодня» — «завтра», он может позаботиться, спланировать, потрудиться, принять на себя теперешние тяготы ради будущего удовольствия. В сфере же господства, борьбы за власть людей над людьми возможно обеспечение будущего, стабилизация отношений насилия институционально закрепленными правовыми отношениями. Труд и господство свидетельствуют об отнесенной к будущему самозаботе человеческого бытия.

А как обстоит дело с игрой? Не является ли ее именно глубокая беззаботность, ее радостное, пребывающее в себе настоящее, ее бесцельность и бесполезность, ее блаженное парение и удаленность от всех насущных жизненных нужд тем, что придает ей волшебную силу, пленительное очарование и способность осчастливить? Разве игра не противоречит тому, что мы только что назвали центральной антропологической структурой человеческого интереса — «заботой?» Разве теперь не могут нам возразить, что беззаботность игры есть указание на то, что игра изначально есть нечто нечеловеческое, что она, скорее, принадлежит к еще не потревоженной, не нарушенной никакой рефлексией животной жизни природного созда-

ния, что человек обладает естественной способностью к игре преимущественно лишь в детском возрасте, в состоянии, ближе всего находящемся к растительной и животной природной жизни, что он все больше утрачивает непринужденность игры, когда начинается серьезность жизни? Подобное возражение упустило бы из виду, сколь велико отличие человеческой беззаботности от всякого лишь по видимости сходного поведения животного. Животное не «заботится» и не бывает «беззаботным» в нашем смысле слова. Лишь сущее, в существе своем определенное «заботой», может также и быть «беззаботным». В строгом смысле животное — ни «свободно», ни «несвободно», ни «разумно», ни «неразумно». Лишь у человека есть возможность прожить жизнь по-рабски и неразумно. Беззаботность игры по существу своему не имеет негативного характера, подобно неразумию или рабскому сознанию. Здесь как раз все наоборот: именно бесполезная игра аутентична и подлинна, а не такая, которая служит каким-то внеигровым целям, как то: тренировка тела, установление рекорда, времяпрепровождение как средство развлечься. В новейших теориях игры сделана попытка представить игру как феномен, который присущ не только живому, но известным образом встречается повсюду. Как утверждают сторонники этих теорий, отражения лунного света на волнующейся водной поверхности есть игра света; череда облаков в небесах отбрасывает игру теней на леса и луга. Определенная замкнутость места действия, движение, производимое на фоне ландшафтной декорации лунным светом, тенью от облаков и тому подобным, будто бы позволяют предположить, что где-то посреди реального, опытно постигаемого мира является некий игровой феномен, «парящий» над реальными вещами в качестве прекрасной эстетической видимости. Игра есть прежде всего якобы свободно парящий эпифеномен, прекрасное сияние, скольжение теней. Подобные игры можно обнаружить во всем просторе открывающейся нам природы. Это нечто вроде эстетического творчества природы, и тогда с полным правом можно говорить, например, об игре волн; оказывается, что это вовсе не человеческая метафора, не перенос человеческих отношений на явления природы. Напротив, природа играет в самом изначальном смысле, а игры природных созданий, животных и людей, производны. На первый взгляд в этом утверждении содержится нечто подкупающее. Можно увязать его с красочной, образной повседневно-

ной речью, которая постоянно подхватывает игровую модель, чтобы выразить в языке по-человечески переживаемую, трогающую нас своей красотой и очарованием природу. Игра выводится из теснины только-человеческого явления в качестве оптического события огромного диапазона. Очевидно, подобные «игры», которым не нужен никакой игрок-человек, возможны повсюду: человек, в крайнем случае, может быть вовлечен в такую игру. Итак, человеческие игры представляются частными случаями всеобщей, распространенной на всю природу «игры».

Нам кажется, что такое понимание игры неправильно. Здесь основанием анализа делается определенное эстетическое или даже эстетизирующее отношение к природе, но это основание остается в тени и явно не признается. Световые эффекты и скользящие тени столь же реальны, как и вещи, которые они освещают или затемняют. Природные вещи окружающего нас мира всегда выступают при определенных обстоятельствах своего обстояния: на рассвете, под бросающим тень облачным небом, в сумеречной ночной тьме, полной лунного сияния. И каждая вещь на берегу водоема бросает свое зеркальное отражение на поверхность воды. Так что так называемые игры света и тени — не более чем лирическое описание тех способов, какими даны нам вещи окружающего мира. Естественно, мы не случайно используем подобные «метафоры», говорим об игре волн или об игре световых бликов на водной зыби. Однако не сама природа играет, поскольку она есть непосредственный феномен, а мы сами, по существу своему игроки, усматриваем в природе игровые черты, мы используем понятие игры в переносном смысле, чтобы приветствовать вихрь прекрасного и кажущегося произвольным танца света на волнуемой водной поверхности. На деле танец света на тысячгранных гребешках волн никогда не «произволен», никогда не свободен, никогда он не бывает исходящим из себя творческим движением. Нерушимо и недвусмысленно здесь властвуют оптические законы. Световые эффекты — «игра» в столь же малой степени, в какой гребешки волн, с их ломающимися пенными гребнями, — белогривые кони Посейдона. Поэтические метафоры здесь с наивным правом может использовать грезящая, погруженная в прекрасную видимость душа — но не человек, который мыслит, постигает и занимается наукой или который занят выработкой философского понятия игры. Мы не хотели этим сказать, что не может

и не должно быть осмысленного переноса идеи игры на внечеловеческое существо. Там, где метафорическое или символическое понимание игры оказывается шире человеческой сферы, необходимо просто критически выверить и разъяснить оправданность, смысл и пределы подобного перехода границ. Но ни в коем случае не следует отдаваться полупоэтической манере эстетизирующего созерцания природы. Проблема «антропоморфизма» столь же стара, как и стремление европейской метафизики выработать онтологические и космологические понятия. То понимание бытия и мира, которого *мы* можем достичь, всегда и неизбежно будет человеческим, то есть пониманием бытия и мира конечным созданием, которое рождается, любит, začínает и рождает, которое трудится и борется, играет и умирает. Элеат Парменид сделал попытку помыслить бытие в чистом виде, исходя из него самого, а с другой стороны, представить понимание бытия человеком как ничтожное и иллюзорное: он попытался мысленно взглянуть глазами бога. Но его мышление осталось вместе с тем связанным с неким путем, *hodos dizesios* (фрагм. 2), путем исследования. То же можно сказать и о Гегеле, который переосмыслил путь человеческого мышления в путь бытия, самопознающего себя в человеке и благодаря человеку. Антропоморфизм не преодолевается просто отказом от наивного языка образов и заменой его строгими понятиями. Наша голова, мыслящий мозг не менее человечны, чем наши органы чувств.

Для проблемы игры из этого следует, что игра есть онтологическая структура человека и путь человеческой онтологии. Содержащиеся здесь соотношения между игрой и пониманием бытия могут быть замечены лишь тогда, когда феномен человеческой игры будет достаточным образом разъяснен в своей структуре. Наш анализ с самого начала отказался от того поэтизирующего способа рассмотрения, который надеется обнаружить феномен игры повсюду, где вольная, наивная в своем антропоморфизме речь метафорически говорит об «игре» — например, о серебристых лунных лучах на волнуемой ветром морской поверхности. По видимости «более широкое» понятие игры, включающее в себя «игры» луны, воды и света наравне с играми колышущейся нивы, детеныша животного или человеческого ребенка, а то и вовсе — ангела и бога, в действительности не дает ничего, кроме эстетического впечатления, впечатления витающей необязательности, пре-

красного произвола и сценической замкнутости. Мы настаиваем на том, что игра в основе своей определяется печатью человеческого смысла. Выше мы упомянули в нашем изложении моменты протекания игры: настроение удовольствия, которое может охватывать и свою противоположность — печаль, страдание, отчаяние, пребывающее в себе «чистое настоящее», не перебиваемое футуризмом нашей повседневной жизни; затем мы перешли к разъяснению правил игры как самополагания и самоограничения игроков и коснулись коммуникативного характера человеческой игры, игранья-друг-с-другом, игрового сообщества, чтобы наконец наметить тонкое различие между «средством игры» и «игрушкой». Особо важным нам представляется различие внешней перспективы чужой игры, в которой зритель не принимает участия, и внутренней перспективы, в которой игра является игроку. Деятельность игрока есть необычное производство — производство «видимости», воображаемое созидание и все же не ничто, а, скорее, порождение какой-то нереальности, которая обладает чарующей и пленяющей силой и не противостоит игроку, но втягивает его в себя. Понятие «игрок» столь же двусмысленно, как и понятие «игрушка». Подобно тому как игрушка является реальной вещью в реальном мире и одновременно вещью в воображаемом мире видимости с действующими только в нем правилами, так и игрок есть человек, который играет, и одновременно человек согласно его игровой «роли». Играющие словно погружаются в свои роли, «исчезают» в них и скрывают за разыгранным поведением свое играющее поведение.

«Игровой мир» — ключевое понятие для истолкования всякой игры-представления. Этот игровой мир не заключен внутри самих людей и не является полностью независимым от их душевной жизни, подобно реальному миру плотно примыкающих друг к другу в пространстве вещей. Игровой мир — не снаружи и не внутри, он столь же вовне, в качестве ограниченного воображаемого пространства, границы которого знают и соблюдают объединившиеся игроки, сколь и внутри: в представлениях, помыслах и фантазиях самих играющих. Крайне сложно определить местоположение «игрового мира». Феномен, с которым легко обращается даже ребенок, оказывается почти невозможно зафиксировать в понятии. Маленькая девочка, играющая со своей куклой, уверенно и со знанием дела

движется по переходам из одного «мира» в другой, она без труда снует из воображаемого мира в реальный и обратно и даже может одновременно находиться в обоих мирах. Она не становится жертвой обмана или самообмана, она знает о кукле как игрушке и одновременно об игровых ролях куклы и себя самой. Игровой мир не существует нигде и никогда, однако он занимает в реальном пространстве особое игровое пространство, а в реальном времени — особое игровое время. Эти двойные пространство и время не обязательно перекрываются одно другим: один час «игры» может охватывать всю жизнь. Игровой мир обладает собственным имманентным настоящим. Играющее Я и Я игрового мира должны различаться, хотя и составляют одно и то же лицо. Это тождество есть предпосылка для различения реальной личности и ее «роли». Определенная аналогия между игрой и картиной поможет нам несколько это прояснить. Когда мы рассматриваем предметное изображение, представляющее какую-то вещь, мы совершенно свободно можем различить: висящая на стене картина состоит из холста, красок и рамки, а также изображенного на ней пейзажа. Мы одновременно видим реальные и представленные на картине вещи. Краска холста не заслоняет от нас цвет неба в изображенном пейзаже, напротив: сквозь цвет холста мы просматриваем краски вещей, изображенных на картине. Мы можем также различить реальные краски и представленный ими цвет, место в пространстве и размеры единого предмета «картина» и пространственность внутри картины, изображенную на ней величину вещей. Стоя у изображающей пейзаж картины, мы словно смотрим на простор за окном — сходно с этим, но все же не точно так же. Картина позволяет нам заглянуть в «образный мир», мы вглядываемся через узко ограниченный кусок пространства, охваченный рамой, в некий «пейзаж», но при этом знаем, что он не раскинулся за стеной комнаты, что действие картины сходно с действием окна, но на деле не является таковым. Окно позволяет выглянуть из замкнутого пространства на простор, картина — вглядеться в «образный мир», который мы видим фрагментарно. Свободное пространство за окном переходит в пространство комнаты не прерываясь. Напротив, пространство комнаты не переходит непрерывно в пейзажное пространство картины, оно определяет только то, что есть в картине «реального»: изрисованное полотно. Пространство образного мира — не часть реального про-

странства, в котором занимает какое-то определенное место и картина как вещь. Находясь в каком-то определенном месте реального пространства, мы вглядываемся в «нереальное» пространство пейзажа, принадлежащего к образному миру. Изображение нереального пространства использует пространство реальное, но они не совпадают. Важно не то, на чем основывается иллюзорное, лучше — воображаемое, явление пейзажа образного мира, действительно ли и каким образом осознанные и освоенные иллюзионистические эффекты стали использоваться как художественные средства искусства для создания идеальной видимости. В нашем контексте важно отметить ту свободу и легкость, с какой мы принимаем различие картины и изображенного на ней «образного мира» (не употребляя никаких понятийных различий). Мы не смешиваем две области: область реальных вещей и область вещей внутри картины. Если же случится подобное смешение, то мы вовсе не заметим никакой «картины». Восприятие картины (не касаясь здесь художественных проблем) относится к объективно наличной «видимости», представляющей собой медиум, тот, в котором мы видим пейзаж образного мира. В самом образном мире — опять же реальность, но не та, в которой мы живем, страдаем и действуем, не подлинная реальность, а как бы «реальность». Мы можем представить себя внутри пейзажа образного мира и людей, для которых образный мир означал бы их «реальное окружение»; они оказались бы субъектами внутри мирообраза данного образного мира, мы же — субъектами восприятия изображения. Мы находимся в иной ситуации, чем изображенные на картине люди. Мы одновременно видим картину и видим внутри картины, находимся в реальном сосуществовании с другими наблюдателями картины и в как-бы-сосуществовании с лицами внутри образного мира. Положение дел, однако, еще более запутано следующими обстоятельствами. Поскольку всякое изображение, отвлекаясь от присущего ему «образного мира», нуждается также и в реальных носителях изображения (полотно, краски, зеркальные эффекты и т. д.) и оказывается в этом отношении частью простой реальности, картина снова может быть изображена на другой картине, и так мы сталкиваемся с повторениями (итерацией) образов. Например, картина изображает «интерьер», культивированное внутреннее пространство с зеркалами и картинами на стенах. Тогда декорация образного мира относится к имеющимся

внутри него картина как наша реальность — ко всей картине как таковой. Модификация «как бы» образной «видимости» может быть воспроизведена — нам легко представить себе картины внутри картин образного мира. Но разгадать итерационные отношения не так-то легко. Лишь в воображаемом медиуме образной видимости кажется возможным сколь угодно частое воспроизведение отношения реальности к образному миру; в строгом смысле, образность высшего порядка ничего не прибавляет к воображаемому характеру картины. Изображение внутри изображения не является более воображаемым, чем исходное изображение. Усиление, которое мы, наверное, интенционально понимаем, само есть только «видимость».

Указание на эти сложные соотношения в картине, которые, правда, всегда известны нам, но едва ли могут быть изложены с понятийной строгостью, послужит путеводной нитью для структуро-аналитического понимания игры. В игре мы производим воображаемый игровой мир. Реальными поступками, которые, однако, пронизаны магическим действием и смысловой мощью фантазии, мы создаем в игровом сообществе с другими (иногда в воображаемом сосуществовании с воображаемыми партнерами) ограниченный игровыми правилами и смыслом представления мир игры. И мы не остаемся перед ним как созерцатели картины, но сами входим в него и берем внутри этого игрового мира определенную роль. Роль может переживаться с различной интенсивностью. Есть такие игры, в которых человек до известной степени теряет себя, идентифицирует себя со своей ролью почти до неразличимости, погружается в свою роль и ускользает от самого себя. Но подобные погружения нестабильны. Всякой игре приходит конец, и мы просыпаемся от пленившего нас сна. А есть игры, в которых играющий обращается со своей ролью суверенно легко, наслаждается своей свободой в сознании, что в любой момент он может отказаться от роли. Игру можно играть с глубокой, почти неосознаваемой творческой активностью, а можно — с порхающей легкостью и грациозной элегантностью. Игровое представление не охватывает одних только играющих, закуклившихся в свои роли: оно соотносено и со зрителями, игровым сообществом, для которого поднят занавес. Об этом ясно свидетельствует зрелищная игра. Зрители здесь не случайные свидетели чужой игры, они небезучастны, к ним с самого начала обращена игра, она дает им что-то понять,

завлекает в сети своих чар. Даже не действуя, зрители оказываются околдованными. Представление в его традиционной форме, с окружающей его декорацией, подобно картине. Зрители видят раскрывающийся перед ними игровой мир. Пространство, в котором они себя ощущают, не переходит в сценическое пространство — или же переходит только в пространство сцены, поскольку оно есть все же лишь игровой реквизит, а не дорога в Колон. Пространство игрового мира использует реальное место, действие игрового мира — реальное время, и все же его невозможно определить и датировать в системе координат реальности. Раскрытая сцена — словно окно в воображаемый мир. И этот необычный мир, открывающийся в игре, не только противостоит привычной реальности, но обладает возможностью воспроизвести внутри себя это противостояние и свой контраст с реальностью. Подобно картинам в картинах существуют и игры в играх. И здесь итерация многоступенчата по интенции, но удерживается в одном и том же медиуме видимости игрового мира. По своему, воображаемому содержанию игра третьей степени не более воображаема, чем игра второй или первой степени. И все же такая итерация не лишена значения. Когда долго колебавшийся принц Датский велит поставить внутри игрового мира еще одну игру, изображающую цареубийство, и этим разоблачающим представлением ставит в безвыходное положение причастную к убийству мать и ее любовника, то при этом игровое сообщество взирает в игре на другое игровое сообщество, становится свидетелем ужасной замороженности — и само подпадает под власть колдовских чар.

*Двойное самопонимание человеческой игры:
непосредственность жизни и рефлексия*

Игра принадлежит к элементарным экзистенциальным актам человека, которые знакомы и самому неразвитому самосознанию и, стало быть, всегда находятся в поле сознания. Игра неизменно ведет с собой самотолкование. Играющий человек понимает себя и участвующих в игре других только внутри общего игрового действия; ему известна разрешающая, облегчающая и освобождающая сила игры, но также и ее колдовская, зачаровывающая сила. Игра похищает нас из-под власти привычной и будничной «серьезности жизни», проявляющейся прежде все-

го в суровости и тягости труда, в борьбе за власть: это похищение порой возвращает нас к еще более глубокой серьезности, к бездонно-радостной, трагикомической серьезности, в которой мы созерцаем бытие словно в зеркале. Хотя человеческой игре неизменно присуще двойное самопонимание, при котором «серьезность» и «игра» кажутся противоположностями и в качестве таковых вновь снимают себя, играющий человек не интересуется мыслительным самопониманием, понятийным расчленением своего окрыленного, упоительно настроенного действия. Игра любит маску, закутывание, маскарад, «непрямое сообщение», двусмысленно-таинственное: она бросает завесу между собой и точным понятием, не выказывает себя в недвусмысленных структурах, каком-то одном простом облике. Привольная переполненность жизнью, радость от воссоединения противоречий, наслаждение печалью, сознательное наслаждение бессознательным, чувство произвольности, самоотдача поднимающимся из темной сердцевины жизни импульсам, творческая деятельность, которая есть блаженное настоящее, не приносящее себя в жертву далекому будущему, — все это черты человеческой игры, упорно сопротивляющиеся с самого начала всякому мыслительному подходу. Выразить игру в понятии — разве это не противоречие само по себе, невозможная затея, которая как раз усложняет постановку интересующей нас проблемы? Разрушает ли здесь рефлексия феномен, являющийся чистой непосредственностью жизни? Осмыслить игру — разве это не все равно что грубыми пальцами схватить крыло бабочки? Возможно. В напряженном соотношении игры и мышления парадигматически выражается общее противоречие между непосредственностью жизни и рефлексией, между в-себе-бытием и понятием, между экзистенцией и сознанием, между мышлением и бытием, и именно у того самого существа, которое существует в качестве понимающего бытие существа. Игра есть такой основной экзистенциальный феномен, который, вероятно, более всех остальных отталкивает от себя понятие.

Но разве не относится это в еще большей степени к смерти? Человеческая смерть ускользает от понятия совсем на иной манер: она непостижима для нас, как конец сущего, которое было уверено в своем бытии; уход умирающего, его отход из здешнего, из пространства и времени немислимы. Зафиксировать пустоту и неопре-

деленность царства мертвых, помыслить это «ничто» оказывается для человеческого духа предельной негативностью, поглощающей всякую определимость. Но смерть — это именно темная, устрашающая, пугающая сила, неумолимо выводящая человека перед самим собой, устраивающая ему очную ставку со всей его судьбой, пробуждающая размышление и смущающие души вопросы. Из смерти, затрагивающей каждого, рождается философия (хотя не только и не исключительно из этого). Страх перед смертью, перед этой абсолютной властительницей есть, по существу, начало мудрости. Человек, будучи смертным, нуждается в философии. Это *melete thanatou* — «забота о смерти», — как звучит одно из величайших античных определений философствования. И Аристотель, понявший источник мышления как удивление, изумление, *thaumazein*, — и он говорит о том, что философия исходит из «меланхолии» — не из болезненной тоски, но, наверное, из тоски естества. Человеческий труд изначально открыт для понятия, он не отгорожен от него подобно игре. Он направлен на самопрояснение, на рациональную ясность, его эффективность возрастает, когда он постигает себя, методически рефлектирует над собой: познание и труд взаимно повышают свой уровень. Пусть античная *theoria* и основывается, по-видимому, на каком-то ином опыте, и развивается в первую очередь в рамках внеуродового досуга: наука нового времени своей прагматической структурой указывает все же на тесную связь труда и познания. Не случайно метафоры, характеризующие познавательный процесс, взяты из области труда и борьбы, не случайно мы говорим о «работе понятия», о борьбе человеческого духа с потаенностью сущего. Познание и постижение того, что есть, часто понимается как духовная обработка вещей, как ломающий сопротивление натиск, и философию зовут гигантомахией, борьбой гигантов. «Прежде потаенная и замкнутая сущность вселенной, — говорит Гегель в гейдельбергском «Введении в историю философии», — не имеет сил, чтобы оказать сопротивление дерзновению познания; она должна раскрыться перед ним, показать свои богатства и глубины, предоставив ему все это для его наслаждения» *. Наверное, больше нельзя разделять

* Hegel G. W. G. Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Heidelberger Niederschrift (Hoffmeister). Hamburg, 1966, S. 6.

этот триумфальный пафос, осмысленный лишь на почве абсолютной философии тождества. Но едва ли есть повод отрицать близость познания и борьбы или же познания и труда. Напротив, когда понятийные объяснения характеризуются метафорой «игры», когда говорят об игре понятия, это воспринимается почти как девальвирующее возражение. Ненависть к «произвольному», «необязательному» и «несерьезному» крепко связана с игривым или наигранным мышлением: это некая бессмысленная радость от дистинкций, псевдопроблем, пустых упражнений в остроумии. Мышление считается слишком серьезной вещью, чтобы можно было допустить его сравнение с игрой. Игра якобы изначально не расположена к мышлению, она избегает понятия, она теряет свою непринужденность, свою нерушимую импульсивность, свою радостную невинность, когда педант и буквоед хотят набросить на нее сеть понятий.

Пока человек играет, он не мыслит, а пока он мыслит, он не играет. Таково расхожее мнение о соотношении игры и мышления. Конечно, в нем содержится нечто истинное. Оно высказывает частичную истину. Игра чужда понятию, поскольку сама по себе не настаивает на каком-то структурном самопонимании. Но она никоим образом не чужда пониманию вообще. Напротив. Она означает и позволяет означать: она представляет. Игра как представление есть преимущественно оповещение. Этот структурный момент оповещения трудно зафиксировать и точно определить. Всякое представление содержит некий «смысл», который должен быть «возвещен». Соотношение между игрой и смыслом отличается от соотношения словесного звучания и значения. Игровой смысл не есть нечто отличное от игры: игра — не средство, не орудие, не повод для выражения смысла. Она сама есть собственный смысл. Игра осмысленна в себе самой и через себя самое. Играющие движутся в смысловой атмосфере своей игры. Но, может быть, смысл имеет место лишь для них?

Понятие зрителей игры двояко, и его следует различать. Иногда подразумевается безучастный, равнодушный зритель, который воспринимает игровое поведение других, понимает, что эти другие «играют», то есть разряжаются, отдыхают, рассеиваются, развлекаются прекрасным времяпрепровождением. Мы видим играющих на улице детей, картежников в трактире, спортсменов на спор-

тивной арене. Мы наблюдаем это издали, нас разделяет дистанция равнодушия, мы не принимаем в этом никакого участия. Игра — известная нам по своему типу форма поведения, одна среди прочих. Как безучастные зрители мы наблюдаем также за трудом других людей, их политическими действиями, за прогулкой влюбленных. Мы можем неожиданно стать свидетелями какого-нибудь несчастного случая, чужой смерти. Все подобные свидетельства мы совершаем «проходя мимо». Прохождение мимо вообще есть преимущественный способ человеческого сосуществования. Мы высказываем это без примеси сожаления или обвинения. Совершенно невозможно вести диалог со всеми людьми окружающего нас мира, поддерживать с ними подлинные отношения интенсивного сосуществования. Люди, с которыми мы можем действительно сосуществовать в позитивном сообществе, — это всегда лишь узкий круг близких, приверженцев, друзей. Эмфатическое «обнимитесь, миллионы, в поцелуе слейся, свет» можно представить себе лишь в предельно абстрактной всеобщности, в качестве универсальной филантропии. Изначальные, подлинные переживания общности всегда избирательны. Люди, которые нас затрагивают, к которым привязано наше сердце, выделены из огромной безликой массы безразличных нам людей. Неверно, когда социальный мир представляют в виде концентрических колец, полагая внутри наиболее узкого кольца жизненное соединение мужчины и женщины и располагая вокруг семью, родственников, друзей, друзей друзей и т. д. вплоть до чужих и безразличных нам людей. Чужие, мимо которых «проходят», образуют столь же элементарную структуру совместного бытия, как и сфера интимности. Последняя сама по себе вовсе не первичнее окружающей все близкое сферы «чужого». Человек, становящийся важным для другого — как возлюбленный, как дитя, как друг, — всегда находится «на людях». «Люди», то есть открытое, неопределенное множество сосуществующих других, которыми мы не интересуемся, наблюдая их лишь со стороны, образуют неприменный фон всей нашей избирательной коммуникации. Безучастно и равнодушно созерцаем мы не трогающую нас игру чужих людей: именно «проходя мимо».

Совсем другое дело, когда зрители принадлежат к игровому сообществу. Игровое сообщество охватывает как играющих, так и заинтересованных, соучаствующих и за-

тронутых их игрой свидетелей. Играющие — «внутри» игрового мира, зрители — «перед» ним. Мы уже говорили о том, что структурные особенности представления особенно хорошо проясняются на примере зрелища (Schau-Spiel). Участвующие здесь зрители созерцают чужую игру не просто так, «проходя мимо», но соучаствуя в игровом сообществе и ориентируясь на то, что возвещает им игра. К игре они относятся иначе, нежели играющие-актеры, у них нет роли в игре, воображаемые маски не утаивают и не скрывают их. Они созерцают игру-маскарад ролей, но при этом сами они не являются персонажами игрового мира, они смотрят в него как бы извне и видят видимость игрового мира «перед собой». Вместе с тем они не впадают в обманчивое заблуждение, не путают события в игровом мире с происшествиями в реальной действительности. Само собой разумеется, игровые действия всегда остаются также и реальными происшествиями, однако происшествия игранья не идентичны с событиями, сыгранными или, лучше, разыгранными на показных, воображаемых подмостках игрового мира.

Зрители знают, что на подмостках — реальный актер, но видят его именно «в этой роли». Они знают: падет занавес, и он смоеет грим, отложит в сторону реквизит, снимет маску и из героя обратится в простого гражданина. Иллюзорный характер игрового явления известен. Это знание, однако, не есть самое существенное. Не буфатория субстанция игры. И актер может различать себя как актера от того человека, каким он является в показном медиуме игрового мира, он не заблуждается относительно самого себя и не станет обманывать зрителей — не стант, как порой неверно утверждают, пробуждать в них обманчивую иллюзию и стараться, чтобы они приняли представленный им «театр» за чистую действительность. Величие актера не в том, чтобы зрители были ослеплены и предположили себя свидетелями исключительных событий в будничной действительности. Имагинативный, подчеркнуто по-казной характер игрового мира вовсе не должен исчезнуть для игрового сообщества зрителей, они не должны быть застигнуты врасплох мощным гипнотизирующим, ослепляющим воздействием и утратить сознание того, что они присутствуют при игре. Возвещающая сила представления достигает кульминации не тогда, когда игровое событие смешивается с повседневной действительностью, когда страх и сострадание так же

захватывают зрителей, как это может случиться, окажись мы свидетелями какого-нибудь ужасного дорожного происшествия. При виде подобной катастрофы, затрагивающей чужих нам людей, мы ощущаем в себе порывы общечеловеческого чувства солидарности, мы жалеем несчастных, страшимся опасности, столь впечатляюще продемонстрированной катастрофой, — опасности, которая подстерегает всех и когда-нибудь может настичь и нас. Мы не идентифицируем себя с потерпевшими, настаиваем на чуждости нам жертв катастрофы. Элемент «показного», ирреального и воображаемого, характеризующий игровой мир, еще более, очевидно, отстраняет деяния и страдания выступающих в игре фигур: ведь они только «выдуманы», вымышлены, сочинены, просто сыграны. Это «как бы» деяния и «как бы» страдания, совершенно лишённые весомости и принадлежащие к воздушному царству парящих в эфире образов фантазии. Когда же речь заходит о воспроизведении этой модификации «как бы», об играх внутри игр, о грезах внутри грез, тогда мы как зрители уж вовсе не уязвимы для свирепствующей в игровом мире судьбы: с надежного расстояния мы наслаждаемся зрелищем счастья и гибели Эдипа.

Надежно ли наше построение? Что же тогда столь сильно трогает, потрясает и поражает зрителей в самом сердце? На чем основывается чарующая, волшебная сила представления, почему мы смотрим затаив дыхание, как представление царевубийства — игра в игре — накладывает в шекспировском «Гамлете» чары на игровое общество, которое само принадлежит к игровому миру, почему и сами мы оказываемся под властью этих чар? Ведь считается, что игра есть нечто «нереальное», но при этом не имеется в виду, конечно, что игра как игра не существует вовсе. Скорее, именно потому, что игра как таковое существует, разыгранного им игрового мира нет. Нет в той простой реальности, где разворачиваются игровые действия, но игровой мир — вовсе не «ничто», не иллюзорный образ, он обладает приданным ему содержанием, это сценарий со множеством ролей. Нереальность игрового мира есть предпосылка для того, чтобы в нем мог сказаться некий «смысл», затягивающий нечто такое, что «реальнее» так называемых фактов. Чтобы сохранить выглядывающий из-за фактов смысл, игровой мир должен казаться «ничтожнее» фактов. В нере-

альности игры выявляется сверхреальность сущности. Игра-представление нацелена на возведение сущности. Мы слишком привыкли полагать отнесенность к сущности преимущественно в мышлении, в качестве мыслительного отношения к «идее», ко «всеобщему» как инвариантной структуре, виду, роду и т. д. Единичное лишь несовершенным образом участвует во всеобщности сущности, единичное связано с идеей через участие, *methexis*, *participatio*, отделено от непреходящей и постоянной идеи своей бренностью. Фактическая вещь относится к сущности как экземпляр — к виду или роду. Все совершенно иначе в сфере игры, особенно представления. Здесь налицо следующая проблема: каким образом в определенных ролях выявляются сущностные возможности человечности. Всегда перед нами здесь «этот» человек, который действует и страдает, утверждает себя и погибает, сущностный человек в своем бессилии перед судьбой, опутанный виной и страданием, со своими надеждами и со своей гибелью. Нереальность сплетенного из видимости игрового мира есть дереализация, отрицание определенных единичных случаев, и в то же время — котурн, на котором получает репрезентацию фигура игрового мира. В своем возведении игра символична. Структура понятийного высказывания не пронизывает ее, она не оперирует с различием единичного и всеобщего, но возвещает в символе, в совпадении единичного и всеобщего, возвещает парадигматической фигурой, которая «не-реальна», потому что не подразумевает какого-то определенного реального индивида, и «сверх-реальна», потому что имеет в виду сущностное и возможное в каждом. Смысл представления, одновременно воображаемый и сущностный, нереален и сверхреален. Зритель игрового сообщества становится свидетелем события, которое не произошло в повседневной действительности, которое кажется удаленным в некую утопию и все же открыто для зрящего — то, что он видит в игровом медиуме, не есть какой-то произвольный вымысел, который затрагивает чужих ему людей и, по существу, не может коснуться его самого. Свидетель представления, который действительно вовлечен в игровое сообщество, а не просто «проходит мимо» него, не может больше делать расхожего различия между собой и своими близкими, с одной стороны, и безразличными ему другими — с другой. Нет больше противопоставления человека и людей. Зрящий познает, узре-

ваает сущностно бесчеловечное — его потрясает понимание того, что он сам в своей сущностной глубине идентичен с чужими персонажами, что разбитый горем сын Лайя, несущий бремя проклятия Орест, безумный Аякс — все в нем, в качестве жутких, страшных и страшящих возможностей. Страх и сострадание лишены здесь какой бы то ни было рефлексивной структуры, указывающей на примере чужого страдания сходную угрозу собственному бытию и, таким образом, подводящей отдельного человека под всеобщее понятие. Сострадание и страх обычно считаются разнонаправленными порывами души: можно сказать, что один нацелен на других людей, второй есть забота о собственном устоянии. Потрясение, вызываемое трагической игрой, в известной мере снимает различие между мною как отдельным существом и другими людьми — столь же обособленными экзистенциями. Страх оказывается не заботой о моем эмпирическом, реальном, находящемся под угрозой Я, но заботой о человеческом существе, угрозу которому мы видим в зеркале зрелища. И страдание обращено не вовне, к другим, но уводит внутрь, туда, где всякий индивид соприкасается с до-индивидуальной основой. Если мы хотим получить удовольствие от парадоксального способа выражения, можно сказать — в противовес аристотелевскому учению о том, что действие трагедии основано на эффектах «страха» и «сострадания» и их катарсиса, — что это верно, лишь когда учитывают обращение обоих аффектов, их структурное изменение: оба меняют, так сказать, свое интенциональное направление, страх принимает структуру, прежде принадлежавшую состраданию, и наоборот. Метафизика искусства европейской традиции отправлялась от платоновской борьбы против поэтов и его истолкования игры, а также от аристотелевской поэтики. Вновь обратить эту традицию в открытую проблему, поставить под вопрос верность проторенных путей, критически перепроверить чрезмерное сближение понимания игры с пониманием, присущим понятийному мышлению, поддержать различие символа и эйдетического понятия — все это неотложные вопросы, стоящие перед философской антропологией при истолковании ею одной из сфер человеческой жизни — игры. Естественно, подобная задача не может быть решена достаточно полно в узких рамках данной работы. Она лишь обозначена здесь как указание на более широкий проблемный горизонт.

Указав на «страх» и «сострадание», мы попытались пояснить ситуацию зрителя, включенного в игровое сообщество, не созерцающего игру с безучастным равнодушием и не «проходящего мимо» нее, захваченного и затронутого миром игры. Зрелищу нужны отнюдь не только актеры и их роли, но и игровое сообщество. Конечно, попытка охарактеризовать зрителя игры-представления лишь через взволнованную затронутость была бы одностороной. Ведь есть совершенно иное поведение зрителей — например, зрителей комедии и сатиры, вызывающих смех. И в этом случае верно, что смеемся мы над самими собою, не над эмпирическими недостатками, слабостями и дурачествами тех или иных индивидов, но над слабостью и глупостью человеческого существа. Комедия не менее символична, нежели трагедия. Она освобождает нас, устанавливая ироническую дистанцию между человеком и человеческим. Шутка, юмор, ирония — эти основные элементы игровой веселости прокладывают путь временному освобождению человека в смеховом возвышении над самим собой. Комедия снимает с нас бремя гнетущей кабалы труда, подчиненности чьему-то господству, любовной страсти и мрачной тени смерти. Смех как смех-над-самим-собой свойствен лишь существу, существующему как конечная свобода. Ни одно животное смеяться не может. Бергсон написал знаменитое сочинение под заглавием „Le Rire“, где он представил смех сущностным отличием человека. Правда, греки верили, что их боги, поскольку им не нужно трудиться для поддержания своей бессмертной жизни, либо — по аналогии с человеком — проводят дни в веселой игре, как говорил Гомер, либо заняты непрестанным мышлением и управлением миром, как говорили философы. Олимпийские боги изображались игроками, люди — их игрушками, которыми они распоряжались по своему усмотрению. И то, что для смертного было сокрушающей сердце трагедией, бессмертному вполне могло показаться комедией. Наверное, их смех имел недобрый оттенок злорадства — и тогда, когда раскат гомерического хохота потряс Олимп, когда Гесфест, искусный и «рогатый» бог поймал Афродиту в объятиях Ареса в нервующую сеть. Лишь исполненный достоинства неизменный бог метафизики далек от смеха. Образу христианского бога также чужды смех, юмор, ирония, обращенная на себя самого, совершенное существо не знает никакого смеха, никакого радостного игрового самоосвобождения.

Отсюда вытекает со строгой логической последовательностью, что первый истинно безбожный человек, ницшевский Заратустра, упоенно славит смех: «Этот венец смеющегося, этот венок из роз: я сам возложил на себя этот венец, я сам освятил свой хохот. Никого другого я не нашел сегодня достаточно сильным для этого» *.

Игровое сообщество, принадлежащее к игровому представлению, еще недостаточно полно охарактеризовано в своем отношении к игровому миру тем, что выделяется символическое понимание, использующее нереальность сцены в качестве условия для явления сверхреальной сущности. Обстоятельства человеческого существа, однако, совсем не так просты. Человек, как мы выяснили в ходе рассмотрения основных экзистенциальных феноменов, не обладает твердо определенной сущностью, которая затем сопровождалась бы множеством случайных обстоятельств: человек есть смертный и он есть трудящийся, борец, любящий и игрок. Эти сферы жизни никогда не изолированы друг от друга, ни по бытию, ни по пониманию. Труд и господство в бесчисленных формах переплетаются в истории человеческого рода, любовь и смерть смыкаются друг с другом, как мы попытались показать. Игра стоит в оппозиции к тем феноменам жизни, которые принято считать тягостной серьезностью жизни. Игра — иная, она есть колеблющееся в элементе «нереального» активное и импульсивное общение с воображаемым, туманным царством возможностей. Игрой, вполне реальным действием, мы создаем «нереальный» игровой мир и глубоко рады этому созданию, мы в восторге от его фантастичности, которой, впрочем, меньше, чем пены, выбрасываемой на берег волнами. Хотя в ходе анализа игры мы и объяснили, что для игрока в игровом мире вещи «реальны», все же следует уточнить, что это реальность в кавычках: ее не путают с подлинной реальностью. Как игрок в своей роли, так и зритель внутри игрового сообщества — оба знают о фиктивности реальности в игровом мире. Они сохраняют это знание, когда речь идет уже об игре внутри игры, — как сохраняется различие реальной вещи и «картины», когда в картинах в свою очередь встречаются картины и т. д. Итерационные возможности игры родственны итерационным структурам

* Nietzsche F. Werke (Colli/Montinari). Berlin, 1968, Bd. IV, 1, 362.

образности. Игра может воспроизводиться внутри игры. Попросту говоря, дети, играющие в самую древнюю подражательную игру, выступающие в своем игровом мире «отцами» и «матерями», у которых есть «дети», вполне могут послать этих детей из игрового мира «поиграть» на улице, пока дома не будут приготовлены куличики из песка. Уже на этом примере можно узнать нечто значительное. Игре известна не простая однородная итерация, повторение игры в игре, в своей воображаемой зоне представления игра объемлет и внеигровое поведение людей. Как один из пяти основных феноменов, игра охватывает не только себя, но и четыре других феномена. Содержание нашего существования вновь обнаруживается в игре: играют в смерть, похороны, поминовение мертвых, играют в любовь, борьбу, труд. Здесь мы имеем дело вовсе не с какими-то искаженными, неподлинными формами данных феноменов человеческого бытия, их розыгрыш — вовсе не обманчивое действие, с помощью которого человек вводит других в заблуждение, притворяется, будто на самом деле трудится, борется, любит. Эту неподлинную модификацию, лицемерную симуляцию подлинных экзистенциальных актов, часто, но неправомерно, зовут «игрой». В столь же малой мере это игра, в какой ложь является поэзией. Ведь произвольным все это оказывается только для обманывающих, но никак не для обманутых. В игре же не бывает лживой подтасовки с намерением обмануть. Игрок и зритель игрового представления знают о фиктивности игрового мира. Об игре в строгом смысле слова можно говорить лишь там, где воображаемое осознано и открыто признано как таковое. Это не противоречит тому, что игроки иногда попадают под чары собственной игры, перестают видеть реальность, в которой они играют и имажинативно строят свой игровой мир. От погруженности в игру можно очнуться. Сыгранная борьба, сыгранный труд и т. д. — опять-таки весьма двусмысленные понятия. Иной раз имеют в виду притворную борьбу, притворный труд, в другой раз — подлинную борьбу и подлинный труд, но в качестве событий внутри игрового мира. У человеческой игры нет каких-то иных возможностей для своего выражения, кроме жизненных сфер нашего существования. Отношение игры к другим основным феноменам — не просто соседство и соотнесенность, как в случае с трудом и борьбой или любовью и смертью. Игра охватывает и объемлет все

другие феномены, представляет их в непривычном элементе воображаемого и тем самым дает человеческому бытию возможность самопредставления и самосозерцания в зеркале чистой видимости. Следует еще поразмыслить над тем, что это означает.

Всеобъемлющая структура человеческой игры

Игра объемлет все. Она вершится человеческим действием, окрыленным фантазией, в чудесном промежуточном пространстве между действительностью и возможностью, реальностью и воображаемой видимостью и представляет на учиненной ею идеальной сцене — в себе самой — все другие феномены бытия, да вдобавок самое себя. Подобная всеобъемлющая структура необыкновенно сложна в своем интенциональном строе и предполагает не только сообразную переживанию классификацию пережитых игровых миров различных ступеней, но и взаимопроникновение «возможного и действительного», становящееся прямо-таки проблемой калькуляции. К сказанному следует еще добавить, что игровые элементы присутствуют во множестве форм не-игровой жизни, зачастую в виде маленьких увеселений в лощинах серьезного жизненного ландшафта, так что посреди сурового, мрачного и отягченного страданиями человеческого существования всплывают «острова» игрового блаженства. Что было бы с влюбленными с их поистине бес-конечной задачей без разыгранной шутки, без радостных сердечных арабесок? Чем была бы война без авантюры, без игровых правил рыцарственности, чем был бы труд без игрового гения, чем была бы политическая сцена без добровольного или недобровольного фарса властителей? Иногда выказываемая во всех этих сферах серьезность есть не более чем хорошо сидящая маска скрытой игры. Именно потому, что игра способна менять облачения, ее присутствие не всегда легко установить. Порой люди застают друг друга за игровыми действиями, которые совсем и не выглядят таковыми. Феноменология шутки как конституирующего социальность фактора все еще не разработана. От всякой игры, открытой и скрытой, как бы замаскированной, следует строго отличать лицемерие с целью обмана, подложную «как бы» модификацию чувств, умонастроений и действий, в которой люди «представляются» друг перед другом, обманывают не только словами, но и образом

поведения, поступками, когда, например, «играют в любовь», не ощущая ее, когда, как говорится, устраивают «спектакль». Ложь, которая может быть не только словесной, но и ложью жестов, мимики, даже «молчания», есть жуткая, зловещая тень, ложащаяся на межчеловеческие отношения и угрожающая им. Человеческая ложь — это не мимикрия животных, но хитрость, притворство, коварство зверей в борьбе за добычу, человеческая ложь лишена невинности хищника. По сравнению с животным человек оснастил поведение, имеющееся уже в животном мире, средствами своего интеллекта, когда из доисторического собирателя превратился в охотника, преследующего дичь с помощью всевозможных уловок — ям, приманок и тому подобного. Рафинированные обманные средства охоты затем были перенесены в сферу охоты на людей — в военную борьбу и ее продолжение в политической риторике, вторглись во взаимное приманивание и вечную войну полов. Охота как область хитрости и обмана есть поведение, характеризующее животный и человеческий мир, это область своего рода естественной лжи. Но человек отличается от животного среди прочего и тем, что понимает истину как таковую, что он открыт смыслу и способен разделять понятый смысл с другими людьми. Межчеловеческое сообщение — будь то в мимике, жесте или слове — есть нечто большее, чем сигнал, и существенно отличается от предупреждающего свиста серны или же призывного рева оленя. Так как человек знает об истине, об истине смыслового и о смысле истины, он знает и о мучительной потаенности сущего, может спрашивать и высказываться, знает о не-истинности как проходящей замкнутости вещей, о не-истинности как следствии притворства, способность к которому он постигает как власть. Именно потому, что человек определяется через свое отношение к истине, он обладает возможностью лжи. Это опасная, злая возможность — злая не потому, что непрестанно учиняет вред, отравляя ядом недоверия отношения между людьми, но потому, что делает само отношение человека к истине двусмысленным, неверным и ненадежным. Притворное знание хуже незнания, ложь хуже заблуждения. Легче примириться с тем, что — как существо конечное — мы можем познать лишь весьма ограниченный круг вещей, чем вынести ложь и обман со стороны других людей. Лицемерная неподлинность в нагруженных смыслом словах и поступках часто зовется

«игрой», а игра противопоставляется подлинному и правдивому, истинному. Конечно, это неправильное толкование зла и злоупотребление понятием игры. И все же между обманом и игрой есть связь. Сама игра — это не обман, но она пользуется иллюзионистскими эффектами, которыми обычно оперирует и обман, игра воспринимает элементы показного — не для того, чтобы выдать показное за реальность, а чтобы использовать его в качестве средства выражения. Маски в игре не должны вводить в заблуждение, они должны зачаровывать, это — реквизит практики волшебства. Игра разворачивается внутри условной «видимости», она ее не отрицает, но и не выдает за неподдельно реальное. Всякая игра связана с иллюзорной, воображаемой «видимостью», но не затем, чтобы обмануть, а с целью завоевать измерение магического. Когда в игровом мире представления «являются» внеигровые феномены бытия, когда в игре борются, трудятся, любят, а то и вовсе умирают, это не значит, что игра, с целью обмана, устроила неподлинный спектакль. Это как раз подлинный театр, подмостки зрелища, выводящего человеческую жизнь перед ней самой. Игра — исключительный способ для-себя-бытия. Это не для-себя-бытие, происходящее от рассудочной рефлексии, не сознательное обращение представляющей жизни на себя самое. Ведь игра есть действие, практика общения с воображаемым. В человеческой игре наше бытие действительно отражается в себе самом, мы показываем себе, чем и как мы являемся. Игровое для-себя-бытие человека прагматично. Оно существенно отличается от чисто интеллектуального для-себя-бытия, идущего от рефлексии. Игра принадлежит к элементарному, дорефлективному бытию. Однако она не «непосредственна». Она обладает структурой «опосредствования», она проста, пока остается игрой, двойственна — когда выступает как действие в реальном мире и одновременно — в мире игровом. Деятельный характер игрового действия, выделяющий игру в сравнении с рефлексией сознания, очевидно, не дан в игровом сообществе. Не есть ли это характерная черта «созерцания» в широком смысле слова? Как мы сказали, игровое сообщество включает в себя игроков и свидетелей игры, ограниченную сцену игрового мира и людей перед подмостками. Последние включены в игру постольку, поскольку они очарованы игрой. При этом они не «действуют» сами, они погружены в созерцание, которое их захватывает или забавляет. Но

«со-зерцатели» игрового представления «идентифицируют» себя с игроками имажинативным образом. На этой идентификации, наверное, и основывается в значительной степени зачаровывающая силы игры. В обесцвеченной и ослабленной форме этот момент «идентификации зрителей и игроков» сказывается и на всяких цирцеевских представлениях, на развлекательных играх, устраиваемых для масс большого города. Наверное, неправильно насмехаться над тем, что в современных футбольных состязаниях 22 человека бегают по полю, а сотни тысяч наблюдают за ними. Оставив в стороне значение подобных грандиозных представлений, определяемое социологически (например, как «содержание сознания» или «тема разговора» масс), укажем на то, что быть зрителем — это само по себе есть род сильной эмоциональной причастности, способ идентифицирующего соучастия в игре, поднимающий множество интересных проблем. Игровое сообщество зрелища объединено и собрано в общеколлективной иллюзии, которую могут сознавать и признавать «нереальной» и в то же время понимать как место явления «сверхреальной» сущности. Сцена представляет, подмостки ее — весь мир. Прежде всего это, наверное, «человеческий мир», совокупность человеческого бытия, а сверх того, вероятно, и совокупность всего бытия, к которому человек постоянно себя относит. Зрелище, по существу, есть пример (Bei-Spiel), образец, парадигматическое представление того, что мы есть и каковы мы. Этот имеющийся в человеческой игре образец заключается в осмысленном представлении бытия во всех его жизненных измерениях для него самого. Владея способностью играть, человек может созерцать себя, обретать образ собственной жизни во всей его высоте и глубине, задолго до того, как он начинает размышлять и понятийно постигать истину своего существования. Игровая рефлексия образна, игра выводит сущность в явление до всякого явного размышления. Человек как человек по своему бытию есть отношение. Он не сходен с вещью, которая сначала есть в самой себе и только потом относится к чему-либо. Категориальная модель «субстанции» не подходит к человеку. Человек существует как отношение, отношение к себе, вещам и миру, он существует в пространстве и относит себя к родине и чужбине, существует во времени и относит себя к собственному прошлому, обусловлен родом и полом и относит себя к собственному полу в стыде и институ-

циональных отношениях (брак, семья). Культ умерших, труд, господство, любовь — все это ключевые способы самоотнесения человека. Игра же есть отношение к относительному бытию человека. Все основные феномены бытия сплетены друг с другом, игра отражает в себе их все, в том числе и саму себя. Это и придает игре исключительный статус. С представляющей способностью игры связано и то, что она может иначе наполнять время, нежели остальные феномены человеческого существования. Предстояние смерти бросает тень на всякий человеческий поступок. Мера времени нам установлена, пусть даже мы и не знаем о ней. В свете последнего мгновения все часы, дни и годы как бы даны нам взаймы. В труде и борьбе человеческое время заполнено нужными, необходимыми делами: время всегда у нас отнимают. То же можно сказать и о любви, которая, наверное, есть самое трудное, менее всего осваиваемое занятие нашего бытия, постоянно терпящее крушение.

Лишь у игры есть «свободное время». Слишком часто проблему игры и свободного времени рассматривали поверхностно, брали преимущественно как проблему заполнения имеющегося в распоряжении свободного времени всевозможными играми, чтобы оно оказалось осмысленным и дарило бы счастье. Играем ли мы потому, что у нас есть свободное время, или же у нас есть свободное время как раз потому, что мы играем? Такая формулировка проблемы — не простое переверачивание. В том и другом случае слова «свободное время» имеют разный смысл. В первом случае свободное время идентично с жизненным временем, не заполненным и не заблокированным неотложными задачами. Время нужно нам, чтобы спать, есть, производить средства к жизни, поддерживать общественные установления исполнением самых различных служебных обязанностей. Свободное время — тот промежуток, который «остается» после того, как мы сделали все насущные для жизни дела. Треть 24-часового дня используется на сон, треть — на труд, треть на жизнь, ради которой трудятся, то есть на семью, исполнение гражданских обязанностей, развлечения и наслаждение жизнью, занятия любовью, отдых и т. д. Свободным временем человек обладает в той степени, в какой он освобожден от нужды естественных потребностей и давления общественных потребностей. Можно, например, по своему усмотрению и произвольно распоряжаться свободным

временем, можно, говоря вместе с ранним Марксом, «охотиться, рыбачить», быть «критическим критиком», человек извлекается из-под гнета необходимости и беспрепятственно передвигается в «царстве свободы». Свободное время — комплементарная оппозиция «рабочего времени» (или служебного). Когда рабочее время сокращается, свободное время расширяется. В прежние времена большинство людей должно было трудиться большую часть времени своего бодрствования, отдавая все силы для производства средств жизни для себя и привилегированного слоя господ, которые не «трудились», а, скорее, «правили», владели землей, оружием, военной мощью. Вместе с индустриализацией человеческая рабочая сила и прежде всего рабочее время высвобождаются за счет машин в никогда не предполагавшихся прежде масштабах: свободное время во всех индустриальных странах значительно возрастает. Возникли совершенно новые, насущные и требующие немедленного решения проблемы. Урбанизация сконцентрировала в разных местах земного шара огромные массы людей, чья занятость в свободное время не формируется «естественно» врожденными склонностями и интересами, но, скорее, ее необходимо организовывать, направлять, ею нужно руководить. В век техники и человеческое свободное время приобретает технократический оттенок. Было бы интеллигентской спесью романтики-анахронистического толка разделять людей на две категории: тех, которые сами могут распорядиться своим свободным временем, потому что ими движут собственные и самостоятельные интересы, и тех, которые растерянно и беспомощно стоят перед данным им свободным временем, не зная, что им предпринять, которые остаются «несовершеннолетними» в формировании собственной жизни, которые нуждаются в руководстве, в поводе и месте для развлечения. Значительный размах индустрии развлечений подверг наличную здесь потребность инфляции нормированию и нивелировке. Гигантский аппарат современного технического оснащения жизни не мог бы развиваться и функционировать, если бы речь шла только об удовлетворении элементарных естественных потребностей в пище, одежде, жилье. Человеку нужно не столько «необходимое», сколько как раз «избыточное». Индустриальная экспансия неизбежно должна была распространиться и на поведение человека в свободное время; и, как я полагаю, она все больше будет формировать содержание сознания людей.

«Идеологическая война», крупномасштабная обработка сознания делается в преуспевающей экономике условием «полной занятости». Другими словами, технизация не может ограничиться воздействием на «экономическое» и «военное» поведение людей, как его понимали до сих пор, она все больше будет вторгаться в резервацию индивидуального произвола, производя «промышленно изготовленные patterns of life». Этим процессом вряд ли будут затронуты только не-, полу- и едва образованные люди: так называемая элита также не избежит вовлечения в этот „trend“. В прежние времена люди, эпизодически сбрасывавшие с себя тяготы труда, не нуждались для своего услаждения ни в чем другом, кроме природы, ее мира и красоты. Однако эта мирная и прекрасная природа была все же «Аркадией человеческой души», как культ природы, исполненный пантеистического чувства и во многом обязанный антикизирующей учености, она возникла в эпоху Возрождения. В отношении к природе современного человека меньше этого возвышающего душу почтения, дивящегося вселенской гармонии, математической и органической красоте, толкующего природные законы как истечение сверхъестественной мудрости. Человек нашего времени относится к природе практически-технически, подходит к ней как завоеватель или по крайней мере как разведчик. Туризм, который стал возможным благодаря современным транспортным средствам и был ими вызван, во много раз превосходит по своим масштабам великое переселение народов. То, что преподносится человеческому любопытству из увиденного и услышанного благодаря кино, радио и телевидению,— вовсе не суррогат естественного опыта, не предложение консервированной духовной пищи, но совершенно новые и оригинальные источники переживания, которые нацелены на планетарную тотальность информации, подобно тому как экономика развивается с расчетом на мировой рынок. Следует оставить излюбленный «критиками культуры» плач по «утрате почвы». Техническая регламентация свободного времени — вовсе не зло априори, даже если учитывать и признавать, что часто она оборачивается уродством. Пока свободное время рассматривается как время, не занятое ни трудом, ни политическими делами и обязанностями, оно продолжает контрастировать с трудом и политической деятельностью. Чем в большей степени труд берут на себя машины, тем больше человек получает

времени для себя самого, однако оно оказывается «опустошенным», незаполненным временем, которое может быть употреблено для любых целей и занято всем, чем угодно. Пустое время легко обращается в пустыню скуки, которую приходится разгонять. Таким образом, когда у нас появляется свободное время просто потому, что мы не должны трудиться, после удовлетворения потребности в отдыхе оказывается, что этот промежуток времени совершенно стерилен и может быть произвольно заполнен каким угодно содержанием. Иначе обстоит дело, когда мы говорим, что у нас есть свободное время, поскольку и пока мы играем. Свобода времени теперь означает не «пустоту», а творческое исполнение жизни, а именно — осуществление воображаемого творчества, *смысловое представление* бытия, в известной мере освобождающее нас от свершившихся ситуаций нашей жизни. Такое освобождение, конечно, не реально и не истинно, мы не избегаем последствий своих поступков. Человеческая свобода не в силах перескочить свои последствия. Но у нас есть выбор, в сделанном выборе со-установлена цепочка следований. В игре у нас нет реальной возможности действительно возвратиться к состоянию перед выбором, но в воображаемом игровом мире мы можем все еще или снова быть тем, кем мы давно и безвозвратно перестали быть в реальном мире. Всякий акт свободного самоосуществления осуществляет горизонт заранее готовых возможностей. Играя, человек может отстранить от себя («как бы») все свое прошлое и вновь начать с точки отсчета. Прошлое, которым мы не располагаем, вновь оказывается в нашем распоряжении. Возможна аналогичная позиция по отношению к будущему: реальные шансы не взвешиваются, не питается никаких ограниченных надежд, в игре мы способны к самому свободному предвосхищению, для нас нет никаких препятствий, мы можем измыслить их прочь, убрать все оказывающее сопротивление, можем создать себе на арене игрового мира желанную декорацию. Задержанный временем человек теряет связь с течением времени, в которое он обычно неизменно вступает или в которое он вовлечен. Нельзя против этого возразить, что речь все же идет только об иллюзорном, утопическом «освобождении»: эта игровая свобода есть свобода для «не-реального» и в нереальном. В игровой «видимости» упраздняется историчность человека, игра уводит его из состояний, закрепленных необратимыми ре-

шениями, в простор вообще никогда не фиксированного бытия, где все возможно. В игре жизнь представляется нам «легкой», лишенной тягостей: с нас словно сваливается бремя обязанностей, знаний и забот, игра приобретает черты грезы, становится общением с «возможностями», которые скорее были изобретены, нежели обреты. Если свести воедино все указанные характеристики игры — магическое соиздание видимости игрового мира, замороженность игрового сообщества, идентификацию зрителей с игроками, самосозерцание человеческого бытия в игре как «зеркале жизни», до-рациональную осмысленность игры, ее символическую силу, парадигматическую функцию и освобождение времени ввиду обратимости всех решений в игре, игровое облегчение бытия и способность игры охватывать в себе все другие основные феномены человеческого существования, включая самое себя, то есть способность играть не только в труд, борьбу, любовь и смерть, но и в игру, — если мы сведем это воедино, то раскроется праздничный характер игры как общий ее строй. Человек играет тогда, когда он празднует бытие. «Праздник» прерывает череду отягченных заботами дней, он ограничен от серого однообразия будней, отделен и возвышен как нечто необычное, особенное, редкое. Но совершенно недостаточно определять праздник только через противопоставление его будням, ибо праздник имеет значение *и для* будней, которым необходимы возвеселение, радость и про-яснение. Праздник извлечен из потока будничных событий, чтобы служить им маяком, чтобы озарять их. Он обладает репрезентативной, замещающей функцией. В архаическом обществе яснее видна сущность праздника, нежели в нивелированной временной последовательности нашей действительности. Там, где верх берут часы, хронометры, точные механизмы для измерения времени, там человечеству остается все меньше времени для настоящего праздника. Там, где дни и годы все еще измеряются по ходу солнца и звезд, там празднуют солнцевороты, времена года, различные космические события, от которых зависит земная жизнь, там празднуют также урожай, который принесло обработанное поле, победу над врагом отчизны, брачные торжества и роды, даже смерть празднично справляется как поминовение предков. В праздничном хороводе переплетаются музыка и танец, в хороводе, который есть нечто большее, нежели непосредственное выражение радости. С музыкой и танцем

смыкается мимический жест — все это на праздничном игрище, где сообщество празднующих преобразуется в сообщество созерцающих, которые осмысленно созерцают отраженный образ бытия и приходят к предчувственному про-зрению того, что есть. Как коллективное действие игра, наверно, изначально существует в виде праздника.

На заре истории праздник украшался боевыми играми воинов, благодарением за урожай земледельцев, жертвой, приносимой мертвым, танцевальной игрой юношей и девушек и маскарадом, который ставил все бытие в зримое присутствие сценического представления. Украшение праздника, которое могло далеко превосходить будничную потребность в украшении, стало существенным импульсом для возникновения искусства. Конечно, есть много веских оснований выводить искусство и из мастерства ремесленного умения. Но праздник был могучим прорывом творческих игровых сил человеческого существа. Праздничная игра стала корнем и основанием человеческого искусства. Игра и искусство внутренне связаны. Конечно, не все игры — искусство, но искусство есть наиболее оригинальная форма игры, она есть высочайшая возможность посредством «видимости» явить сущность. Могут возразить: разве искусство не оканчивается на произведении искусства, на реальном образе, который лучится собственной непотаенной красотой? Нельзя этого отрицать, но способ бытия произведения искусства как такового все же остается проблемой. Что есть произведение искусства: неподдельно реальная вещь или же вокруг этой вещи всегда есть некая аура — как бы незримая сцена? Является ли микельанджеловский «Давид» мастерски высеченной мраморной глыбой на одной из площадей Флоренции или же он стоит в собственном «воображаемом» мире — спокоен, в сознании своей силы, праща закинута через плечо, холодный испытующий взгляд устремлен на превосходящего мощью врага? «Давид» — и то, и другое; искусно высеченная мраморная глыба, но и юноша, приготовившийся к борьбе не на жизнь, а на смерть. Произведения искусства озаряются собственным сиянием, они стоят словно в «просвете», к которому мы, созерцающие и рассматривающие, направляем свой взор и который «раскрывается» нам. Здесь мы не пытаемся дать философскую теорию произведению искусства. Речь идет исключительно о сжатом указании на соотношение

игры и искусства. Игра есть корень всякого человеческого искусства. Ребенку и художнику наиболее ясно открывается контур игры как творчески-созидательного общения с раскрывающимися возможностями. Праздник как собрание и представление всех бытийных отношений имеет также и еще одно важное значение. В архаическом обществе праздник понимался как волшебное заклятие сверх-человеческих сил, как призыв добрых демонов, изгнание злых кобольдов, как исключительно благоприятная возможность для эпифании богов. Праздничное пиршество превращается в культовое жертвенное пиршество, на котором смертные смешиваются с бессмертными, вкушают в хлебе земную плоть, в вине — земную кровь. Зрелище объединяет культовое сообщество в мироозначающей и мироистолковывающей игре, в замаскированных персонажах сцены игрового мира указывает воочию богов и полубогов, обычно ускользающих от человеческого глаза. Репрезентирующая функция игры исполняется тут двояко: фигура игрового мира замещает нечто, что обладает сверхреальностью сущности, а декорация замещает всю вселенную. По отношению к богам человек здесь выступает не так, как по отношению к себе или себе подобным: он относит себя, веруя, к существу, которому принадлежит управление миром. В человеческой игре, очевидно, легче символизировать человеческое, нежели то умо-зрительное существо, которое не трудится и не борется, не любит и не умирает, как мы. Бог всегда сведущ во всем, без усилий проникает он своим ясно-видящим взором от одного конца света до другого и силой своего помысла, по Анаксагору, сотрясает все. Есть ли подобное существо, мы не можем знать с уверенностью и подлинной надежностью. То, что в человеческой игре, с тех пор, вероятно, как человек играет, имеются роли и образы богов, еще не доказывает, что они есть на самом деле. В явление игрового мира игра может выводить не только то, что имеется вне игры в жизненных сферах труда, господства и т. д. Игра — не всегда и не исключительно осмысленное зеркало действительности. Не все, что может быть сыграно, обязано поэтому и существовать. Играя, игра может воспроизводить собственную силу вымысла и выводить в воображаемое присутствие творения грезы. Фантазия поэтов создала вымышленные существа различного рода, сирен и лемуров; химера существует в воображении. Человеческая игра,— нечто большее,

нежели «самоизмышление» различных химер, больше, нежели только представляемое поведение. В своем прагматическом и опредмечивающем видении сцен игрового мира игра открывает возможности, которые мы созерцаем именно в качестве являющей себя видимости. Боги приходят в человеческую игру и «пребывают» в ней, захватывая и завораживая нас. Культ, миф, религия, поскольку они *человеческого* происхождения, равно как и искусство, уходят своими корнями в бытийный феномен игры. Но кто сможет недвусмысленно утверждать, что религия и искусство лишь отражаются в игре или что они как раз произошли из игровой способности человеческого рода? Как бы то ни было, человеческую игру, это глубоко двусмысленное экзистенциальное состояние, кажется, озаряет милость небожителей и, уж конечно, — улыбки муз.

К трагической мудрости и за ее пределы

Слова устают и изнашиваются, как устают и изнашиваются люди. При случае может понадобиться замена. Но все же слово «мудрый», робко просачивающееся в официальный язык и даже в академические сферы на смену понятию «эксперт», — действительно ли вправе стать на его место? А между тем именно «мудрым подходом» — по крайней мере согласно характеристике авторитетных инстанций — была названа деятельность комиссии советников, которым во время забастовки шахтеров во Франции несколько лет назад поручили заняться глобальным исследованием проблемы заработной платы. В общем речь шла об определении того, на какое увеличение заработной платы надо пойти при сложившемся положении вещей с учетом как постоянного роста цен, так и императивной необходимости избегать всего, что грозило бы нарушить финансовое равновесие и открыть дорогу инфляции. Вопрос, конечно, важный и сложный, но в целом касающийся исключительно техники экономического дела. Если же обратиться к истории человеческой мысли, мы неизбежно должны будем констатировать, что Мудрость относится к вещам совсем другого порядка; больше того, что она *метатехнична*¹ постольку, поскольку часто вынуждает ставить под вопрос технические приемы и вообще технику как таковую. Простой факт, что человек может быть назначен для разрешения проблемы названного рода в силу своей признанной или предполагаемой компетентности, уже достаточно показывает, на мой взгляд, что

Marcel G. Pour une sagesse tragique et son au-delà.— In: Marcel G. Pour une sagesse tragique. P., 1968, p. 291–310.

разговор о «мудрости» в данном случае неуместен.

«Но, — спросит кто-нибудь, — не в том ли здесь причина, что слово «мудрец» выражает отжившее понятие, отсылающее нас к дотехническому веку? Не приходится ли обществу, применяющему новейший научный инструментарий, все больше наступать на ту область интимного внутреннего знания, сокровенного *Bei-sich-sein*², где слова «мудрость» и «мудрый», видимо, только и имеют право гражданства?»

В самом деле, можно всерьез опасаться, что независимости и суверенности, которые издавна, особенно стойками, приписывались внутреннему суду совести, пришел конец. Это верно прежде всего на уровне научного познания, но также — и здесь глубокий трагизм — в плане самой жизни. Уже больше пятнадцати лет назад в сообщении, адресованном Конгрессу борьбы за свободу культуры, проходившему в Берлине, я писал (и вряд ли надо напоминать, из какого трагического опыта выросли мои опасения): «Каждый из нас, если он не хочет лгать самому себе или грешить необоснованной самонадеянностью, должен признать существование вполне конкретных средств, которые завтра могут быть применены против него, чтобы лишить его той суверенности, или, скажем менее высокопарно, того владения собой, которое в другие эпохи совершенно естественным образом считалось бы нерушимым, неотчуждаемым правом. Не будем даже говорить вместе со стойками, что за человеком сохраняется спасительная возможность самоубийства: это уже не так, коль скоро он может быть поставлен в положение, когда уже не захочет убить себя, когда самоубийство покажется ему незаконной лазейкой, когда он сочтет себя обязанным мало что подвергнуться наказанию, но даже желать наказания, положенного за преступления, которые он, возможно, сам себе припишет, не совершая их».

Несомненно, эти зловещие возможности в определенной мере перекликаются с тем фактом, что подлинность внутреннего суда совести, особенно начиная с Ницше, была радикально поставлена под вопрос. Сегодня более чем сомнительной представляется способность человеческого существа, каким бы оно ни было, нащупать, выделить внутри себя какое-то осязаемое ядро, которое можно было бы назвать его сущностной самостью. И приходится признать, что такого рода отрицание самости служит как бы косвенным приглашением для всех вмеша-

тельств, для всех вторжений общества, сколь бы разными ни были принимаемые ими формы.

Здесь, кажется, надо предупредить одно — впрочем, явно несостоятельное — возражение. «Не настала ли пора, — могут спросить нас, — пойти на *рассредоточение* мудрости и признать, что в мире, как он развивается на наших глазах, само общество призвано приобрести свойства, которыми традиция наделила личность мудреца?»

Действительно, туманная идея подобного переворота давно уже витает в умах догматиков социалистической мысли, и началось это, наверное, еще с утопистов первой половины XIX века. По-моему, однако, надо без колебаний ответить им, что идея подобного переворота покоится на иллюзии, граничащей с бредом. В самом деле, на какие бы технические усовершенствования ни оказалось способным общество, оно не может стать подлинным субъектом, оно всегда будет лишь квазиличностью, псевдосубъектом. Поведение, на которое оно способно, рядом с жизнью или решениями мудреца в лучшем случае подобно электронному мозгу рядом с мыслящим существом.

Впрочем, не поступили ли мы неразумно, вроде бы слишком просто согласившись, словно с очевидностью, с тем, что мудрость в старом толковании моралистов ассоциировалась с ситуацией, совершенно чуждой теперешнему человеку? Может быть, распротиться приходится разве что только с чувством экзистенциальной обеспеченности, которое, надо признать, всегда грозит выродиться не только в самонадеянность, но и в самодовольство? Здесь, как, наверное, и во многих других отношениях, мы явно вступили в полосу незащищенности, и смертельная опасность, какой подвергает человеческий род ядерное оружие, — это в конечном счете лишь ее видимое выражение, символ. Безусловно, мудрость отставного чиновника или офицера, переводящего Горация для заполнения своего досуга, имеет для нас разве что такую же сентиментальную и вместе с тем ничтожную ценность, какую мы придаем вороху старых фотоснимков, обнаруженных на дне забытого ящика в загородном доме. Но я уверен, что надо решительно воспротивиться соблазну считать, будто мудрость сводится к такого рода жизненному режиму, к духовной диете людей, может быть, еще и живых физиологически, но давно распротившихся.

с задачами и опасностями жизни, а заодно и с соблазнами, которые она с собой несет.

Идею, очерченную мною здесь в ее негативном аспекте, я готов обобщить, сказав, что для сегодняшнего человека мудрость явно может быть только трагической.

Конечно, здесь мы встретим на своем пути Ницше, и, признаться, такая встреча нас не слишком ободрит, потому что, если в какой-то момент — что, наверное, нельзя отрицать — и существовала ницшевская мудрость, все-таки приходится спросить, так ли уж случайно она в конце концов вылилась в безумие. Впрочем, встреча с ним послужит хотя бы тому, что заставит нас тщательнее рассмотреть пределы, внутри которых мудрость, называющая себя трагической или желающая быть таковой, может оставаться мудростью. Приходится признать и то, что эти слова, «трагическая мудрость», обладают романтическим призвуком, который не преминет вызвать у некоторых людей беспокойство. И при всем том есть явные основания думать, что сегодняшний человек, претендующий хоть на какую-то глубину, никоим образом не может абстрагироваться если не от *Weltanschauung*'а³, то по крайней мере от романтических переживаний: он, мне кажется, должен будет признать, что эти переживания сопутствуют ему хотя бы на правах некоего соблазна. Добавим даже, что речь идет о соблазне, раз навсегда избавиться от которого для нас невозможно. И вообще, словосочетание «раз навсегда» приложимо, надо думать, только к области рационального, или техники, в которой оно материализуется, но не к жизни как таковой, всегда чреватой повторами, возвратами, ностальгическими зовами, доносящимися из прошлого и из мира детства. Опять же, следуя нашей линии размышления, придется, наверное, сказать, что именно этот постоянный соблазн, требующий от каждого настороженности, оказывается еще одним признаком нашей фундаментальной необеспеченности, которая неотступно присутствует в нашем сознании; ее присутствие как раз и придает единственно еще доступной или по крайней мере единственно значимой для нас мудрости подлинно трагический тон.

Но эти наблюдения, как бы они ни были верны, имеют пока еще слишком расплывчатый и неопределенный характер; по-настоящему интересными они способны стать лишь в случае, если помогут нам найти хотя бы зачаточный ответ на встающие сегодня перед нами жгучие вопросы.

В общем виде скажем, что последние относятся к определенной ситуации, ознаменованной прежде всего ускоряющимся, гиперболическим развитием техники и несомненными, возможно, смертельными опасностями, которым это развитие подвергает человеческий род.

Можно себе представить — тем более некоторые люди действительно пытаются осуществить нечто подобное, — что мудрость, по крайней мере искомая, состоит в том, чтобы, вдохновляясь примером более или менее правильно понятого Ганди, противопоставлять вторжению техники не просто словесный, но деятельный отказ. Следуя именно этому веянию, писатель Ланса дель Басто основал небольшую общину, вознамерившуюся довольствоваться по возможности собственными ресурсами, так что, например, подчеркнуто анахроническая одежда, которую носят ее члены, ткется вручную. Боюсь только, что здесь перед нами ложная мудрость, невольная карикатура на то, чем могла бы быть та подлинная мудрость, начала которой я пытаюсь здесь прояснить. Выше я говорил об опасности самодовольства; оно-то и есть тот риф, о который почти неизбежно разбивается община такого типа; она образцова лишь в собственных глазах. Со всех сторон она открыта для упреков в *эстетствующем фарисействе*. Можно даже сказать, пожалуй, что она сталкивается с такой дилеммой: или эта ее самодостаточность — ложь, поскольку община зависит в своей материальной жизни от бесконечно более крупной общности, построенной на противоположных началах, или же она действительно автономна, но какой ценой? В ущерб всему тому, что могло бы притоком извне обогатить и напитать ее существо. Приходится опасаться, не суждено ли ей в таком случае умереть от иссушающей анемии. Мне представляется ясным, что отказ от техники, от мира технических средств не идет дальше своеобразного инфантилизма, который ко всему прочему грешит еще и искусственностью. В лучшем случае общину наподобие упомянутой можно сопоставить с индейскими резервациями, ценой больших затрат сохраняемыми в разных глухих углах Соединенных Штатов. Все равно в них не увидишь ничего, кроме заботливо оборудованных филиалов какого-нибудь музея естественной истории. Их цель — хранить свидетельство о невозвратно утекшем прошлом, хотя начинатели вроде Лансы надеются, наверное, создать нечто вроде модели миниатюрных обществ будущего.

Возможна диаметрально противоположная установка, и планетарный оптимизм, о котором свидетельствуют писания отца Тейяра де Шардена, позволяет определить ее с достаточной определенностью. Речь идет прежде всего об энтузиастическом утверждении техники и, хочется даже сказать, о наделинии ее спасительным смыслом. Надо, впрочем, остерегаться одной возможной путаницы, которую сам отец Тейяр подчеркнуто и решительно осудил. «Веру в прогресс,— писал он,— сейчас больше всего подрыывает в глазах людей злосчастная тенденция, до сих пор проявляемая его сторонниками, превращать в уродливый миллениаризм все, что есть самого законного и самого благородного в нашем ныне проснувшемся ожидании ультрачеловеческого будущего. Период эйфории и изобилия, золотой век — вот и все, объясняют нам, что уготовала человеку Эволюция. Но перед лицом столь буржуазного идеала наше сердце по понятным причинам остается холодным»⁴. Все, что сводится просто к *благополучному существованию*, отец Тейяр противопоставляет то, что он называет жаждой *расширенного существования*, которое одно только способно спасти мыслящую землю от *taedium vitae*⁵. Прогресс, в котором отец Тейяр не сомневается, может осуществляться двумя путями. Один — мобилизация путем внешнего принуждения, искусственное давление, оказываемое более сильной группировкой людей на более слабых, — вдобавок к естественному гнету природных обстоятельств. Другой способ состоит в том, чтобы пробудить среди людей подспудную силу взаимной связи, единодушие, порождающее начало которого может заключаться по существу только в том всеобщем тяготении, чей источник — одна и та же Личность. И в докладе, прочитанном в Пекине 22 февраля 1941 г. и включенном в V том, посвященный «будущему человека», автор заявляет, что «чем больше пытается он, захваченный и восхищенный, измерить огромные сдвиги прошедшей Жизни, тем больше он убеждается, что это гигантское развитие, чей ход никто не в силах остановить, достигнет своей цели лишь через христианизацию»⁶.

Нет ничего более чуждого идеям отца Тейяра, чем технократический оптимизм, готовый приписать способность разрешения человеческой проблемы в целом самой по себе технике. Вдохновляющая отца Тейяра надежда коренится на деле в определенного рода мистике. Беда, к сожалению, в том, что последняя гораздо менее зарази-

тельна, чем легкомысленный оптимизм, над которым она недостижимо возвышается. Между прочим, именно поэтому можно наблюдать, как некоторые марксисты выражают симпатию к системе мысли, которая в действительности абсолютно несводима к их философии и которую они решительно и начисто обезглавливают при ее усвоении. Следует, правда, признать, что у самого отца Тейяра в очень ответственных контекстах намечается связь между этой мистикой в чистом виде и перспективами совершенно другого порядка, выступающими, однако, как бы в качестве ее простых экстраполяций. В приведенном выше тексте фраза о развитии, ход которого ничто не в силах остановить, либо остается чистой риторикой, либо постулирует какой-то фатализм прогресса — нечто вызывающее противоположное самим принципам христианства. Как раз из-за того, что единство тейяровской мысли так хрупко, она почти неизбежно обречена на расслоение, когда ее самые поверхностные и, надо сказать, вместе с тем самые соблазнительные элементы поддаются в конечном счете эксплуатации в политических целях людьми, неспособными приобщиться к пылкой вере, залегающей в сердце тейяровского творчества. Что до занимающей нас проблемы, то, мне кажется, мысль Тейяра, рассмотренная во всех ее измерениях и в отвлечении от таящихся в ней противоречий, движется уже за пределами того, что мы называем мудростью, в скрытой и неуловимой области, где наука и религия тяготеют к совпадению; но зато упрощенческие, схематические и даже карикатурные выражения, в которые она облекается у того или другого вольного мыслителя, ставят ее, наоборот, ниже мудрости в собственном смысле слова.

Наше затянувшееся à propos поможет в какой-то мере расчистить лежащий перед нами путь, поскольку соображения, вызываемые тейяровским творчеством, чье историческое значение для серьезного читателя неоспоримо, дают яснее разглядеть пределы, внутри которых мы должны держаться в нашем осторожном исследовании, начатом в попытке раскрыть, чем может быть мудрость сегодня.

Нашим целям отвечает тот принципиальный тезис, согласно которому чисто научный и технический прогресс не в силах сам по себе способствовать установлению между людьми согласия; без которого невозможно никакое счастье, заслуживающее такого названия. Это, конечно, не означает, что мы должны питать упрямую подозри-

тельность к науке и технике, но мы безусловно должны разоблачать заблуждение людей, ожидающих от науки и техники того, чего те никоим образом не могут дать, я имею здесь в виду — наделить нашу жизнь смыслом. Как раз этот смысл или, если хотите, эту ценность стремится открыть и сберечь мудрость — разумеется, оставаясь в пределах нашего мира, т. е. ниже гарантий, даруемых нам Откровением. Я даже оставляю пока без рассмотрения важный вопрос о том, в каких условиях мудрость как таковая может существовать рядом с экзистенцией, сосредоточенной на достоверностях Откровения, или внутри такой экзистенции. Очень возможно, что в подобном контексте собственно мудрость как таковая должна была бы подвергнуться подлинному преобразению. Но занимающая меня сегодня проблема касается тех, кого такие достоверности не захватили. Не будет ли предосудительным легкомыслием утверждать, что этим неверующим, которые в большинстве случаев даже и не противники веры или воинствующие атеисты, а скорее только скептики или не более чем колеблющиеся, суждено впасть в идолопоклонство, заразившее технократов? Зато несомненным мне кажется обратное — и здесь мы совпадаем с системой мысли, которую я попытался очертить, говоря о трагической мудрости: желанное духовное равновесие никоим образом не должно носить статического характера, наблюдаемого у вышеупомянутых отставников жизни; оно приходит как победа, всегда условная, не то что над самой по себе экзистенциальной необеспеченностью, но над ее, как иногда кажется, неизбежным следствием — тревогой.

Впрочем, не связана ли эта тревога просто с нашей смертностью и не возвращаемся ли мы тут, невзирая на все едва ли мнимые трансформации рамок, внутри которых движется человеческая жизнь, к проблеме, проработанной в раздумьях Платона или Спинозы с такой мощью и глубиной, что а priori трудно увидеть, как их еще можно было бы превзойти?

При более пристальном взгляде мы замечаем, однако, что видение вещей радикально изменилось, прежде всего под напором истории и исторического сознания, и что сегодня уже не представляется возможным ставить эту проблему, пользуясь языком, принятым, скажем, в «Федоне» или в «Этике»⁷. Каковы бы ни были возражения, напрашивающиеся по поводу хайдеггеровского понятия

zum Tode sein — я их однажды уже излагал, и они остаются для меня без ответа ⁸, — автор «Бытия и времени» прав, когда, пожалуй, настойчивее, чем любой мыслитель до него, подчеркивает имманентность смерти для жизни. То знание, что жизнь в силу тяготеющего над ней приговора несет в себе смерть как «темную половину», о которой говорит поэт «Морского кладбища» ⁹, уже не дает ни безоговорочно принять платоновскую идею приготовления к смерти, ни, с другой стороны, оттеснить эту последнюю по примеру Спинозы за пределы забот мудреца. И снова оказывается, что от трагического нам уйти не дано.

По отношению к этой-то обоюдоострой данности, имеющей своими неделимыми аспектами жизнь и смерть, Мудрец и должен занять позицию. Впрочем, я предпочел бы избегать этого последнего выражения, потому что пора, пожалуй, забросить традиционное представление о некоем привилегированном существе, якобы вступающем в необратимое обладание определенным качеством бытия. Так понятый мудрец грозит предстать перед нами сегодня как мирской — и, несомненно, смехотворный — вариант святого; но ведь даже и сама святость ни в коем случае нельзя представлять как обладание, она становится обладанием только по благодати, требующей незамедлительно-го отклика на нее, и искушение во всех его формах подстерегает нас как грозная возможность, уберечь от которой способно лишь неослабное напряжение воли. Мудрость со своей стороны тоже представляет собой не столько состояние, сколько цель, и опять же здесь придется вспомнить о нашем *опыте* фундаментальной необеспеченности человеческой экзистенции. Как раз тут небесполезно задуматься о таинственной связи между ростом этой фундаментальной необеспеченности и разработкой человеком технических средств для гарантирования себя от надвигающихся опасностей (в том, что касается его здоровья, благосостояния и т. д.). Речь идет о взаимосвязанных аспектах определенной ситуации, которую можно назвать исторической в широком смысле слова. Стремиться к мудрости — значит стремиться неким образом овладеть этой ситуацией; но, как мы уже знаем, само по себе обладание оказывается здесь подточено изнутри силами, словно сговорившимися не допустить даже возможности его!

Я здесь всего лишь резюмирую то, что мы по ходу

дела уже говорили, но наше резюме неизбежно проливает свет на недостаточность любой «позиции». Не сводится ли тогда мудрость просто к мерцанию какого-то пламени, обреченного, пожалуй, скоро угаснуть?

Встает вопрос, в каком же направлении нужно двигаться, чтобы преодолеть эту установку, не идущую, по видимому, дальше стремления выжить.

Особенная черта современной ситуации — явление, которое я часто называл практическим антропоцентризмом (он, между прочим, старательно избегает признавать себя в качестве такового ввиду досадных ассоциаций, вызываемых обычно словом «антропоцентризм»). Нижеследующие строки Максима Горького, случайно прочитанные мною на днях в предисловии к полному переводу его драматургии, с какой-то наивной дерзостью передают спокойную самонадеянность, лежащую в основе такой позиции. «Для меня нет другой идеи, кроме идеи человека: человек, и только человек, на мой взгляд, — творец всех вещей. Это он творит чудеса, а в будущем он овладеет всеми силами природы. Все, что есть прекраснейшего в нашем мире, сотворено трудом и разумной рукой человека... Я склоняюсь перед человеком, потому что не ощущаю и не вижу на земле ничего, кроме воплощения его разума, его воображения, его изобретательного духа»¹⁰.

Этому манифесту противопоставим «Золотые стихи» Жерара де Нерваля:

Ты думал, человек, что мыслишь только ты,
Свободомыслящий, в кипящем жизнью мире?
Над силой собственной ты властен в общем пире,
Но в помыслах твоих вселенной нет, увы.
Вглядишься в зверя: жив дух деятельный в нем;
В любом цветке — душа, открытая Природе;
Металл в себе любви влечение находит.
Все дышит. И твоим все правит естеством.
Знай: на тебя глядит незрячая стена.
Материя сама глагол в себе хранит...
Нечестью твоему не служит пусть она!
В смиренном существе нередко Бог сокрыт;
И, словно вешее под век покровом око,
Жив в камне чистый дух под коростой жестокой¹¹.

Как знать, не покажется ли тут кому-то неуместным вспоминать сначала звонкую декларацию романиста, а потом свидетельство орфического поэта. Но весь вопрос — причем необходимо признать, что в наши дни его обычно избегают, кроме разве что Хайдеггера с его последователями, — и сводится ведь к тому, может ли мудрость, коль

скоро она не тождественна собиранию утилитарных рецептов и, в конечном счете, технических приемов, корениться в другой почве, чем та, откуда берет свое начало и черпает себе питание поэзия?

Упомянутый выше наступательный антропоцентризм явно способен лишь поощрить забвение чувства меры и сразу же обнаруживает свою несовместимость с известными наставлениями моралистов. Здесь мы, однако, очевидным образом возвращаемся к вопросу, лежащему в основе всего нашего разыскания: действительно ли надо считать эти наставления устарелыми? Главное затруднение, с которым мы то и дело сталкиваемся, можно было бы сформулировать следующим образом: «Не есть ли то, что вы называете антропоцентризмом. — скажут мне, — просто тенденциозное и уничижительное наименование истины, которой подчинены все другие истины? Эта центральная (или первичная) истина охватывает, по сути дела, условия, вне которых само слово «истина» теряет всякое значение, — ведь разве эти условия не покоятся исключительно на разумном усилии человека?»

Кому-то, наверное, это покажется убедительным, но из столь общего напоминания о «центральной истине» нельзя извлечь ничего, напоминающего антропоцентризм. По-моему, в данном вопросе Хайдеггер безупречно прозорлив, хотя его язык, как у него часто бывает, способен скорее затемнить мысль, которую он хочет выразить (правда, тут мыслитель напомнил бы нам, что *утаить* и *скрыть* для него — нераздельные аспекты одного и того же акта). Пожалуй, не будет полной изменой существу его мысли высказать ее следующим образом. С одной стороны, если не человек, то по крайней мере самый факт «бытия человеком» выходит за пределы всех ограничений и определений, которыми обычно довольствовались классические философы после Аристотеля. Факт «бытия человеком», как он предстает прежде всего в неотделимом от человека языке, невозможно помыслить без обращенности к Бытию. Впрочем, я предпочел бы избежать здесь слова «Бытие», позволив себе немного отойти от мысли философа; но мне ведь важно вовсе не изложить ее, а показать, в каком смысле она могла бы уточнить и, главное, прояснить нашу проблему. В корне сомнительное, как мне кажется, различение между *бытием* и *сущим* я предлагаю заменить различением между Светом и тем, что он освещает. Само собой разумеется, что Светом здесь обозначается не физическое явление.

Когда мы — все равно, постепенно или внезапным образом — начинаем понимать то, что сначала казалось нам темным, в нашем сознании становится светло, и это так же верно в отношении физически слепого, как в отношении человека с острым зрением. С другой стороны, явно нет ни малейшего смысла говорить, что человек сам производит этот свет, как бы мы ни пытались переопределить здесь слово «производит». Мы можем, по крайней мере предварительно, оставить в стороне вопрос о том, существует ли у понимаемого подобным образом света какой-то источник и даже — существует ли точный смысл, в каком можно поставить подобный вопрос. Но, размышляя о своем положении как человека (т. е. мыслящего существа), я оказываюсь вынужден признать, что это положение нельзя определить без оглядки на умопостигаемый свет. Наше размышление, кроме того, показывает нам, что свет этот охватывает меня тем больше, чем решительнее я отвлекаюсь от самого себя, — и речь тут идет не только о моем индивидуальном Я, но, пожалуй, а самом факте быть Я вообще, поглощенность которым как раз и достигает кульминации в антропоцентрической гордыне. Достаточно очевидно настоящее безумие претензий на то, будто человек производит умопостигаемый свет в таком же смысле, в каком электростанция производит ток (впрочем, заметим походя, что даже в случае электростанции слово «производство» должно еще послужить предметом для анализа, в ходе которого рассеялся бы его кажущийся смысл). С такой точки зрения абсурдно воображать, будто непомерное развитие техники ведет к какому бы то ни было изменению фундаментальной ситуации человека по отношению к бытийному свету; причем эта ситуация навсегда останется крайне трудной для прояснения, поскольку всякое прояснение неизбежно имеет дело с тем, что может быть освещено, а бессмысленно говорить, будто освещен сам свет.

Однако, преодолевая таким путем антропоцентризм, приближаемся ли мы к нашей цели? Поначалу это кажется сомнительным. В самом деле, все до сих пор говорившееся касается истины, касается человека в присутствии истины, но очевидна ли связь между истиной и мудростью? ¹² Постулировать эту связь — не значит ли подразумевать интелектуализм, под которым еще неизвестно, можно ли подписаться, не пренебрегая многими существеннейшими аспектами человеческой реальности?

Мне кажется, что вещь, которую здесь прежде всего

следовало бы принять во внимание,— это определенная *истина жизни*. В самом деле, кто не согласен, что слова «истина жизни» в свою очередь должны иметь какое-то значение, тот, похоже, молчаливо отказывается придавать содержание слову «мудрость». Не приходим ли мы сейчас к тому, что имел в виду Зиммель, когда говорил: «Как на физиологическом уровне жизнь есть постоянное воспроизведение, и потому жить значит в то же время и больше, чем жить, так на духовном уровне она порождает нечто большее, чем жизнь: цель, в себе несущую ценность и смысл. Это свойство жизни подниматься к чему-то большему, чем она сама, не есть в ней нечто привходящее, это — ее подлинное существо, взятое в своей непосредственности»¹³.

Можно, наверное, не во всем принимать терминологию Зиммеля, особенно в том, что касается слова «цель». Но тем не менее он сказал главное: философия, размышляющая о жизни, всегда рискует упустить из вида, что суть всякой жизни — ее *кульминация* в чем-то таком, что в определенном смысле запредельно жизни; и тем самым слова «истина жизни» приобретают реальный смысл.

Все это, правда, пока еще тоже недостаточно определено и потому двусмысленно.

Пытаясь когда-то в совсем другом контексте прояснить отношение Жизни к Святому¹⁴ и напоминая, что это отношение очевидным образом отменяется при натуралистическом подходе, я, надеюсь, показал, что лишь постольку, поскольку жизнь выступает в своем кипении, в своей свежести и тем самым в своего рода символическом качестве (как намек на какую-то потаенную и как бы неприкосновенную изначальную цельность), мы оказываемся способны, словно в молниеносной вспышке, вернуть ей священную цельность. Но когда мы ставим акцент на том, что я назвал истиной Жизни, не приходим ли мы как раз к идее такой цельности? Замечу мимоходом, что хайдеггеровское *Neil*¹⁵ мне кажется хорошим соответствием тому, что я здесь называю цельностью. По-моему, мысль Зиммеля и мысль Хайдеггера могли бы здесь восполнить одна другую, хотя та трудная мысль, появления которой на свет хочу добиться я, не тождественна в точности ни той, ни другой. Жизнь — в том смысле, в каком каждый говорит о *своей* жизни,— никак нельзя считать совершенно и безоговорочно чуждой Свету, понимаемому как предельная онтологическая данность, которая в то же время яв-

ляется *дающей*, в силу чего она и предельна. Впрочем, здесь нас подводит язык, потому что Жизнь и Свет вообще нельзя рассматривать как разные данности, между которыми приходилось бы устанавливать какую-то связь. О рождении Жизнью Света можно говорить не в большей мере, чем об обратном соотношении. Все это — грубые и неприемлемые схематизации. Не лучше ли со всей возможной конкретностью вспомнить, каким образом озаряется жизнь для человека, много жившего и пытающегося извлечь порядок из всего, что в момент, когда переживалось, могло казаться чистой путаницей. Пример Гёте, естественно, приходит здесь на ум, или еще — «*ripeness is all*» Просперо¹⁶.

Так или иначе, мы не должны на этой стадии нашего рассуждения забывать то, что говорилось выше о радикальной необеспеченности, на которую обречена жизнь сегодняшнего человека. Теперь, похоже, проблема, вокруг которой мы все время ходили, достигает отчетливой формулировки: действительно ли экзистенциальная необеспеченность несовместима со зрелостью как необходимым условием всякой мудрости, достойной так называться? Ведь мудрыми все равно не *бывают*, или стремятся *стать*. Спросят, не возвращаемся ли мы здесь просто к тревоге, как она была определена нами в самом начале. Стоило ли труда пускаться во все это кругосветное плавание, чтобы кончить таким отрицательным результатом? В действительности, однако, из наших раздумий мы все-таки извлекли положительный вывод: лишь в порядке неоправданного смешения, сказали мы, человек дошел до того, что в своем *эго* и в развернутой им технической мощи увидел начало упорядочения мира; новый антропоцентризм еще меньше заслуживает оправдания, чем старый, который в конце концов опирался на изначальный теоцентризм. Без колебаний скажу, что с отречения от *эго* и начинается мудрость, как она должна определяться сегодня. Речь идет о смирении, основанном на разуме и как бы дополняющем собою то озарение, которым сопровождается всякий акт подлинного понимания. Это смирение связано также с чутким сознанием опасности, или искушения, — опасности самоутверждения, сосредоточенности на Я: «Я сумел...» С другой стороны, здесь защищается вовсе не какой-то максималистский тезис Симоны Вейль, согласно которому само по себе употребление слова Я неким образом греховно¹⁷, а гораздо более нюансированный взгляд, состоящий в том,

чтобы признать за Я место, подобающее ему в определенной совокупности потенций. Я беру здесь это слово в шеллинговском смысле¹⁸.

Необеспеченность (связанная с угрозой, о которой я говорил) явно утрачивает свою непреложность в той мере, в какой человек восстанавливает в живой истине отношение, которым он связан с изначальным Светом.

Но если мы поставим это соображение в центр нашей жизни, то не рискуем ли мы снова вернуться более или менее прямым путем к спинозизму, пускай терминологически видоизмененному, отделяваясь тем самым от трагического аспекта, о необходимости подчеркивать который в современном контексте я непрестанно говорил?

Тут я подступаю как раз к тому, что, по-моему, всего важнее, но что способно вызвать и самое резкое противодействие: дело в том, что это — один из пунктов, где я всего решительнее отхожу от хайдеггеровской мысли в том виде, в каком она обычно истолковывается. Мы возвращаемся здесь к критике, которой я счел необходимым подвергнуть понятие *Sein zum Tode* из-за крайнего умаления в нем кардинальной проблемы смерти другого человека, смерти любимого существа, — умаления, которое, на мой взгляд, серьезно сказывается на всем творчестве Хайдеггера и в конечном счете замыкает его в плену экзистенциального солипсизма (обрамленного в свою очередь чисто лирической онтокосмологией). В самом деле, куда девается здесь *agarē*¹⁹ и все относящееся к ней? Мы не разрешим эту трудность, даже если введем, как это делает Бинсвангер²⁰, дополнительную категорию любви. Дело ведь не в категориях, а в самой судьбе того тварного существа, каким является каждый из нас, и все категории, какими бы они ни были, просто служат ему и находятся в его распоряжении. Цель нашего разыскания — узнать, как то, что я назвал изначальным Светом, который никак нельзя понимать наподобие аристотелевского безличного *нуса*, относится к нашему трагическому миру, где каждый причастен бытию-против-смерти, не только в силу некоего *Drang'a*²¹, инстинкта самосохранения, но и — в более глубоком и интимном смысле — против смерти того, кого он любит и кто для него значит бесконечно больше, чем он сам, настолько, что он существует — не по своей природе, а по своему призванию²² — децентрированным или полицентрированным существованием.

Я по-прежнему думаю то, что писал непосредственно

после Освобождения в статье «Дерзание в метафизике» (впрочем, я просто продолжал там заметки, фигурирующие во второй части «Метафизического журнала»). По моей мысли, каждый из нас как бы призван — независимо от отношения к вере, о которой здесь вопрос не стоит, — прояснить очертания какого-то мира, не наложенного извне на наш мир и являющегося, наверное, этим же самым нашим миром, только взятым в такой многомерности, которую обычно мы даже отдаленно не улавливаем. Речь идет о мире не в узком смысле Umwelt'a или Umgebung'a (окружения), а о мире, как он задевает те глубины нашего существа, куда самый лучший психоаналитик лишь приоткрывает доступ.

В этой перспективе может проясниться, что истинная мудрость нашего века, века абсолютной необеспеченности, заключается в том, чтобы с необходимым благоразумием, но и не без трепетного восторга искателей пуститься по тропам, ведущим, не скажу за пределы времени, но за пределы *нашего* времени, — туда, где технократы и статистики, с одной стороны, инквизиторы и палачи, с другой, не только теряют почву под ногами, но исчезают, как туман на заре прекрасного дня.

Случай Макропулос: размышления о скуке бессмертия

Данная статья первоначально возникла как лекция из серии «О бессмертии души или духовного субъекта»¹. «Духовным субъектом» я здесь называю смертность души. Предшествующие лекторы, если они являлись философами, проявляли склонность обсуждать вопрос: бессмертны ли мы? Но это не мой предмет; я думаю, скорее хорошо, что мы не бессмертны. Я собираюсь показать, что бессмертие или пребывание вне смерти было бы бессмысленным, ведь смерть некоторым образом придает смысл жизни. Но это не значит, что не следует страшиться смерти (какой бы смысл ни вкладывать в подобное «не следует»). Действительно, можно разными способами показать, что смерть придает смысл жизни и что она в то же время вызывает страх. Некоторые экзистенциалисты, например, говорили, что смерть как раз и придает смысл жизни (если что-то вообще может придать ей смысл), поскольку смысл порождается страхом смерти; я не согласен с ними. Скорее я буду развивать следующую мысль: из того, что мы знаем о природе человеческого желания и счастья и о самой человеческой жизни, следует заключить, что и бессмертие (насколько оно вообще постижимо) несносно, и смерть (что столь же верно) имеются основания почитать злом. Вопрос о том, действительно ли смерть есть зло, весьма близок к вопросу, нужно ли ее страшиться; но все-таки это вопросы разные.

В названии моей статьи воспроизведено название пьесы

¹Williams Bernard. Problems of the Self. Cambridge University Press, 1973, p. 82—100.

Карела Чапека * (на основе которой Л. Яначек написал оперу), где говорится о женщине по имени Элин Макропулос, известной также под именами Эмилии Марти, Эллен Мак-Грегор и другими, всегда с инициалами «Э. М.». Отец Элины Макропулос, придворный лекарь императора XVI в. Рудольфа Второго, некогда испытал на дочери свой эликсир жизни. Во время действия пьесы Элине Макропулос 342 года **. Бесконечная жизнь привела ее в состояние скуки, холодного безразличия. Все безрадостно. «Что петь, что молчать... все равно», — говорит героиня пьесы Чапека. Она отказывается пить эликсир в очередной раз и умирает, а его рецепт умышленно уничтожает одна молодая женщина, несмотря на возражения людей постарше.

Состояние Э. М. дает основание считать, что смерть не обязательно является злом, и не только в том общепринятом смысле, что смерть иногда кладет конец великому страданию, но и в том более глубоком смысле, что слишком долгая жизнь не так уж и хороша. Ибо можно предположить, что бессмысленность бесконечной жизни — отнюдь не индивидуальная странность Э. М. Вот о чем я буду говорить. Но сначала сопоставим идею Э. М., что смерть не обязательно есть зло, с представлением некоторых философий и религий, что смерть вовсе не есть зло. Как известно, это представление подкрепляется двумя противоположными обоснованиями: одни говорят, что смерть не является злом, потому что она — не конец, другие же утверждают, что смерть не есть зло, потому что она конец. Между теми, кто, думая о смерти, находит утешение в надежде, что она — начало иной жизни, и теми, кто находит равное утешение в убеждении, что она — конец единственной жизни, существует, быть может, глубокое различие в темпераменте. Наличие таких двух темпераментов означает следующее: те, кто диагностирует веру в бессмертие и даже бросает ей упрек, усматривая причину подобной веры в желании обрести утешение, основываются в лучшем случае лишь на факте статистического порядка ***. Этот факт, возможно, достаточен для диагноза, но недостаточен для упрека.

* В русском переводе пьеса вышла под названием «Средство Макропулос». — *Прим. ред.*

** Неточность автора. К. Чапек указывает другой возраст своей героини — 337 лет. — *Прим. ред.*

*** Речь, очевидно, идет о том, что большинство верующих в бессмертие действительно «статистически» получает утешение. — *Прим. ред.*

Самым известным представителем тех, кто находит утешение во втором мнении, то есть в перспективе полного уничтожения после смерти, пожалуй, является Лукреций. Вслед за Эпикуром и, вероятно, преследуемый страхом смерти, почти осязаемым на некоторых страницах его сочинения («О природе вещей». — *Прим. ред.*), он принимается доказывать, что смерть не может быть злом. Лукреций выдвигает два основных аргумента, и оба они ведут к весьма существенному утверждению (кажется, именно это утверждение и является целью обоих), что по крайней мере для самого человека все равно, когда умирать, долгая жизнь не лучше короткой. То есть смерть не может быть злом не просто потому, что не существует такого человека, для которого умирание есть зло, но потому, что нет такого времени, в котором умирание является злом: раньше ли, позже ли — все равно.

В русле первого рассуждения ² страх смерти интерпретируется как путаница, основанная на представлении о нашем существовании после смерти, когда нам останется только сожалеть о потере *grætia vitæ* (вознаграждений жизни) и наслаждений жизни, печалиться при виде наших сожженных тел и пр. Предполагается, что страх смерти — это обязательно страх, вызванный какими-то переживаниями умершего человека. Но если смерть является полным уничтожением, то никаких переживаний нет. По выражению Эпикура, когда есть смерть, нас нет, а когда мы есть, ее нет ³. Таким образом, если смерть — это полное уничтожение, то человеку страшиться нечего. Второе рассуждение непосредственно связано с вопросом: важно ли, когда наступает смерть? и утверждает, что независимо от того, раньше или позже умрет человек, он будет мертв в течение того же самого времени и, таким образом, для него все равно, когда он умрет: раньше или позже. Из обоих рассуждений следует вывод, что «*nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum*» («смерть значит нам ничто и ничуть не имеет значения») ⁴.

Даже при беглом взгляде на оба рассуждения очевидно, что второе рассуждение противоречит первому. Ибо оно предполагает, что *будь* период смерти конечен, так что, умирая позже, мы умирали бы на меньшее время, то *был бы* смысл в желании умереть позже, а не раньше. Подобное предположение имеет смысл, лишь если зло смерти заключается в каких-то свойствах, связанных с состоянием смерти. А именно это и отрицается первым рассуждением.

Важнее, однако, другое: странная логика второго рассуждения может помочь нам выявить трудность, скрыто присутствующую в первом. Первое рассуждение, сводя возражение против умирания к путаному возражению против состояния смерти и разоблачая несостоятельность последнего в смысле смешения состояния смерти с состоянием жизни, усматривает подлинную истину жизни в том, что удовлетворение желаний и обладание *gratia vitae* суть благо. Нет разумных оснований не огорчаться потерей дома, детей, собственности, но неразумно думать о смерти — в соответствующем смысле — как о *потере* чего бы то ни было. Но возьмем две жизни — одну очень короткую и оборвавшуюся до того, как были получены «вознаграждения», и другую, вполне «вознагражденную» и своевременно отмеченную удовольствиями. Трудно понять, почему вторая жизнь, судя по данным критериям, не должна оцениваться выше, чем первая. Но если вторая жизнь оценивается выше первой, то ошибочно рассуждение, доказывающее равноценность короткой жизни и длинной. Такое рассуждение видит причину ошибочности суждений о смерти в ошибочности суждений о сознании, при этом предполагая, что здравый смысл достаточно основательно судит о ценности *gratia vitae* и о печали, вызванной (осознанной) потерей этих вознаграждений. Но если *gratia vitae* полагаются ценными (и пусть даже мы считаем, что необходимой предпосылкой данного полагания является осознание обладания такими вознаграждениями), то получение их, конечно, лучше, чем неполучение, более длительное обладание лучше короткого, и чем таких вознаграждений больше (при прочих равных), тем лучше. Но если это так, то, следовательно, нельзя утверждать, что более ранняя смерть есть то же самое, что смерть более поздняя, и что смерть не может быть злом, — и тогда мысль о предпочтительности более поздней смерти уже не будет зависеть от путаной мысли мертвого человека, сокрушающегося о своей потере. Она будет основываться на явно более здравом представлении: если *gratia vitae* и осознание их суть благо, то более долговременное осознание больших *вознаграждений* лучше, чем кратковременное осознание меньших *вознаграждений*.

Имеет ли смысл это представление? В его подтверждение, конечно, может быть выдвинуто соответствующее доказательство. Если я хочу чего-то, то (при прочих равных условиях) я предпочту скорее такое положение вещей, при

котором я получаю желаемое, такому их положению, при котором я его не получаю; и (опять же при прочих равных условиях) я планирую такое будущее, в котором скорее получу желаемое, чем не получу его. Но будущее, в котором я мертв, есть будущее, в котором я, несомненно, не получу желаемое. Можно сказать и по-другому: желать чего-то — значит иметь соответственно основание противиться тому, что препятствует обладанию желаемым, а смерть, конечно, есть препятствие для очень многих желаний⁵. Если это верно, то наличие желания чего бы то ни было уже дает человеку основание избегать смерти. Пусть даже я не преуспею в удовлетворении желания, мне о том не нужно знать, как не нужно знать и о том, какие возможности я упускаю. С точки зрения желания человека, есть смысл стремиться к такому положению вещей, при котором оно будет удовлетворено, и, следовательно, рассматривать смерть как нечто нежелательное, то есть как зло.

Верно, однако, то, что многое из того, что я желаю, я желаю лишь постольку, поскольку собираюсь жить, и некоторые люди, например некоторые пожилые люди, отчаянно хотят чего-то, хотя еще больше они хотят, чтобы и сами они, и их желания уже были мертвы. Можно предположить, что в действительности — не только в этих особых случаях — все желания обусловлены продолжением жизни; ситуация прекращения человеческого существования несопоставима с прочими ситуациями в отношении удовлетворения желаний — когда мы умираем, все споры теряют силу. Но предположение, что все желания обусловлены идеей продолжения жизни, по-видимому, ошибочно. Рассмотрим идею рационального и заблаговременного обдумывания самоубийства: такое самоубийство возможно, пусть даже многие самоубийства нерациональны, а в отношении многих других неясно, в какой степени они заблаговременно обдуманы. (В отношении самоубийств во имя сохранения чести неясность связана с неясностью понятия позора.) При таком обдумывании человек, вероятно, прикидывает, что ждет его впереди, и решает, хочет ли он пережить такое или не хочет. Если он решает, что согласен пережить предстоящее, следовательно, какое-то желание побуждает его к будущему, и по крайней мере это желание есть желание, не обусловленное перспективой жизни, так как оно само разрешает вопрос, продолжать ли человеку жить. Здесь дело идет о безусловном или *категорическом* желании, как я буду теперь его называть.

Человек, всерьез обдумывающий самоубийство и отвергающий его, имеет, возможно, именно одно такое желание. Но если человек пребывает в состоянии, когда вопрос о самоубийстве не возникает или возникает лишь как явная фантазия — если, например, человек счастлив, — у него имеется много категорических желаний, то есть желаний, не вытекающих из допущения будущего существования человека. Если бы они зависели от данного допущения, то были бы совершенно бессильны опровергнуть его сомнительность или ответить на соответствующий вопрос, когда тот будет поставлен; но ясно, что подобные желания в этих отношениях не бессильны, напротив, они есть то немногое, может быть, то единственное, что в этом смысле и имеет силу. Некоторые аскеты полагают, что для счастья требуется сократить свои желания до желаний, необходимых для существования, то есть до минимума желаний, обеспечивающего человеческое существование; иными словами, здесь требуется, чтобы все желания человека стали категорическими, а само существование человека — необходимым по отношению к ним.

Допуская, что человек может иметь такие категорические желания, мы неявным образом предполагаем что-то о природе желания. Например, предполагаем, что причина, побуждающая меня осуществлять то, что я хочу, есть не просто желание избежать неприятности, связанной с неполучением того, что я хочу. Так, во всяком случае, должно быть — иначе пришлось бы допустить, что любое желание есть желание избежать неисполнения этого желания, что абсурдно.

Что касается вопроса о содержании категорических желаний, то достаточно сказать о нем вкратце и в общих чертах. Если подойти к данному вопросу с точки зрения счастья, заметим в противовес аскету, что человеку нужно не только необходимое, но и что-то сверх того. Если же рассмотреть его с точки зрения минимума, каким должно быть категорическое желание? Может быть, это *просто* желание выжить? Пожалуй, нет. Я не отрицаю тем самым ни существования, ни ценности, ни необходимости подлинно инстинктивного тяготения к самосохранению: человечество, конечно, погибло бы, не будь у него инстинктивной тяги к сохранению жизни — эта тяга сильнее любых доводов сознания в пользу сохранения жизни. Но если вопрос ставится так, как он сформулирован, и на него нужно ответить обдуманно, то указание на минимальное

категорическое желание выжить не поможет: поскольку мы зашли так далеко, минимальное категорическое желание должно подкрепляться или дополняться каким-то иным желанием, пусть хоть желанием, чтобы и в будущем у меня возникали и удовлетворялись желания. Но действие категорического желания лучше всего постигается не с этой точки зрения, а с точки зрения минимума желания, в тех ситуациях, где подобный вопрос действительно возникает. Вопрос о минимально необходимых жизненных желаниях — разумеется, трансцендентальный в самом умеренном смысле слова, то есть в том смысле, что наилучший ответ на него мы имеем тогда, когда этого вопроса не задаем.

Ничто из сказанного выше (включая размышления об обдумывании самоубийства) не налагает на меня обязанности размышлять о мире, в котором я никогда не бываю. Говоря о «возможных мирах» (выражение, которое, надо признаться, способно ввести в заблуждение), кто-то может — в контексте наших рассуждений — иметь основание, со своей точки зрения, отдать предпочтение возможному миру, обеспечивающему более долгое существование, в сравнении с другим возможным миром, где жизнь короче, или, в случае самоубийцы, наоборот; но у него не может быть такого рода оснований, когда речь идет о мире, в котором он вообще не бывал. В таком случае мысли человека о полном «вы-бытии» из мира были бы мыслями совершенно иного рода — безличными размышлениями о значении его присутствия или отсутствия *для мира*; подобным образом он, в сущности, мог бы размышлять (или, вероятнее всего, не мог бы размышлять) о ком-то другом. Так, этот человек может эгоистически размышлять о том, что значила бы для него жизнь более долгая или более короткая, но он не может эгоистически думать о том, что значило бы для него вовсе никогда не жить. Отсюда мрачные слова Софокла: «Не родиться совсем — удел лучший»⁶. Но в возражение можно привести старую еврейскую поговорку: «Многие ли так счастливы? Едва ли один из десяти тысяч».

Интересное возражение против приведенного выше рассуждения Лукреция выдвинул Томас Нагель⁷, его аргументация отличается от моей. Согласно Нагелю, в рассуждении Лукреция ложно исходное допущение: несчастье человека имеет место лишь при условии, что он знает о нем, и несчастье состоит в чем-то неприятном

для человека. Нагель, возражая Лукрецию, приводит ряд правдоподобных примеров несчастья в обычном понимании этого слова, когда люди, с которыми случаются несчастья, остаются в отношении их в неведении (например, некоторые ситуации предательства). Отличие подхода Нагеля от моего заключается, разумеется, не в том, что Нагель допускает случаи несчастья, несводимые к неприятным переживаниям (или не связанные с таковыми). Такое допущение свойственно и моему подходу. В рамках нашего объяснения причина, согласно которой человек стремится избежать смерти, определяется имеющимися у него желаниями — категорическими желаниями; у человека, имеющего желания, есть основание видеть в смерти несчастье, которого надо бы избежать, а мы, встав на точку зрения этого человека, будем вправе оценить его действительную смерть как его несчастье. Однако Нагель, насколько я понимаю, не видит, что несчастье, происходящее с человеком со смертью, необходимо связано с вопросом о том, какие или какого рода желания он имел; так, в случае предательства несчастье человека заключается в том, что он оказывается преданным, пусть у него даже и мысли не было о возможности предательства. Если я верно излагаю позицию Нагеля, рассуждение последнего в данном отношении оказывается чуть дальше от утилитаризма, чем мое рассуждение⁸, и основывается на автономной ценности, такой, которую утилитаристски мыслящий человек может попросту отвергнуть. Что же касается моего рассуждения, то утилитаристу (как мне кажется) не так просто его отвергнуть, поскольку утилитарист должен (если он последователен), при прочих равных условиях, считать бесполезной, ненужной любую ситуацию, пытаться предотвратить которую у него есть основания, — ситуацию, не удовлетворяющую его желаниям. Таким образом, если у человека есть категорические желания, ему не нужна смерть, хотя ненужность эта, разумеется, несводима к неприятным переживаниям в момент смерти.

Конечно, в отношении каждого отдельного человека остается вопрос: имеются ли у него категорические желания? В русле настоящего рассуждения можно считать случайным тот факт, что большинство людей имеет основание (и совершенно разумное основание) видеть в смерти несчастье, хотя Лукреций утверждал, что ни у кого не может быть разумного основания рассматривать ее таким

образом. Возможны и другие варианты. Так, рассуждение Нагеля хотя и отличается от моей более утилитаристской аргументации, которую я применил против Лукреция, по-видимому, с ней совместимо, и есть все основания принять его соображения. Действительно, последующее более глубокое размышление об этом вопросе, вероятно, поможет соединить оба варианта рассуждения; трудно, скажем, поверить тому, что предполагаемый случайностью факт наличия у людей категорических желаний в действительности может быть так уж случаен. Последнее замечание касается этих двух рассуждений: оба они, как я уже говорил, не допускают рассмотрения миров, в которых никто не бывал; но в рассуждении утилитаристского типа появляется еще одна причина (помимо той, которая присутствует и в нагелевском рассуждении), делающая необходимым это ограничение. Причина, обнаруживаемая и в нагелевском рассуждении, состоит в следующем. Несчастье, которое мы имеем в виду, когда думаем о смерти X, — это несчастье самого X (а не государства или еще кого бы то ни было); и какого бы рода несчастье ни случилось в данном возможном мире, для X это не несчастье, если X никогда не бывает в этом мире. Общим для обоих рассуждений является требование: чтобы некое событие в данном мире было несчастьем для X, нужно, чтобы X был в этом мире. Но утилитаристская аргументация, далее, связывает несчастье с определенными свойствами X, а именно с его желаниями; а если X не существует в данном мире, то а fortiori (тем более) желаний в этом мире у него быть не может.

Но если смерть, при прочих равных условиях, есть несчастье и долгая жизнь лучше короткой и мы отвергаем аргумент Лукреция, согласно которому неважно, когда человек умирает, то получается, что смерть, при прочих равных условиях, всегда есть зло и всегда жить лучше, чем умирать. Нагель, кажется, не возражает против такого вывода, хотя и оговаривает его замечаниями о естественной продолжительности жизни и о том, что умереть в расцвете жизни хуже, чем в ее конце. Но из сказанного следуют более широкие выводы. Ибо если сказанное выше верно, то отсюда, видимо, следует не только то, что всегда лучше жить, чем умирать, но и то, что лучше жить всегда, то есть никогда не умирать. Если Лукреций ошибается, мы, кажется, призваны желать бессмертия.

Так оно и было бы, как я уже не раз оговаривался,

при прочих равных условиях. Никто, пожалуй, не будет отрицать тот факт, что, поскольку мы стареем и силы наши убывают, у нас, по тем или иным причинам, появляется все больше оснований представлять смерть как благо. Но это — обстоятельства случайного порядка. Быть может, нам удастся избежать старения; быть может, в один прекрасный день некоторые из нас обретут способность не стареть. Если это так, разве не следовало бы тогда считать, что — коль скоро более долгая жизнь *per se* (как таковая) лучше короткой — хорошо бы нам жить вечно (но «жить вечно» не обязательно с точки зрения других людей)? Пример Э. М., пусть и в форме художественного вымысла, свидетельствует, несомненно, против желательности такой перспективы; но, возможно, Э. М. была вынуждена жить под бременем социальных или психологических ограничений случайного порядка, которые могут быть устранены, так, чтобы прочие равные условия действительно имели место? Оспаривая эту перспективу, я хочу высказать мысль, что упомянутые случайности на самом деле не случайны; бесконечная жизнь была бы жизнью бессмысленной; у нас не может быть оснований вечно жить человеческой жизнью. Какие бы желанные или значительные свойства жизни ни брать, нет ни одного такого ее свойства, которое возрастало бы или присутствовало бы в более чистой форме в перспективе вечной жизни. В известной мере мы можем применить к жизни чудесное замечание Аристотеля о платоновской форме блага⁹: благо «не будет благом в большей степени... оттого, что оно вечное, раз уж долговечный белый предмет не белее недолговечного». Но только в известной мере, ибо отвергнув аргумент Лукреция, мы согласились с тем, что жизнь более долгая может дать нам больше благ, чем жизнь короткая.

Если представить себе вечную жизнь как жизнь телесно воплощенной личности в более или менее известном нам мире, каков он есть, возникнет вопрос, и вопрос отнюдь не тривиальный (как может показаться) — о возрасте вечно живущего. Э. М. 342 года, поскольку ей 42 года уже в течение 300 лет *. Выбор возраста (если здесь можно говорить о выборе) я лично в настоящее время готов одобрить: если мужчине суждено проводить вечность в каком-то возрасте, то 42 года — возраст, мне кажется,

* См. примечание к с. 421.

превосходный. И для женщины, по-видимому, он не так уж плох: по крайней мере Э. М. заботило не то обстоятельство, что она недостаточно молода в свои 42 года, то, что она слишком долго живет. Ее бедой была скука — скука оттого, что все, что могло произойти в жизни 42-летнего человеческого существа, все, что в этой жизни имеет смысл, с ней уже произошло. Вернее, все, что имеет смысл для женщины с определенным характером; что касается Э. М., то у нее есть определенный характер, и если бы, конечно, у нее не накапливались воспоминания о более ранних временах и, несомненно, опыт известных перемен стиля, связанных со стилем преходящих столетий, то она, кажется, всегда была одной и той же, равной себе личностью.

Если настаивать на данном утверждении, то возникают нелегкие вопросы. Как накопление воспоминаний соотносится с вечно неизменным характером этой женщины и с характером ее существования? Идет ли здесь речь о повторяющихся событиях в основном одного и того же вида? Тогда в свою очередь странно, что Э. М. допускает их повторение, приемля повторения одного и того же, одних и тех же ограничений; в действительности *приятие* есть то, что возникает позже, тогда как прежде, ранее на этом месте должно было быть и было нечто иное. В ее личных взаимоотношениях неизбежно воспроизводятся, должно быть, одни и те же схемы, или, может быть, опыт Э. М. характеризуется не повторением, а разнообразием? Тогда проблема сдвигается: как это разнообразие опыта соотносится с постоянством ее характера? каким образом этот характер остается неизменным, несмотря на бесконечное разнообразие опыта? Тогда опыт переживаемый Э. М., в действительности не должен оказывать на нее влияния; она, как это и происходит с Э. М., должна существовать в обособлении и отдалении от людей.

Э. М., разумеется, живет среди людей, удел которых отличен от ее удела, и данное обстоятельство предопределяет некоторые особенности жизни Э. М.: она, например, вынуждена прибегать к утаиванию в любых личных отношениях. Это по крайней мере та форма обособления, которая исчезла бы, будь ее удел всеобщим. Но разве можно предположить, что подобного рода утешение, обретенное каждым, победило бы скуку и внутреннюю смерть? Нет, такое предположение — пустая надежда: то был бы мир неисправимых ретроградов, которые ничему не нау-

чаются и ничего не умеют забыть, и неясно, к чему бы это могло привести.

Чем больше углубляешься в размышление о бесконечной жизни, выпавшей на долю Э. М., тем менее случайным представляется окончание, происшедшее с ней. О том, что происшедшее не случайность, свидетельствует тот факт, что размышления о бесконечной жизни могут совершаться и независимо от вопроса об определенном характере Э. М.; достаточно знать, что у нее вообще был какой-то определенный человеческий характер. Впрочем, может быть, это не совсем так. Есть одна разновидность характера, для которого беды бесконечной жизни оказались бы менее значительными, чем для Э. М. Речь идет о характере, похожем в своем изначальном виде на состояние Э. М. в конце жизни, — характере холодном, погруженном в себя, застылом. Перспектива бесконечной жизни покажется человеку, обладающему таким характером, вероятно, менее печальной, поскольку она привычна. Но в случае с ним вопрос перемещается в другую плоскость: ради чего вообще такой человек может желать жить? Ибо чем больше он изначалью похож на Э. М. в конце ее жизни, тем меньше в нем остается места для категорического желания жить далее и для сопротивления желанию умереть. В случае Э. М. ее скука и отдаление от жизни одновременно убивают желание и свидетельствуют о его смерти; тот, кто изначалью пребывает в таком состоянии и тем не менее живет, быть может, является человеком, которого ничто не побуждает жить. Но если даже что-то и побуждает его жить и мы видим человека, исполненного твердой решимости вечно поддерживать свое и без того холодное существование, эта перспектива не явится утешением для тех (мы надеемся, большей части человечества), кто хочет жить дольше потому, что хочет больше жить.

Бесконечная жизнь Э. М. в этом мире не обеспечивает исполнения «анти-Лукрециевой» надежды на бесконечное продолжение жизни, укорененной в категорическом желании, что не случайно; уж таковы категорические желания и понятия о характере, положенные в основу надежды. Это — очень важный момент, ибо здесь речь идет о самом прямом ответе на вопрос, ответе, который был бы адекватен, будь надежда сформулирована точно, как в нашем исходном пункте. Ответ удовлетворяет также одному из двух условий, которые должны быть удовлетворены любым адекватным исполнением моей «анти-Лукре-

циевой» надежды, а именно: должно быть ясно, что это я живу вечно. Другое важное условие состоит в том, что состояние, в котором я продолжаю жить, должно быть таким состоянием, которое для меня, устремленного в будущее, будет адекватно связано, в смысле жизненных перспектив, с теми моими целями, ради которых я и хочу вообще жить дальше. Это — неопределенная формула, по необходимости неопределенная, ибо ответ на вопрос, каким именно будет мое отношение, в определенной степени зависит от того, какого рода цели (как могут сказать) и перспективы собственного будущего у меня есть. Иными словами: поскольку к долгой жизни меня побуждают категорические желания, обещанное в будущем должно подавать какие-то надежды для подобных желаний. Предельным случаем здесь должна быть следующая ситуация: обещанная в будущем жизнь подает надежду на исполнение желания, упомянутого выше,— желания, чтобы и в будущем у меня возникали и удовлетворялись желания; но если это — единственное категорическое желание, побуждающее меня жить, то по крайней мере необходимо, чтобы имеющийся у меня образ будущих желаний был тождествен образам моих желаний, в смысле их соответствия моему характеру.

Этому второму условию случай выживания Э. М., если вдуматься, не удовлетворяет; но ясно по крайней мере, почему первоначально казалось, что данное условие будет удовлетворено: ведь случай Э. М. предполагает следование по путям, достаточно хорошо знакомым и обычным для нашей мысли. Если от случая Э. М. мы обратимся к более необычным видам выживания, сразу же остро встанут вопросы, связанные с двумя указанными условиями. Поскольку проблематика ситуации Э. М. заключается в неограниченной протяженности одной жизни, интересной ей альтернативой представляется выживание посредством неограниченного ряда многих жизней.

Большинство, а может быть, и все реально существующие версии этого рода верования, как тотчас же обнаруживается, не удовлетворяют первому условию: в них отсутствуют какие-либо соображения, позволяющие провести различие между возрождением и новым рождением. Но предположим, что эта проблема так или иначе снята; предположим далее, что удовлетворяется и некоторый минимум условий непрерывности телесного изменения, достаточный для идентификации личности. (Тот, кто ду-

мает, что достаточных условий здесь вообще не может быть, и требует, например, введения условий, связанных с памятью, может обнаружить, что на этом пути точно так же трудно найти случай выживания, одновременно и удовлетворяющий первому условию, и избегающий затруднений случая Э. М.) Вопрос заключается в следующем: могут ли указанные неограниченные ряды психологически не связанных жизней быть предметом надежды для того, кто не хочет умирать? Данный вопрос, на мой взгляд, отличается от вопроса о том, будет ли он этим человеком; потому я и выделил с самого начала два условия, подлежащие удовлетворению. Но вопрос остается открытым, и даже если предположить, что первое условие удовлетворено, остается в высшей степени неясным, может ли быть удовлетворено второе условие. Так будет, даже если согласиться с представлением, которое само по себе проблематично, что человек может страшиться будущего страдания кого-то другого, кто связан с ним самим, сегодняшним, лишь непрерывным рядом телесных превращений¹⁰.

Если в модели выживания задана несвязность психологий, на первый план выступают трудности, обусловленные вопросом о том, сколько человек может знать о последовательном ряде своих жизней. Может случиться так, что каждая жизнь покажется ему одной-единственной, и у него не будет никаких оснований полагать, что его ожидают последующие жизни и какие они будут. Если это так, то рассматриваемая модель выживания не приносит никакого утешения или надежды тому, кто хочет жить дальше. Интереснее, однако, рассмотреть отношение человека к некоторой будущей жизни, о которой он заранее получил какое-то представление.

Если мы допустим, что человек боится боли, ожидающей его в предстоящей жизни, мы даем ему по меньшей мере одно основание, которое может побудить его отказаться от той жизни и уничтожить себя (повторяющееся существование — даже при условии непрерывности телесных изменений — не делает человека неуничтожимым). Но физическая боль и связанные с ней непрерывные ощущения в максимальной степени независимы от желаний и характера человека, и чтобы отвергнуть указанную сторону последующей жизни, нужна минимальная степень отождествления с этой жизнью. Однако за пределами рассматриваемого момента неясно, каким образом человек

может устанавливать соотношение между своим будущим характером, будущими желаниями и своим настоящим характером, настоящими желаниями, чтобы почувствовать себя удовлетворенным или неудовлетворенным обещанным существованием. Он может рассматривать свою будущую жизнь с надеждой, но с равным успехом он должен иметь возможность думать о ней с тревогой и — как в упомянутом случае с физической болью — даже отказаться от нее. Если мы не можем придать смысл совершаемому им выбору, мы не можем придать смысл и его будущей жизни как адекватно связанной с его настоящей жизнью — так, чтобы будущая жизнь оказалась желанной с точки зрения его нежелания умирать. Но можем ли мы прояснить смысл этого выбора? Ибо если мы (или он) просто «стираем» настоящий характер и настоящие желания человека, не остается ничего, по чему он мог бы судить о характере и желаниях, по крайней мере ничего *для него*; тогда как если мы сохраняем их, мы — и он — применяем к будущей жизни нечто не соответствующее ей, поскольку (перефразируя слова Эпикура) когда мы есть, ее нет, а когда она есть, то нас нет. Можно представить, что человек обдумывает перспективы будущего и, если находит их подходящими для себя, соглашается жить дальше. Но такая картинка сбивает с толку. Ибо подходят ли перспективы будущего для него нынешнего, значения не имеет, и мысль о том, что это имеет значение, сопряжена с привнесением в данный случай не принадлежащих ему черт, как, допустим, привнесение в него того обстоятельства, что в будущей жизни человек будет помнить, что он желал в предыдущей. А если мы допускаем, что вопрос о соответствующих перспективах не имеет смысла, то теряет свою силу и мысль о том, что будущая жизнь может быть жизнью, желанной для человека *сейчас*.

Некоторые важные вопросы еще остаются невыясненными¹¹, но сказанного, по-видимому, достаточно, чтобы усомниться в предложенном как основании для желания жить. Хотя кое-кто склонен думать, что отсюда можно вывести многое, я должен признаться, что из всех альтернативных вариантов лишь один (если он имеет смысл) представляется мне привлекательным, без сомнения, потому, что только в нем жизнь, ведомая человеком в каждый данный момент, является действительно *жизнью*. Примечательно, что системы убеждений, фактически тяготеющие

к принятию такого рода многократного жизненного возвращения, всегда, почти без исключения, устремлены к конечному освобождению человека от подобного возвращения. Эти системы, кажется, интересуются не столько продолжением жизни, сколько заслуженным правом на некий высший род смерти.

Идея «периодичных» и несвязанных жизней по крайней мере более привлекательна, чем попытки соединить достоинства непрерывного и дискретного («периодичного») существования,— соединить в фантастическом смешении совершенно разных жизней, кумулируемых в памяти. Такие попытки можно назвать моделью *Тейрезия*. Здесь со всей очевидностью выясняется, что эта модель обладает свойствами фантазии, эмоционального стремления соединить несоединимое. Фантазия по необходимости игнорирует связь (и как причину, и как следствие) между альтернативными потоками переживаний, отдавая предпочтение какому-то одному типу переживаний, равно как и проблему характера. Тейрезий не может иметь характера — ни в плане непрерывности жизни, ни кумулятивно в ее конце (даже если бы был конец); в конечном счете он — не личность, а явление.

Обсуждая эти последние модели, мы несколько отклонились от прямого ответа на вопрос о надежде на бессмертие, который был предложен в примере с Э. М. Но, вероятно, следует отойти еще дальше. Ведь многие умы, надеявшиеся на бессмертие, имели в виду нечто иное, ибо не в этом мире они надеялись жить вечно. Другими словами: их надежда заключалась не столько в том, что они никогда не умрут, сколько в том, что они будут жить после смерти, хотя последнее в свою очередь может быть представлено как надежда, что они на самом деле не умрут, что их смерть не будет действительной смертью. Изменение формулировки, подчеркивающее несходство последующей жизни с настоящей, возможно, имеет целью устранить сомнения, вытекающие из холодной скуки Э. М.

Но фактически эта надежда может моделироваться лишь по более знакомому нам образу неустанной, незамирающей, неутихающей деятельности или удовлетворенности; и проблема Э. М. по самому ее существу остается так или иначе неразрешенной. В общем виде вопрос следует поставить так: какого рода деятельность (воображаемая) в вечной жизни избавит нас от той главной опасности, что погубила Э. М.,— от скуки? Шутка Дон

Жуана в преисподней, что райские перспективы скучны и мелодию дьявола лучше (пусть даже этот образ — фантазия пресытившегося жизнью человека), указывает, во всяком случае, на действительную и (я думаю) серьезную общую трудность — трудность, связанную с созданием модели бесконечного и предположительно удовлетворенного состояния или деятельности, не надоедающих человеческому существу с самосознанием и характером, интересами, вкусами и страстями, приобретенными в течение уже законченной жизни. Дело не в том, что для такого человека скука будет надоедливым следствием предположительных будущих состояний (или деятельности) и что такие состояния в силу указанного неприятного свойства просто нежелательны по утилитаристским или гедонистическим соображениям. Если бы этим все и ограничивалось, мы, без сомнения, могли бы мысленно отбросить данное свойство, равно как и другие неприятные свойства человеческой жизни в ее настоящем несовершенстве. Проблема в другом: скука, как иногда и в более обычных обстоятельствах, будет не просто надоедливым следствием, но почти физически ощутимой реакцией на ущербность отношения человека к окружающему. Для вечности приемлемо лишь что-то такое, от чего скука станет *немыслимой*. Однако что бы это могло быть? Нечто всецело захватывающее человека в каждый данный момент? Но поскольку у человека есть и сохраняется характер, нет основания предполагать, что нечто подобное возможно. Если же, отказавшись от представления о все-захватывающей деятельности, постараться просто «забыть» о реакции скуки, то оказывается, что мы уже думаем не об усовершенствовании обстоятельств, но об уевершенствовании нашего осознания их. Как скука может быть признаком невнимательности, непонимания или недооценки, точно так же и отсутствие скуки может быть признаком недостатка внимания или мысли. Можно представить бессмертного человека, удовлетворенного в каждый данный момент, лишив его того сознания, что приносило ему неудовлетворенность, напоминая о других временах, других интересах, других возможностях. Вероятно, именно это мы и сделали (более привлекательным образом), когда представили человека всецело поглощенным чем-то в каждый данный момент; но к подобному случаю мы еще вернемся.

Конечно, в реальной жизни встречается такая вещь,

как оправданная и необходимая скука. Так, — возьмем пример не совсем типичный — тот, кто был предан (или считал себя преданным) политическому радикализму, в конце концов может признаться себе в том, что значительная часть его риторики была мучительно скучна. Он может решить, что его ощущение непорядочно, что он неверно реагирует, что его реакция свидетельствует о его недостойности, греховных остатках интеллектуального превосходства. Тем не менее у него может быть ощущение, что мир, где никому не скучно от такой риторики, не обязательно будет лучше нашего и что скука является вполне достойной реакцией на эту риторику, хотя сама риторика, может быть, и необходима. Военнослужащего может свести судорога от слишком долгого стояния на посту, но несение караульной службы все-таки необходимо. Однако от угрозы монотонности в вечной жизни нельзя так просто избавиться: вечную скуку нельзя рассматривать как неизбежную боль от бесконечного стояния на посту. (Вот одна из причин, почему я сказал, что скука в вечности была бы всецело *немыслимой*.) Ибо тогда неизбежно возник бы вопрос: в каком военном походе этот человек участвует, зачем нужно нескончаемое стояние на часах?

Некоторые философы изображают вечное существование как существование, как бы отданное напряженному научному поиску. Очевидно — для них по крайней мере, — что такое его понимание должно разрешить проблему. Указанная деятельность поглощает человека, оправдывает самое себя, открывает, как может показаться, бесконечные новые перспективы, и, поглощая, она заставляет человека раствориться в ней. Последняя черта, возможно, и делает скуку *немыслимой*, давая человеку что-то, что (как я говорил выше) в каждый момент всецело его поглощает. Но если человек полностью и навечно увлечен такой деятельностью и растворился в ней, то (как предполагают эти слова) мы возвращаемся к проблеме удовлетворения условий: каким я должен быть, чтобы жить вечно? И какой должна быть вечная жизнь, чтобы ее перспектива представляла некоторый интерес? Оставим в стороне вопрос о тех, чьи особенности и наиболее глубокие личные интересы имеют весьма отдаленное отношение к таким целям, и соответственно о тех, для кого бессмертие, обещанное в форме интеллектуальной деятельности, выступает как обременительные требования некоей

теории «реального Я», которое должно проявиться в момент смерти. Более интересно содержание и значение подобного обещания для человека, который в своей настоящей жизни склонен к таким видам деятельности. Видя, каков этот человек сейчас, кажется совершенно неразумным предполагать, что интеллектуальные виды деятельности могут принести ему удовлетворение или освобождение, если фактически это все, что он может делать или воображает, что делает. Если бы они приносили истинное удовлетворение, а не были всего лишь (как это вполне может быть) подобны принудительным развлечениям, то основание и форма удовлетворения, которое дают человеку интеллектуальные искания, были бы связаны с ним самим, а не просто с этими исканиями. *Платоновская интроспекция*, видящая удовлетворение от изучения того, что вневременно и безразлично, в том, что человек сам становится вневременным и безличным, может быть абсолютной иллюзией и, конечно, таковой и является.

Мы лучше поймем эту иллюзию, обратившись к размышлению Спинозы, согласно которому интеллектуальная деятельность — самое активное и свободное состояние, доступное человеку, и поднимаясь до такой деятельности, человек в некотором смысле становится самой совершенной индивидуальностью, в самой полной мере становится самим собой. Данный вывод с явной симпатией был изложен Стюартом Хэмпшайром, который находит сходные в этом отношении теории у Спинозы и Фрейда¹². В частности, он пишет: «Единственным средством [человека] для достижения этой индивидуальной определенности, этой свободы по отношению к общему порядку природы является способность разума свободно мысленно следовать интеллектуальному порядку». Противоположностью такой свободной интеллектуальной деятельности выступает «общее состояние людей, при котором их поведение и суждения о ценностях, их желания и антипатии в каждом индивиде определяются бессознательными воспоминаниями», — процесс, который сам Хэмпшайр в другом месте связывает с тем, что будучи личностями, мы вообще имеем характер¹³.

Хэмпшайр утверждает, что в чисто интеллектуальной деятельности разум наиболее свободен, поскольку менее всего зависит от причин, внешних его внутренним состояниям. Я думаю, он имеет в виду следующее: в рациональной деятельности предшествующая мысль в макси-

мальной степени объясняет последующую, потому что рациональное отношение между их содержаниями таково, что принятие первой объясняет появление второй. Но даже максимальная объясняющая сила (с этой точки зрения) первой мысли не расширяется до полного объяснения; ибо еще требуется объяснить, почему данный мыслитель в данном случае вообще сохранял рациональное мышление. Таким образом, я не уверен, что спинозовское рассуждение, которое развивает Хэмпшайр, удовлетворительно понимает *активность* разума. Оно упускает (как показывает это последнее замечание) движущую силу, которая должна поддерживать человека даже в самом строгом рациональном мышлении. Еще больше отдалено это рассуждение от понятия творчества, так как даже в теоретическом контексте и, конечно, в контексте искусства оно определено включает в себя порождение идей, полностью не предсказуемых с точки зрения содержания существующих идей. Но даже если бы можно было придать смысл «активности», это дало бы очень мало для понятия *свободы*, несмотря на героическую защиту Спинозой данного понятия. Или, иными словами, даже если бы это давало что-то для свободы интеллекта, то не давало бы ничего для свободы личности. Ибо если свобода изначально понимается как отсутствие «внешней» детерминации и, в частности, с этой точки зрения понимается как несомненная *ценность*, моя свобода, естественно, заключается не в свободе от моего прошлого, моего характера и моих желаний. Предположить, что они в соответствующем смысле являются «внешними» детерминациями, — значит просто уклониться от насущного вопроса о пределах личности, а не вывести из посылок, приемлемых для всякого человека с ясным умом, который хочет свободы, утверждение, что границы личности должны очерчиваться интеллектом. Напротив, желание свободы может и должно быть понято как желание достичь свободы, упражняя и развивая характер, а не как желание освободиться от него. Но если Хэмпшайр и другие исследователи правы, утверждая, что индивидуальный характер возникает и черпает свою энергию из бессознательных воспоминаний и смутных желаний, то индивид должен понять их как нечто, принадлежащее его личности и участвующее в формировании его стремления к жизни и деятельности.

Вместе с утратой индивидуального характера, согласно

концепции Спинозы и вопреки утверждению Хэмпшайра, происходит утрата самой индивидуальности и, разумеется, того, что может осуществить вечная интеллектуальная деятельность, таким образом истолкованная, — рациональный объект интереса того, кто озабочен индивидуальным бессмертием. Точно так же как желающим всецело раствориться в этом движении остается надеяться лишь на то, что оно будет продолжаться, так и последовательному спинозисту — по крайней мере при данном толковании спинозизма — остается лишь надежда на то, что эта интеллектуальная деятельность будет продолжаться; а нечто подобное может быть осуществлено как при допущении аристотелевского перводвигателя, так и при любом допущении Спинозы или любого другого индивида.

Отступая теперь от крайностей спинозистской абстракции, я вернусь к вопросу, с которого мы начинали, — к абсолютному желанию продолжать жить, и упомяну Унамуно, который писал об этом. Его работа «Трагический смысл жизни»¹⁴ дает, быть может, предельное выражение самой глубокой формы желания быть бессмертным, желания не умирать: «Я не хочу умирать — нет, я не хочу ни умирать, ни хотеть смерти; я хочу жить во веки веков. Я хочу, чтобы это «Я» жило — это бедное «Я», которым я являюсь и ощущаю себя здесь и теперь, и потому меня терзает проблема продолжительности существования моей души, моей собственной души»¹⁵.

Унамуно часто ссылается на Спинозу, но дух его высказывания очень далек от духа «печального еврея из Амстердама». Более того, упорно настаивая на том, что он отчаянно хочет, чтобы жизнь, жизнь его героя не кончалась, Унамуно показывает себя равно далеким как от манихейства, так и от утилитаризма; и это правильно, ибо второе всего лишь колченогий потомок первого. Та традиция — манихейская, орфическая, платоническая, августиновская, — которая противопоставляет дух и тело в том смысле, что духовное стремится к вечности, истине и спасению, тогда как тело создано для удовольствий, брэнно и в конечном счете обречено на разложение, — эта традиция еще представлена процентов на пятьдесят в светской форме — утилитаризмом; это напоминает пару башмаков, у которой один неплохо сохранился, а второй совсем обветшал. Тело — вот все, что у нас есть, или все, что мы есть; отсюда для утилитаризма *следует*, что единст-

венное, к чему сводятся все наши заботы, — это надежное устройство счастья. Разумеется, бессмертие здесь исключается, и потому жизнь должна продолжаться столько, сколько — как мы сочтем — нам будет приятно существовать или, иной раз может случиться, как это определяют другие.

Точка зрения Унамуно противоположна данной, и, как бы она ни была ошибочна, она несет ту верную мысль, что смысл жизни не состоит ни в умении получать телесные удовольствия, ни в абстрактном бессмертии без тела. С одной стороны, Унамуно было недосуг вдаваться в манихейские тонкости, его восхищала довольно грубая католическая вера, которая могла выразить надежду на будущую жизнь в словах, обнаруженных им на надгробном камне в Бильбао:

Несмотря на то что мы превращаемся в прах,
К Тебе, Господь, наша надежда,
Что мы опять вернемся к жизни,
Облеченные плотью¹⁶.

С другой стороны, его желание оставаться живым расширяется почти непостижимо, превосходя любое желание продолжать приятный опыт: «Что касается меня, могу сказать, что юношей и даже ребенком я оставался равнодушным, когда меня запугивали картинами преисподней, ибо даже тогда ничто не казалось мне настолько ужасным, как само ничто»¹⁷.

Большинство моих прежних возражений против Лукреция недостаточно, чтобы объяснить мне это предпочтение. Страх перед полным небытием, конечно, часть того, что Лукреций правильно, хотя и слишком легко, надеялся изгнать; а *простое* желание остаться живым, которое здесь растянуто до предела, недостаточно (как я говорил выше), чтобы ответить на вопрос, поскольку он уже возник и требует рационального ответа. Однако утверждение Унамуно о существовании даже в беспредельном страдании¹⁸ обнаруживает то, что скрыто содержится в утверждении против Лукреция. Нежелание умирать вызывает не обязательно перспектива приятного будущего, а существование категорического желания; категорическое желание ведет и через все существование, и через перспективу недобрых времен.

Допустим, что категорическое желание поддерживает желание жить. До тех пор пока оно остается таковым, я не хочу умирать. Однако я также знаю, — если то,

что сказано выше, верно, — что в вечной жизни невозможно жить. Частично потому, как показал нам случай Э. М., что в вечной жизни не будет категорического желания: в случаях, подобных случаю Э. М., то есть когда «Я» осознается как «Я», этого «Я» в конце концов накопилось бы слишком много. Разумеется, бывают достаточные основания умереть прежде, чем это случается. Но в равной степени до этого момента есть основание не умирать. Неизбежно то, что смерть наступает либо слишком рано, либо слишком поздно. Э. М. напоминает нам, что она может быть слишком поздней, а многие вопреки Лукрецию не нуждаются ни в каком напоминании, что смерть может быть слишком ранней. Если сказанное выше — дилемма, то она может быть решена — как это все еще случается, если человеку исключительно повезет, — и решена не за счет того, что человек что-то сделает, а просто за счет того, что он умрет незадолго до мгновения, когда его охватит ужас от того, что он не умирает. Технический прогресс может — и не в одном направлении — сделать такие удачи куда более редкими. Но пока дела обстоят таким образом, в отличие от Э. М., *felix opportunitate mortis* («счастлив возможности умереть») в нашем случае, мне кажется уместным перевести это не совсем точно: мы все еще имеем эту счастливую возможность — умереть.

Ситуация человека — ключ к гуманистическому психоанализу

а) СИТУАЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

По своей телесной организации и физиологическим функциям человек принадлежит к животному миру. Жизнь животных определяется инстинктами, некоторыми моделями поведения, детерминированными в свою очередь наследственными неврологическими структурами. Чем выше организовано животное, тем более гибки его поведенческие модели и тем более не завершена к моменту рождения структура его приспособленности к окружающей среде. У высших приматов можно наблюдать даже определенный уровень интеллекта — использование мышления для достижения желаемых целей. Таким образом, животное способно выйти за пределы своих инстинктов, предписанных поведенческими моделями. Но каким бы впечатляющим ни было развитие животного мира, основные элементы его существования остаются все те же.

Животное «проживает» свою жизнь благодаря биологическим законам природы. Оно — часть природы и никогда не трансцендирует ее. У животного нет совести морального порядка, нет осознания самого себя и своего существования. У него нет разума, если понимать под разумом способность проникать сквозь данную нам в ощущениях поверхность явлений и постигать за ней суть. Поэтому животное не обладает и понятием истины, хотя оно может иметь представление о том, что ему полезно.

Существование животного характеризуется гармонией между ним и природой. Это, естественно, не исключает

Fromm Erich. Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung. Ullstein Materialien. Frankfurt/M.—Berlin—Wien. Ullstein, 1981, S. 29—70.

того, что природные условия могут угрожать животному и принуждать его ожесточенно бороться за свое выживание. Здесь имеется в виду другое: животное от природы наделено способностями, помогающими ему выжить в условиях, которым оно противопоставлено, точно так же как семя растения «оснащено» природой для того, чтобы выжить, приспособливаясь к условиям почвы, климата и т. д. в ходе эволюции.

В определенной точке эволюции живых существ произошел единственный в своем роде поворот, который сравним только с появлением материи, зарождением жизни или появлением животных. Новый результат возник тогда, когда в ходе эволюционного процесса поступки в значительной степени перестали определяться инстинктами. Приспособление к природе утратило характер принуждения, действие больше не фиксировалось наследственными механизмами. В момент, когда животное трансцендировало природу, когда оно вышло за пределы предначертанной ему чисто пассивной роли тварного существа, оно стало (с биологической точки зрения) самым беспомощным из всех животных — *родился человек*. В данной точке эволюции животное благодаря своему вертикальному положению эмансипировалось от природы, его мозг значительно увеличился в объеме по сравнению с другими самыми высокоорганизованными видами. Рождение человека могло длиться сотни тысяч лет, однако в конечном результате оно привело к возникновению нового вида, который трансцендировал природу. Тем самым *жизнь стала осознавать саму себя*.

Осознание самого себя, разум и сила воображения разрушили «гармонию», характеризующую существование животного. С их появлением человек становится аномалией, причудой универсума. Он — часть природы, он подчинен ее физическим законам, которые не может изменить, и тем не менее он трансцендирует остальную природу. Он стоит вне природы и тем не менее является ее частью. Он безроден и тем не менее крепко связан с родом, общим для него и всех других тварей. Он заброшен в мир в случайной точке и в случайное время и так же случайно должен его снова покинуть. Но поскольку человек осознает себя, он понимает свое бессилие и границы своего существования. Он предвидит собственный конец — смерть. Человек никогда не свободен от дихотомии своего существования: он уже не может осво-

бодиться от своего духа, даже если бы он этого хотел, и не может освободиться от своего тела, пока он живет, а его тело будит в нем желание жить.

Разум, благословение человека, одновременно является и его проклятием. Разум принуждает его постоянно заниматься поисками разрешения неразрешимой дихотомии. Жизнь человека отличается в этом плане от жизни всех остальных организмов: он находится в состоянии постоянной и неизбежной неуравновешенности. Жизнь не может быть «прожита» путем простого повторения модели своего вида. Человек должен жить сам. Человек — единственное живое существо, которое может *скучать*, которое может чувствовать себя изгнанным из рая. Человек — единственное живое существо, которое ощущает собственное бытие как проблему, которую он должен разрешить и от которой он не может избавиться. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой. Он должен развивать свой разум, пока не станет господином над природой и самим собой.

Но с онтогенетической и филогенетической точек зрения рождение человека — в значительной мере явление *негативное*. У человека нет инстинктивной приспособленности к природе, у него нет физической силы; в момент своего рождения человек — самый беспомощный из всех живых созданий и нуждается в защите гораздо дольше, чем любое из них. Единство с природой было им утрачено, и в то же время он не был обеспечен средствами, которые позволили бы ему вести новую жизнь вне природы. Его разум в высшей степени рудиментарен. Человек не знает природных процессов и не обладает инструментами, которые смогли бы заменить ему утраченные инстинкты. Он живет в рамках небольших групп и не знает ни самого себя, ни других. Его ситуацию наглядно представляет библейский миф о рае. В саду Эдема человек живет в полной гармонии с природой, но не осознает самого себя. Свою историю он начинает с первого акта свободы — непослушания заповеди. Однако с этого момента человек начинает осознавать себя, свою обособленность, свое бессилие; он изгоняется из рая, и два ангела с огненными мечами препятствуют его возвращению.

Эволюция человека основывается на том, что он утратил свою первоначальную родину — природу. Он никогда уже не сможет туда вернуться, никогда не сможет стать

животным. У него теперь только один путь: покинуть свою естественную родину и искать новую, которую он сам себе создаст, в которой он превратит окружающий мир в мир людей и сам станет действительно человеком.

Родившись и положив тем самым начало человеческой расе, человек должен был выйти из надежного и ограниченного состояния, определяемого инстинктами. Он попадает в положение неопределенности, неизвестности и открытости. Известность существует только в отношении прошлого, а в отношении будущего она существует лишь постольку, поскольку данное знание относится к смерти, которая в действительности является возвращением в прошлое, в неорганическое состояние материй. В соответствии с этим проблема человеческого существования — единственная своего рода проблема в природе. Человек «выпал» из природы и все же еще находится в ней. Он отчасти как бы бог, отчасти — животное, отчасти бесконечен и отчасти конечен. *Необходимость искать новые решения противоречий его существования, все более высокие формы единения с природой, окружающими людьми и самим собой выступает источником всех психических сил, которые побуждают человека к деятельности, а также источником всех его страстей, аффектов и страхов.*

Животное довольно, когда удовлетворены его естественные потребности — голод, жажда, сексуальная потребность. В той степени, в какой человек является животным, эти потребности властны и над ним и должны быть удовлетворены. *Но поскольку он существо человеческое, удовлетворения этих инстинктивных потребностей недостаточно, чтобы сделать его счастливым. Их недостаточно даже для того, чтобы сделать его здоровым. «Архимедов» пункт специфически человеческой динамики находится в этой неповторимости человеческой ситуации. Понимание человеческой психики должно основываться на анализе тех потребностей человека, которые вытекают из условий его существования.*

Итак, проблема, которую необходимо решать человечеству, как и каждому индивиду, — это проблема рождения. Что касается индивида, то его «телесное» рождение ни в коем случае не является столь решающим и неповторимым событием, как это может сначала показаться. Оно действительно означает важную перемену в смысле

перехода от внутриутробной жизни к внеутробной. Однако во многих отношениях ребенок после рождения не отличается от ребенка до рождения. Он еще не может узнавать окружающие предметы, не может себя прокормить; он еще полностью зависит от матери и погибнет без ее помощи. В действительности же процесс рождения продолжается. Ребенок начинает распознавать вещи, аффективно реагировать на них, брать предметы, координировать свои движения и бегать. Но рождение и на этом не заканчивается. Ребенок учится говорить, пользоваться вещами и понимать их назначение. Он учится вступать в отношения с другими представителями рода человеческого, избегать наказания и завоевывать похвалу и расположение окружающих. Постепенно подрастающий человек учится любить, совершенствовать свой разум, объективно смотреть на мир. Он начинает развивать свои силы, осознавать себя как личность и ради целостной жизни учится противостоять соблазнам своих чувств. Таким образом, рождение человека в обычном смысле слова есть только начало рождения его в дальнейшем смысле. Вся жизнь индивида есть не что иное, как процесс саморождения. Фактически мы полностью рождаемся к моменту, когда умираем, но трагическая судьба большинства людей заключается в том, что они умирают еще до своего рождения.

После всего, что мы знаем об эволюции человеческой расы, рождение человечества следует понимать в том же смысле, что и рождение индивида. Когда человек переступил определенный порог минимального инстинктивного приспособления к природе, он перестал быть животным, но он был еще так же беспомощен и так же плохо приспособлен к жизни в качестве человека, как и отдельный ребенок в момент своего рождения. Рождение человечества начинается с появления первых представителей вида *homo sapiens*, а история человечества представляет собой общий процесс этого рождения. Человеку потребовались сотни тысяч лет для того, чтобы сделать первые шаги в человеческую жизнь. Он преодолел нарциссическую фазу магически-омnipотенциальной ориентации, фазу тотемизма и поклонения силам природы, прежде чем начали развиваться его совесть, его объективность, его любовь к ближнему. За последние четыре тысячи лет человеческой истории высказывались пророчества о будущем полностью родившегося и полностью

проснувшегося человека. Они были разработаны великими учителями человечества в Египте, Китае, Индии, Палестине, Греции и Мексике в формах, не очень отличающихся друг от друга.

Тот факт, что рождение человека является чем-то негативным, а именно в том смысле, что человек был вырван из своего первоначального единства с природой, что он не может вернуться туда, откуда он вышел, имеет своим следствием трудный процесс рождения. Каждый шаг в новое человеческое бытие вызывает страх. Он всегда означает, что нам необходимо оставить старое, надежное и относительно хорошо известное состояние ради нового, которым мы еще не овладели. Если бы ребенок в момент отделения от пуповины мог думать, его, несомненно, охватил бы смертельный страх. Судьба спасла нас от этого первого панического страха. Но при каждом новом шаге, при каждой новой стадии нашего рождения нас снова охватывает страх. Мы никогда не свободны от двух противоборствующих тенденций: с одной стороны, выбраться из лона матери, из животной формы бытия в человеческую, из рабства на свободу, а с другой — возвратиться в лоно матери, в природу, в безопасное и известное состояние. В истории индивида и человеческой расы прогрессивная тенденция проявила себя как более сильная. Несмотря на это, феномен психического заболевания и возвращения человечества к состоянию, которое, казалось бы, уже было преодолено на протяжении поколений, указывает на интенсивную борьбу, сопровождающую каждый новый акт рождения¹.

б) ПОТРЕБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА, КОТОРЫЕ КОРЕНЯТСЯ В УСЛОВИЯХ ЕГО СУЩЕСТВОВАНИЯ

Человеческая жизнь определяется неизбежной альтернативой между регрессом и прогрессом, между возвращением к животному существованию и достижением человеческого бытия. Каждое желание возврата болезненно и непременно ведет к страданиям и психическим заболеваниям, к физиологической или психической смерти (помешательству). Но каждый шаг вперед вызывает страх и сомнение до тех пор, пока они не будут проявляться лишь в незначительной мере. Кроме физиологически обус-

ловленных желаний (голод, жажда и сексуальная потребность), все существенные человеческие устремления продиктованы этой полярностью. Человек должен разрешить проблему; в существующей ситуации он никогда не сможет упорствовать в пассивном приспособлении к природе. Даже самое совершенное удовлетворение всех его инстинктивных потребностей не разрешит его человеческой проблемы. Его самые сильные страсти и потребности — не те, что коренятся в его теле, а те, что имеют свои корни в особенностях его существования.

Именно здесь лежит ключ к гуманистическому психоанализу. Когда Фрейд искал основополагающую силу, движущую человеческими страстями и желаниями, он считал, что нашел ее в либидо. Но сколь бы могущественным ни было сексуальное влечение и все его разновидности, они ни в коем случае не являются самыми могущественными силами в человеке, и их неудовлетворение не есть причина психических расстройств. Самые могущественные силы, которые определяют поведение человека, берут свое начало в условиях его существования, в его «человеческой ситуации».

Человек не может жить статически, поскольку внутренние противоречия толкают его на поиски равновесия, новой гармонии вместо утраченной гармонии животного с природой. Если он удовлетворил свои животные потребности, человеческие потребности будут давать ему новый импульс. В то время как тело человека говорит ему, что он должен есть и чего избегать, его совесть должна подсказывать, какие потребности он должен культивировать и удовлетворять, а какие — ограничивать и подавлять. Но голод и аппетит — это функция тела, с которыми человек родился. Совесть же, хотя она и имеется в потенции, напротив, должна быть управляема людьми и принципами, которые сами развиваются только вместе с возрастанием культуры.

Все страсти и устремления человека являются попытками найти ответ на проблему своего существования, или можно сказать, что это попытка избежать душевного заболевания. (Кстати, что касается психической жизни, то настоящая проблема заключается не в том, почему люди становятся душевнобольными, а скорее в том, почему большинству из них удается избежать душевного заболевания.) Как психически здоровые люди, так и невротики одержимы потребностью найти ответ на данный

вопрос. Различие состоит лишь в том, что один ответ в большей степени, чем другой, соответствует общим потребностям человека и потому скорее ведет к развитию его сил и счастью. Все культуры предлагают сложившиеся системы, в которых господствует определенное решение, а тем самым известные устремления и формы их удовлетворения. Имеем ли мы дело с примитивной религией, с теистической или нетеистической религией,— все они представляют собой попытки найти ответ на проблему существования человека. Высокоразвитые культуры и совершенно варварские культуры имеют одну и ту же функцию; единственное их различие состоит в том, лучше или хуже является найденный ими ответ. Тот, кто отклоняется от культурного образца, также находится в поисках этого ответа, как и его более приспособленный собрат. Его ответ может быть лучше или хуже ответа, который дает культура, но в любом случае речь идет о том же фундаментальном вопросе, поставленном человеческим существованием. В этом смысле все культуры религиозны, и каждый невроз есть частная форма религии, при условии, что мы будем понимать под религией попытку найти ответ на проблему человеческого существования. Чудовищную энергию, породившую психические заболевания, а также энергию, скрытую в искусстве и религии, нельзя понять как следствие фрустрированных и сублимированных физиологических потребностей. Речь идет скорее о попытках решить проблему полного рождения человека в качестве человека. Все люди идеалисты, и они не могут обойтись без того, чтобы не быть идеалистами, если под идеализмом понимать стремление к удовлетворению потребностей, которые являются специфически человеческими и выходят за рамки физиологических потребностей организма. Единственное различие заключается в том, что одна разновидность идеализма приводит к хорошему и адекватному решению данной проблемы, а другая — к решению плохому и деструктивному. Решение относительно того, что хорошо и что плохо мы должны принять, основываясь на знании природы человека и законов, определяющих ее развитие.

Каковы же потребности и страсти, берущие свое начало в существовании человека?

1. Соотнесенность через любовь, или нарциссизм

Человек был вырван из единства с природой, характеризующего животное существование. Поскольку он располагает разумом и воображением, он осознает свое одиночество и обособленность, свое бессилие и незнание, случайность своего рождения и своей смерти. Человек не мог бы и мгновение вынести это состояние, если бы не имел возможности вступать в отношения с окружающими людьми, что заменило ему старые, регулируемые инстинктами связи. Даже если бы были удовлетворены все его физиологические потребности, он ощущал бы свое состояние одиночества, как тюрьму, из которой он должен вырваться, чтобы остаться здоровым. Душевнобольной фактически является человеком, которому совсем не удалось достичь какого-либо единения. Он находится в плену, даже если он не живет за зарешеченными окнами. Объединиться с другим живым существом, вступить с ним в отношения — это настоятельная потребность, от удовлетворения которой зависит душевное здоровье человека. Эта потребность стоит за всеми явлениями, составляющими шкалу интимных человеческих отношений, за всеми страстями, которые в широком смысле слова можно обозначить как любовь.

Есть различные возможности искать и достичь объединения. Человек может попытаться достичь единства с внешним миром тем, что он полностью *подчиняется* человеку, группе, институту или богу. Таким образом он преодолевает отторгнутость своего индивидуального бытия, становясь частью другого человека или чего-то еще, что больше, чем он сам; он переживает свое самоотжествление в единении с силой, которой подчинился. Другая возможность для преодоления этой обособленности лежит в прямо противоположном направлении: человек может попытаться достичь единства с внешним миром тем, что он приобретает над ним *власть*, при этом он делает других составной частью самого себя и таким образом трансцендирует свое индивидуальное бытие через порабощение других. Общий элемент подчинения и порабощения других — симбиозная природа соотнесенности. Оба участника такого отношения потеряли свою целостность и свою свободу. Они живут в зависимости друг от друга, один живет за счет другого; каждый из них удовлетворяет свою потребность в близости, однако оба страдают

от недостатка внутренней силы и веры в себя, для чего были бы необходимы свобода и независимость. Кроме того, им постоянно угрожает сознательная или неосознанная враждебность, которую обязательно порождает симбиозное отношение (ср.: Fromm E. *Escape from Freedom*. N. Y., 1941). Реализация основанной на подчинении (мазохистской) или покоящейся на порабощении (садистской) страсти никогда не приводит к удовлетворению. Они обладают динамикой, которая сама себя подгоняет. И поскольку никакое подчинение или порабощение (или владение, или слава), сколь бы велики они ни были, не может дать человеку ощущения самотождественности и единения с другими, он пытается добиться все большего и большего. Конечный результат такой страсти — крах. По-другому быть и не может. Эти страсти нацелены на то, чтобы достичь чувства единения, но при этом они разрушают ощущение целостности человека. Тот, кто одержим такой страстью, в действительности зависит от другого; вместо того чтобы развивать свое, индивидуальное бытие, он делает себя зависимым от того, кому он подчиняется или кого он порабощает.

Есть только одна страсть, которая удовлетворяет потребность человека в единении с миром и одновременно в достижении чувства целостности и индивидуальности, — любовь. *Любовь — это объединение с другим человеком или предметом вне самого себя при условии сохранения обособленности и целостности самого себя.* Любовь — это опыт деления и общности, который позволяет полностью развить собственную внутреннюю активность. Переживание любви делает излишними иллюзии. Мне больше не нужно преувеличивать образ другого или представление о самом себе, поскольку реальность живого деления и любви позволяет мне трансцендировать мое изолированное существование и одновременно переживать себя в качестве субъекта тех сил, которые составляют акт любви. Это касается особого *качества* процесса любви, а не ее объекта. Любовь находит свое выражение в солидарности с окружающими нас людьми, она воплощается в эротической любви между мужчиной и женщиной, в любви матери к своему ребенку и в любви к самому себе как человеческому существу. Она воплощается в мистическом переживании единения. В акте любви я един со Вселенной и тем не менее остаюсь самим собой, неповторимым, особым, ограниченным смертным

человеческим существом. Именно из этой полярности обособленности и объединения родилась и постоянно возрождается любовь.

Любовь является одним из моментов того, что я обозначил как продуктивную ориентацию: деятельное и творческое отношение человека к другому человеку, к самому себе и природе. В области *мышления* продуктивная ориентация выражается в правильном постижении мира посредством разума. В области *деятельности* продуктивная ориентация выражается в продуктивной работе, прототипом которой могут служить искусство и ремесло. В области *чувств* продуктивная ориентация выражается в любви, которая означает переживание единения с другим человеком, со всеми людьми и с природой, однако при условии, что сохраняется чувство собственной целостности и независимости. Переживание любви приводит к парадоксальной ситуации, когда два человека становятся одним и одновременно остаются двумя личностями. Любовь в этом смысле никогда не ограничивается одной личностью. Если я люблю одного-единственного человека и никого больше и если моя любовь к определенной личности еще больше отчуждает меня от других людей и еще дальше отдаляет меня от них, то я привязан определенным образом к этому человеку, но я не люблю. Если я могу сказать: «Я тебя люблю», я говорю тем самым: «Я люблю в тебе все человечество, все живое; я люблю в тебе также и самого себя». В этом смысле любовь к себе противоположна эгоизму. Последний фактически является жадным интересом к самому себе, который проистекает от недостатка настоящей любви к себе и компенсирует этот недостаток. Напротив, любовь делает меня, как это ни парадоксально, более независимым, поскольку я становлюсь более сильным и счастливым, — и все же она делает меня единым существом с любимым человеком, причем настолько, что в некоторые моменты индивидуальность кажется погашенной. Когда я люблю, я проделываю опыт «Я есть Ты», «Ты» — как любимый человек, «Ты» — как посторонний, «Ты» — как все живое. Переживание любви — единственный ответ на вопрос, что означает быть человеческим существом, и только она является порукой душевного здоровья.

Деятельная любовь всегда включает набор следующих ориентаций: забота, чувство ответственности, уважение и понимание (ср.: F r o m E. Man for Himself. An Inquiry

into the Psychology of Ethics. N. Y., 1947). Если я люблю, то другой (тот, кого я люблю.— *Прим. ред.*) близок мне. Это означает, что у меня есть активный интерес к его росту и счастью. При этом я являюсь не только зрителем, я чувствую себя ответственным за него. Я отвечаю на его потребности, как на те, которые он может выразить, так и на те, которые он сам не осознает. Я уважаю его, оказываю ему почтение (в соответствии с первоначальным значением, восходящим к *re-spicere*), я вижу его таким, каков он есть, объективно, а не искаженно, через мои желания и опасения. Я знаю его, я проник сквозь поверхность к сердцевине его бытия и вступил с ним в отношения из самой своей сердцевины, из самого центра, а не только поверхностью своего существа. (Эта идентичность слов «любить» и «познавать» видна в древнееврейском *jadaa* и в немецких словах *meinen* и *minnen*.)

Если продуктивная любовь направляется на себе подобных, то ее можно назвать *любовью к ближнему* или *любовью к людям*. При материнской любви (древнеевр. *rachamin* от *rechet* — материнское лоно) речь идет об отношении между двумя неравными лицами. Ребенок беспомощен и зависим от матери. Для того чтобы расти, он должен становиться все более независимым от матери, пока он наконец совсем перестанет в ней нуждаться. Таким образом, отношение мать — ребенок парадоксально и в известном смысле трагично. Оно требует от матери самой интенсивной любви, но эта любовь должна помочь ребенку стать самостоятельным и полностью независимым от нее. Для каждой матери очень легко любить своего ребенка, пока не начался этот процесс отделения, а вот одновременно любить ребенка и дать ему возможность уйти и *желать*, чтобы он ушел,— это задача, с которой многие матери не справляются.

При *эротической любви* (греч. *eros*, древнеевр. *ahabah*, которое происходит от корня глагола «гореть», «пылать») в игру вступает побуждение, которое требует объединения и единства с другим. В то время как любовь к людям распространяется на всех людей, а материнская любовь — на ребенка и на все, что нуждается в помощи, эротическая любовь направлена на одно-единственное лицо, обычно другого пола, с которым человек хочет объединиться и стать единым целым. Эротическая любовь начинается с разобщенности и кончается единением. Ма-

теринская любовь начинается с единства и кончается разобщенностью. Если бы потребность в единении могла быть реализована в материнской любви, это означало бы разрушение ребенка как независимого существа, поскольку ребенок должен уйти от своей матери, а не оставаться привязанным к ней. Если в эротической любви отсутствует любовь к человеку и она продиктована только желанием к объединению, то это всего лишь сексуальная страсть без любви или речь идет об извращении любви, что можно наблюдать в садистской и мазохистской форме «любви».

Потребность человека в общении можно полностью понять лишь в том случае, если принять во внимание последствия, которые наступают в результате прекращения всякого рода отношений, то есть если понять значение *нарциссизма*. Единственная реальность, которую может переживать грудной ребенок,— это собственное тело и свои потребности, физиологические потребности, а также потребность в тепле и расположении матери. Ребенок еще не знает своего «Я», обособленного от «Ты». Он еще находится в состоянии единства с миром, но это единство существует лишь до тех пор, пока его сознание не проснулось для восприятия индивидуальности и реальности. Внешний мир существует для него только в образе пищи и тепла, которые нужны ему для удовлетворения его потребностей, а не как что-то или кто-то, осознаваемое реалистически и объективно. Фрейд обозначил такое ориентирование как «первичный нарциссизм». При нормальном развитии данное состояние нарциссизма все больше и больше преодолевается посредством растущего восприятия внешней реальности и соответственно возрастающего чувства «Я» в отличие от чувства «Ты». Подобное изменение наступает прежде всего на уровне чувственного восприятия, когда вещи и люди воспринимаются как различные и своеобразные величины. Это является предпосылкой возникновения языка. Прежде чем называть вещи по именам, необходимо распознать их в качестве индивидуальных и самостоятельных величин (ср.: Piaget J. *La construction du réel chez l'enfant*. Neuchâtel, 1937). Гораздо больше времени требуется для эмоционального преодоления нарциссизма. Для ребенка в возрасте семи-восьми лет другие люди в основном все еще существуют как средство удовлетворения его потребностей. Их можно заменить, как только они выпол-

нили эту свою функцию, и лишь с восьми-девяти лет ребенок начинает воспринимать другого человека так, что он может начать его любить, то есть, согласно формулировке Х. С. Салливана (см.: Sullivan H. S. *Interpersonal Theory of Psychiatry*. N. Y., 1953, p. 49 ff.), чувствовать, что потребности другого человека так же важны, как и его собственные².

Первичный нарциссизм — нормальный феномен, который соответствует нормальному физическому и духовному развитию ребенка. Но нарциссизм существует и в более поздние периоды жизни («вторичный нарциссизм», по Фрейду). Он наступает в тех случаях, когда подростку не удастся развить свою способность к любви или когда он ее теряет. Нарциссизм лежит в основе всех тяжелых психических заболеваний. Для человека в состоянии нарциссизма есть только одна реальность: его собственный процесс мышления, его чувства и потребности. Он не переживает внешний мир *объективно*, он не воспринимает его *объективно*, то есть не ощущает его как что-то, что имеет собственное положение, собственные условия и потребности. В разных формах душевных заболеваний можно найти самые экстремальные формы нарциссизма. Душевнобольной потерял контакт с миром, он ушел в самого себя. Он не может больше воспринимать ни материальную, ни человеческую действительность таковой, *какова она есть*, но видит ее лишь такой, какой ее формируют и определяют его собственные внутренние процессы. Либо он *вовсе не* реагирует на внешний мир или если реагирует, то делает это не в соответствии с *его* реальностью, а в соответствии с собственным мышлением и своими чувствами. Нарциссизм — противоположный полюс объективности, разума, любви.

То обстоятельство, что полное прекращение отношений приводит в мир душевного заболевания (психоза), указывает на другой факт: какая-либо форма соотнесенности является предпосылкой душевного здоровья вообще. Однако среди многих форм отношений только продуктивная форма, любящее отношение, отвечает условию сохранения свободы и целостности человека при объединении его с другим человеком.

2. Трансценденция через творчество или разрушение

Следующий аспект человеческой ситуации, который тесно связан с потребностью в соотнесенности,— это ситуация человека как *тварного* существа и его потребность преодолеть данное состояние пассивного существования. Человек был заброшен в мир без его знания, согласия или желания и будет из него изъят также без его согласия и желания. В этом отношении он не отличается от животных, растений и неорганической материи. Но поскольку человек наделен разумом и силой воображения, он не может довольствоваться пассивной ролью твари, смириться с ролью случайно брошенного жребия. Ему не терпится преодолеть роль тварного существа, случайность и пассивность животного существования: он сам становится «творцом».

Человек может создать жизнь. Это чудесное свойство он разделяет со всеми живыми существами, но здесь отличие состоит в том, что он один осознает себя одновременно тварью и творцом. Человек может воспроизводить жизнь, или скорее женщина может воспроизводить жизнь, так как она рождает ребенка и заботится о нем до тех пор, пока он не станет настолько взрослым, что сам сможет заботиться о себе. Люди — мужчина и женщина — могут производить определенные вещи: сеять хлеб, изготавливать материальные предметы, создавать произведения искусства, идеи и любить друг друга. В акте творчества человек трансцендирует самого себя как тварное существо, он поднимает себя над пассивностью и случайностью своего существования в область целенаправленности и свободы. Потребность человека в трансценденции — одно из начал любви, а также искусства, религии и материального производства.

Предпосылкой творчества являются активность, забота и любовь к тому, что создается. Может ли человек решить проблему трансценденции самого себя каким-либо иным образом, кроме как через способность творить и любить? *На эту потребность трансценденции есть и другой ответ: если я не могу создать жизнь, то я могу ее разрушить. И в разрушении жизни я могу ее трансцендировать.* В том, что человек может разрушать жизнь, есть нечто столь же чудесное, как и в том, что он может создавать ее, поскольку жизнь — это чудо, нечто необъяснимое. В акте разрушения человек ставит себя над

жизнью, он трансцендирует себя как тварное существо. Таким образом, человек, поскольку он чувствует необходимость трансцендировать себя, поставлен в ситуацию крайнего выбора — создавать или разрушать, любить или ненавидеть. Колоссальная сила воли к разрушению, которая прослеживается в истории человечества и свидетелями которой мы становимся в наше время, коренится в природе человека, как и потребность что-то создавать. Если говорят, что человек способен развить свой первоначальный потенциал для любви и разума, то это вовсе не означает наивной веры говорящих в добродетельность человека от природы. Деструктивность есть другая возможность развития, которая сама коренится в человеческом существовании и которая имеет ту же интенсивность и силу, какую может иметь любая страсть³. Но — и это существенный момент, к которому я подвожу, — она есть лишь *альтернатива* творчеству. Создавать и разрушать, любить и ненавидеть — это не две величины, существующие независимо друг от друга. Обе эти возможности являются ответами на одну и ту же потребность в трансценденции. Желание разрушать должно возникнуть тогда, когда не может быть удовлетворено желание что-то создавать. Удовлетворение потребности в творчестве ведет к счастью; разрушение ведет к страданию, и прежде всего для самого разрушителя.

3. Укорененность через братство или инцест

Рождение человека в качестве человека есть начало его исхода из естественной родины, начало освобождения от естественных связей. Но это освобождение вызывает страх. Если человек потеряет свои естественные корни, то где он окажется и кем он станет? Он останется один, без родины. Он окажется без корней и не сможет вынести изолированности и беспомощности своего положения. Он сойдет с ума. От своих *естественных* корней человек сможет отказаться лишь тогда, когда он найдет новые *человеческие* корни, и только после того, как он найдет это человеческое укоренение, он сможет снова почувствовать себя дома в этом мире. Поэтому неудивительно, что мы можем наблюдать стремление людей сохранить естественные связи и защититься от того, чтобы быть оторванными от природы, матери, крови и почвы.

Самая элементарная из всех естественных связей — это связь ребенка с матерью. Ребенок начинает свою жизнь в утробе матери и живет там гораздо дольше, чем это имеет место у большинства животных. Даже после рождения ребенок остается физически беспомощным и полностью зависимым от матери. Период беспомощности и зависимости продолжается для него довольно долго по сравнению с другими животными. В первые годы жизни еще нет полного отделения ребенка от своей матери. Удовлетворение всех естественных потребностей ребенка, всех его жизненных потребностей в тепле и заботе зависит от нее. Мать не только однажды подарила жизнь своему ребенку, она продолжает ее дарить. Ее забота никак не зависит от того, что ребенок делает для нее, или от какого-либо обязательства, которое ребенок имел бы по отношению к ней. Она безусловна. Мать заботится о ребенке, потому что это новое создание — именно ее дитя. В этот решающий первый год жизни ребенок ощущает мать как источник жизни, как всеобъемлющую, хранящую и кормящую силу. Мать — это питание, она — любовь, она — тепло, она — земля. Быть ею любимым означает для него быть живым, укорененным, чувствовать себя дома.

Как рождение означает, что ребенок лишается всеобъемлющей защиты материнского тела, так и его подрастание означает, что он должен покинуть защитную среду матери. Однако даже у вполне взрослых людей никогда полностью не исчезает тоска по этому состоянию, имевшему когда-то место, и это несмотря на большое различие между взрослым и ребенком. Взрослый может опереться на собственные силы, сам о себе заботиться, отвечать за себя и даже за других, в то время как ребенок на все это еще не способен. Но из-за значительных жизненных трудностей, фрагментарности нашего знания и всех других случайностей, которым подвержены взрослые, перед лицом неизбежных ошибок, совершаемых нами, взрослый человек оказывается в ситуации, не так уж отличающейся от ситуации ребенка, как это обычно принято считать. Каждый взрослый тоже нуждается в помощи, тепле, защите. Его потребности в значительной мере отличаются от потребностей ребенка, и тем не менее они во многом схожи. Неудивительно поэтому, что мы становимся свидетелями глубокой тоски по безопасности и укорененности у обычного взрослого человека, которые ему

когда-то давало отношение с матерью. Неудивительно поэтому, что он не сможет преодолеть в себе это страстное желание, если не найдет других возможностей для новой укорененности.

Психопатология дает нам множество примеров, когда человек отказывается покинуть всеобъемлющую материнскую среду. В экстремальных формах мы встречаем даже потребность вернуться в материнскую утробу. Человек, который полностью одержим подобным желанием, являет собой картину шизофрении. Он чувствует и действует, как ребенок в материнской утробе, и не способен осуществлять даже самые элементарные функции маленького ребенка.

Во многих случаях тяжелых невротозов мы наталкиваемся на ту же потребность, правда в форме приглушенного желания, которое выражается только в снах, симптомах и невротическом поведении. Оно возникает из конфликта между глубоким желанием человека остаться в утробе матери и его возросшей личностной частью, которая хотела бы жить нормальной жизнью. Это желание проявляется в снах в виде символов, когда, например, человеку снится, что он находится в темной пещере или на глубине в одноместной подводной лодке и т. п. В поведении такого человека можно заметить страх перед жизнью и глубокую зачарованность смертью (смертью, которая в фантазиях равнозначна возвращению в материнскую утробу, к матери-земле).

Некоторые тяжелые формы привязанности к матери отмечаются в тех случаях, когда человек, так сказать, позволил себя родить, но боится сделать следующий шаг в процессе рождения и отвыкнуть от материнской груди. Люди, которые остановились на этой стадии рождения, глубоко тоскуют по фигуре матери, которая обласкает свое дитя, позаботится о нем и защитит его. Они находятся в постоянной зависимости от нее, боязливы и не уверены в себе, когда их лишают материнской защиты, и, напротив, они оптимистичны и активны, когда у них есть любящая мать или тот, кто ее заменяет, будь то в реальности или фантазии.

Патологические феномены в жизни отдельного человека имеют свои параллели в жизни человеческой расы. Особенно четко это проявляется в универсальном распространении инцестуальных табу, которые мы находим даже в самых примитивных обществах. Инцестуальное

табу — необходимая предпосылка любого человеческого развития, причем важное значение здесь имеет не столько сексуальный аспект, сколько аффективный. Для того чтобы родиться, чтобы идти вперед, человек должен отделиться от пуповины; он должен преодолеть глубокое стремление остаться связанным с матерью. Инцестуальное стремление приобретает силу не вследствие сексуальной привлекательности матери, а в силу потребности остаться (или возвратиться) во всеобъемлющую материнскую утробу, остаться у груди все-кормящей матери. Инцестуальное табу есть не что иное, как два херувима с огненными мечами, которые охраняют вход в рай и препятствуют людям вернуться в свое доиндивидуальное состояние единения с природой.

Однако проблема инцеста не ограничивается привязанностью к матери. Связь с ней является лишь элементарнейшей формой всех естественных кровных связей, которые дают человеку чувство укорененности и принадлежности. Кровная связь может быть распространена и на другие отношения кровного родства, соответствующие определенной системе. *Семья, род*, а позже государство, нация или церковь перенимают функции, которые первоначально имела индивидуально каждая мать в отношении своего ребенка. Одиночка примыкает к этим институтам, он чувствует себя укорененным внутри них, он идентифицирует себя с ними и чувствует себя частью их, а не существующим отдельно от них индивидом. Кто не принадлежит к тому же роду, тот рассматривается в качестве чуждого и опасного элемента, как существо, которое не обладает теми же человеческими качествами, что и члены собственного рода.

Фрейд видел в привязанности к матери решающую проблему в развитии как человеческой расы, так и индивида. В соответствии со своей теорией он объяснял интенсивность привязанности к матери тем, что маленький мальчик чувствует *сексуальное* влечение к ней. В этом проявляется присущее человеческой природе инцестуальное желание. Неослабевающую привязанность к матери на более поздних этапах жизни Фрейд возводил к неослабевающему сексуальному влечению. Поскольку это допущение Фрейд связывал с наблюдениями, касающимися того, что сын восстает против своего отца, он остроумнейшим образом согласовывал свое допущение со своими наблюдениями через «эдипов комплекс». Вражду

сына к отцу он объяснял как следствие его сексуального соперничества с ним.

Однако Фрейд, правильно осознав огромную роль привязанности к матери, ослабил в то же время значение своего открытия его своеобразной интерпретацией. Он спроецировал на маленького мальчика сексуальное восприятие взрослого мужчины. Поскольку мальчик, как полагал Фрейд, имеет сексуальные желания, он должен чувствовать себя сексуально увлеченным женщиной, которая находится к нему ближе всего, но вынужден отказаться от своих желаний в данном треугольнике из-за превосходящей силы своего соперника, никогда, однако, не будучи в состоянии полностью оправиться от этой неудачи. Теория Фрейда представляет собой удивительно рационалистическую интерпретацию наблюдаемых фактов. Поскольку Фрейд придает такое значение *сексуальному* аспекту инцестуального желания, он объясняет желание маленького мальчика как нечто вполне разумное. При этом от него ускользает подлинная проблема: глубина и интенсивность *иррациональной, аффективной* привязанности к матери, желание вернуться в ее среду, остаться частью ее, страх полностью от нее освободиться. Согласно объяснению Фрейда, инцестуальное желание не может быть осуществлено из-за присутствия отца-соперника. В действительности же это инцестуальное желание находится в противоречии со всеми требованиями жизни взрослых.

Таким образом, теория «эдипова комплекса» является одновременно и признанием, и отрицанием решающего феномена — тоски мужчины по любви матери. Придавая инцестуальному стремлению исключительное значение, Фрейд признает тем самым важность привязанности к матери, а обозначая эту привязанность как сексуальную, он отрицает ее подлинное, а именно эмоциональное значение.

Если привязанность к матери характеризуется *также* и сексуальным свойством, что, несомненно, имеет место, то это происходит потому, что аффективная фиксация настолько сильна, что она влияет и на сексуальные желания, но не потому, что сексуальные желания лежат в основе этой фиксации. Совсем наоборот, сексуальное желание, как известно, неопределенно в отношении своего объекта, и в целом оно является именно той силой, которая помогает юноше *отделиться* от своей матери, а не привязывает

его к ней. Однако там, где интенсивная привязанность к матери изменила нормальную функцию сексуального влечения, мы должны иметь в виду две возможности. Первая возможность состоит в том, что сексуальное влечение к матери служит защитной мерой против желания вернуться в ее утробу. Это желание ведет к психозу или смерти, в то время как сексуальное желание по крайней мере соединимо с жизнью. Человек спасает себя от страха перед угрожающей утробой матери посредством более близкой к жизни фантазии — сексуальной близости с ней⁴. Другая возможность, которую нужно принимать во внимание, заключается в следующем: фантазия о половых сношениях с матерью не обладает качеством сексуальности взрослого человека, она не является свободным актом с акцентом на наслаждении; речь в данном случае идет о пассивном завоевании и овладении сексуальной сферой с помощью матери. Наряду с этими двумя возможностями, указывающими на довольно серьезное заболевание, имеются примеры инцестуальных сексуальных желаний, которые поощряются матерью-обольстительницей и которые, хотя и позволяют видеть здесь привязанность к матери, все же указывают на менее тяжелое заболевание.

Тот факт, что Фрейд настолько исказил свое открытие, можно объяснить неразрешимостью проблем его отношений с собственной матерью, однако гораздо большую роль в этом сыграли его строго патриархальные настроения, которые были столь характерны для эпохи Фрейда и которые он полностью разделял. Мать была низведена с пьедестала высшего объекта любви, и на ее место был возведен отец, причем предполагалось, что он играет самую большую роль в эмоциональной жизни ребенка. Сегодня, когда патриархальная точка зрения потеряла значительную долю своей убедительности, почти неправдоподобными кажутся слова Фрейда: «Я едва ли могу назвать более сильную потребность в детском возрасте, чем потребность *в отцовской защите*» (Freud S. *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930, S. 430. Курсив мой. — Авт.). Аналогичным образом он высказался о смерти своего отца в 1908 году, заявив, что это «важнейшее событие и самая существенная потеря в жизни человека» (цит. по: Jones. *The Life and Work of Sigmund Freud*. N. Y., 1957, U. 1, p. 324). Тем самым Фрейд освобождает для отца место, которое в действительности принадлежит матери, и низводит ее до предмета сексуального вожделения.

Богиня превратилась в проститутку, а отец был поднят до центральной фигуры универсума. (Устранением фигуры матери Фрейд совершил в психологии то же самое, что Лютер совершил в религии. Фрейд является как бы протестантским психологом.)

За одно поколение до Фрейда жил другой гениальный исследователь, раскрывший центральное значение привязанности к матери в развитии человека,— Иоганн Якоб Бахофен. Поскольку Бахофен не был ограничен рационалистически-сексуальной интерпретацией привязанности к матери, он мог видеть факты глубже и объективнее. В своей теории матриархального общества он предположил, что человечество до патриархата прошло стадию, в которой привязанность к матери, крови и почве была важнейшей формой соотнесенности как для отдельного индивида, так и для общества. В этой форме общественной организации мать была центральной фигурой в семье, общественной жизни и религии. Даже если многие исторические конструкции Бахофена оказались недолговечны, все же он открыл одну форму общественной организации и одну психологическую структуру, которые не были признаны психологами и антропологами только потому, что с их патриархальной точки зрения, идея об обществе, управляемом женщинами, а не мужчинами, казалась просто абсурдной. Тем не менее многое говорит в пользу того, что Греция и Индия до завоевания с севера отличались культурами с матриархальной структурой. На это же указывает большое число и значение материнских божеств. (Виллендорфская Венера, материнское божество из Мохенджо-Даро, Исида, Иштар, Рея, Сильвия, Кибела, Хатхор, богиня змей из Ниппура, богиня воды Аи из Аккада, Деметра и индийская богиня Кали, которая дарит и разрушает жизнь,— вот лишь некоторые примеры). Во многих современных примитивных обществах мы можем еще обнаружить пережитки матриархальной структуры в матрилинейных формах кровного родства и матрилокальных формах брака. Более того, даже там, где общественные формы больше не являются матриархальными, все еще встречаются многочисленные примеры матриархального отношения к матери, крови и почве.

В то время как Фрейд видел в инцестуальной фиксации только негативный, болезненный элемент, Бахофен ясно различал как негативный, так и позитивный аспект привязанности к фигуре матери. *Позитивный аспект состоит*

в чувствах жизнеутверждения, свободы и равенства, характеризующих всю матриархальную структуру. В той степени, в какой люди являются детьми природы и детьми матерей, они все равны, имеют равные права и притязания, и это определяет единственная ценность — жизнь. Иными словами, мать любит своих детей не потому, что один лучше другого, не потому, что один больше отвечает ее ожиданиям, чем другой, а потому, что все они — ее дети, и потому, что в этом качестве они все равны и имеют равные права на ее любовь и заботу. Бахофен ясно раскрыл и негативный аспект матриархальной структуры: *привязанностью человека к природе, крови и почве блокируется развитие его индивидуальности и его разума*. Он остается ребенком и не способен к прогрессу⁵.

Бахофен также глубоко и подробно интерпретировал роль отца, указав здесь как на позитивные, так и на негативные стороны его функции. Немного изменяя и расширяя идеи Бахофена, я могу сказать, что мужчина, который от природы не способен производить детей (естественно, я говорю здесь о *переживании* беременности и родов, а не о том факте, что мужское семя необходимо для производства детей) и не наделен функцией по их воспитанию и проявлению заботы о них, отстоит от природы дальше, чем женщина. Поскольку он меньше укоренен в природе, он вынужден развивать свой разум и строить сотворенный мужчиной мир идей, принципов и всех созданных им вещей, которые заменяют природу как первооснову существования и безопасности. Отношение ребенка к отцу не отличается такой интенсивностью, как к матери, потому что отец никогда не играет все-объемлющую, все-защитающую и все-любящую роль, которую играет мать в первые годы жизни ребенка. Совсем наоборот, во всех патриархальных обществах отношение сына к отцу покоится, с одной стороны, на подчинении, а с другой — на стихийном протесте, что содержит в себе постоянный элемент распада. Подчинение отцу есть нечто иное по сравнению с привязанностью к матери. Последняя представляет собой продолжение естественной связи, фиксацию природы. Первое же искусственно создано мужчиной и базируется на силе и законе, благодаря чему это отношение имеет менее принудительный и мощный характер, чем привязанность к матери. В то время как мать представляет природу и безусловную любовь, отец представляет абстракцию, совесть, долг, закон и иерархию.

Любовь отца к своему сыну — не то же самое, что безусловная любовь матери к ее детям, *поскольку они уже являются ее детьми*; здесь речь идет о любви к сыну, которого он любит больше всех, поскольку он в наибольшей степени соответствует его ожиданиям и имеет лучшие задатки для того, чтобы вступить в наследование имущества и мирскими делами.

Отсюда следует важное различие между материнской и отцовской любовью. В отношении ребенка к своей матери не многое подвержено регулированию и влиянию. Материнская любовь — как акт милости: если она есть, она — благословение, если любви матери нет, ее невозможно сотворить. Вот почему люди, которые не могут освободиться от привязанности к матери, нередко пытаются добиться материнской любви невротическим, магическим образом, вследствие чего они становятся больными и беспомощными или оказываются в эмоциональном отношении на одной ступени с ребенком. Магическая идея гласит: если я превращусь в беспомощного ребенка, моя мать должна снова быть рядом со мной и заботиться обо мне. В отличие от отношений ребенка и матери на отношения его с отцом можно влиять. Отец хочет, чтобы его сын подрастал, перенимал ответственность, думал и что-то созидал, и/или/сын должен повиноваться отцу, служить ему и быть таким, как он. Независимо от того, возлагает ли отец больше надежд на развитие сына или на его повинование, у последнего всегда есть шанс завоевать любовь и расположение отца, делая то, что отец от него хочет. Еще раз подытожим сказанное: *позитивные аспекты патриархального комплекса — это разум, дисциплина, совесть и индивидуализм; негативные аспекты — иерархия, угнетение, неравенство, порабощение* ⁶.

Особое внимание следует обратить на тесную взаимосвязь между фигурами отца и матери и *моральными* принципами. В своем понятии «сверх-Я» Фрейд только фигуру отца ставит в отношении к развитию совести. Он предполагает, что маленький мальчик, напуганный кастрацией, которая грозит ему со стороны отца-соперника, воспринимает родителя по мужской линии или, скорее, усваивает его заповеди и запреты в форме совести ⁷. Но есть не только *отцовская*, есть также и *материнская* *совесть*. *Есть* голос, который повелевает нам исполнить наш долг; и есть голос, который велит нам любить и прощать других людей и самих себя. Хотя изначально оба вида совести

испытали на себе влияние фигур отца и матери, в процессе созревания совесть становилась все более независимой от этого изначального влияния. Мы как бы сами становимся *нашим собственным отцом, нашей собственной матерью и нашим собственным ребенком*. Отец в нас говорит: «Это ты должен делать» или «Это ты не должен делать». Он осуждает нас, когда мы поступаем неправильно, и хвалит нас, когда мы ведем себя правильно. Но в то время как отец в нас выражает себя таким образом, мать говорит в нас совсем другим языком. Она как будто обращается к нам со следующими словами: «Твой отец совершенно прав, когда он тебя порицает, но не надо воспринимать его слишком серьезно. Что бы ты ни сделал, ты остаешься моим ребенком. Я люблю тебя и прощаю тебя. Ничто из того, что ты сделал, не может поставить под сомнение твое право на жизнь и счастье». Отец и мать говорят в нас на разных языках, их высказывания иногда кажутся даже противоречивыми. Однако противоречие между принципом долга и принципом любви, между отцовским и материнским сознанием — это противоречие, заданное человеческим существованием, и мы должны признать обе его стороны. Совесть, которая следует только велению долга, является столь же искаженной, как и совесть, которая следует только заповедям любви. Внутренний голос отца и внутренний голос матери выражаются не только в отношении человека к самому себе, но и в его отношении к другим людям. Человек может порицать других в соответствии со своей отцовской совестью, но одновременно он должен прислушаться к голосу матери внутри себя, который встречает любовью все тварные существа, все живое и прощает все ошибки⁸.

Прежде чем продолжить обсуждение основных потребностей человека, я хотел бы коротко остановиться на различных фазах укорененности, которые можно наблюдать в истории человечества.

Так же как ребенок укоренен в матери, человек в своем историческом детстве (которое по времени охватывает большую часть его истории) укоренен в природе. Даже если он отдалился от природы, последняя остается его родиной, в ней он все еще укоренен. Он пытается достичь безопасности путем регресса и идентификации себя с природой, с миром растений и животных. Попытку ухватиться за природу можно ясно распознать во многих мифах и религиозных ритуалах. Если человек поклоняется деревьям

и животным как своим идолам, он чтит отдельные явления природы. Это могущественные защитные силы, почитание которых означает почитание самой природы. Если индивид вступает с ними в отношение, он чувствует свое единение с природой и принадлежность к ней, он становится частью природы. То же самое можно сказать и об отношении человека к почве, на которой он вырастает. Объединяющим элементом в роде является часто не только общая кровь, но и общая почва, и только эта комбинация крови и почвы делает род настоящей родиной и ориентиром для каждого его отдельного члена.

На этом этапе развития человек все еще ощущает себя частью мира природы, мира животных и растений. Только после того, как он сделал решающий шаг к выходу из природы, он пытается провести разграничительную линию между собой и миром животных. Наглядным тому примером служат верования индейцев виннебаго, согласно которым тварные существа сначала не имели постоянного облика. Все они были чем-то вроде нейтральных существ, которые могли превратиться либо в человека, либо в животное. В определенный период они окончательно решают, развиться ли им в животное или в человека. С этого времени животные становятся животными, а люди — людьми (ср.: R a d i n P. Gott und Mensch in der primitiven Welt. Zürich, 1953, S. 30). Подобная идея выражается и в верованиях ацтеков: до новой эры, в которой мы теперь живем, мир был населен только животными, пока Кецалькоатль не открыл эпоху человеческих существ. То же ощущение выражено в верованиях, до сих пор встречающихся у некоторых мексиканских индейцев (определенное животное соответствует определенному человеку) или в верованиях маори (определенное дерево, посаженное при рождении человека, соответствует этому человеку). Подобное ощущение нашло также свое отражение во многих ритуалах, где человек идентифицирует себя с животным, либо рядясь им, либо выбирая животное-тотем.

Это пассивное отношение к природе соответствует определенной хозяйственной деятельности человека. Первобытный человек начал ее как собиратель и охотник, и если бы он не имел примитивных орудий и не мог разводить огонь, то можно было бы сказать, что он едва ли отличается от животного. В ходе истории усовершенствовались его навыки, его отношение к природе из пассивного преобразовалось в активное: он приручил домашних животных,

научился обрабатывать землю и стал более ловким в ремесле и искусстве. Человек обменивал свои изделия на изделия, изготовленные в других странах, и таким образом стал путешественником и торговцем.

Соответственно изменились и его боги. До тех пор пока человек идентифицировал себя с природой, его боги тоже являлись частью природы. Когда же человек обрел навыки в ремеслах, он сотворил себе идолов из камня, дерева или золота. Продвинувшись еще дальше в своем развитии и ощутив свое могущество, он придал своим богам человеческий образ. Прежде всего — и это, вероятно, соответствовало ступени развития человека как земледельца — возникло божество в образе все-защитающей и все-кормящей Великой Матери. Наконец, он начал почитать отцовские божества, которые представляли разум, принципы и законы. Этот последний и решающий поворот от укорененности человека в природе и от его зависимости по отношению к любящей матери мог начаться с появлением великих рациональных и патриархальных религий; в Египте — с религиозной реформы Эхнатона в XIV в. до н. э., в Палестине — примерно в то же время с развитием религии Моисея, в Индии и Греции — вскоре после вторжения завоевателей с севера. Новая идея выразилась в многочисленных новых обрядах. В ритуале жертвоприношения животных животное в человеке было принесено в жертву богу. Библейское табу, которое запрещало вкушать кровь животного (поскольку «кровь есть его жизнь»), провело резкую разграничительную линию между человеком и животным. В образе Бога, невидимого и бесконечного, представляющего объединяющий принцип всего сущего, был создан противоположный полюс конечному разнообразному миру природы, миру вещей. Созданный по образу Бога человек частично обладает его качествами; он вышел из природы и стремится к абсолютному рождению и полному пробуждению⁹. В Китае с середины первого тысячелетия до н. э. указанный процесс вступил в новую фазу с появлением Конфуция и Лао-цзы, в Индии это произошло при Будде, в Греции — при философах эпохи греческого Просвещения и в Палестине — при библейских пророках. Затем была достигнута новая вершина в этом процессе — эпоха христианства и стоицизма в Римской империи, Кецалькоатль в Мексике¹⁰, а еще 500 лет спустя — деятельность Мухаммеда в Африке.

Наша западная культура покоится на двух основаниях:

еврейской и греческой культуре. Что касается еврейской традиции (основные ее положения изложены в Ветхом завете), то она отражает сравнительно чистую форму патриархальной культуры, которая строится на власти отца в семье, священника и царя в обществе и Бога-Отца на небе. Несмотря на эту крайнюю патриархальность, в ней все еще можно распознать старые, матриархальные элементы, характеризующие связанные с природой (теллурические) религии, вытесненные рациональными, патриархальными религиями в течение второго тысячелетия до н. э.

В библейской истории сотворения мы еще находим человека в первобытном единении с родной почвой. Ему не надо работать, у него нет осознания самого себя. Женщину отличает больший ум, активность и смелость, и только после ее «грехопадения» патриархальный Бог провозглашает принцип, согласно которому мужчина должен господствовать над женщиной. Весь Ветхий завет является развитием патриархального принципа посредством создания иерархически-теократического государства и строго патриархальной организации семьи. В структуре семьи, как она описана в Ветхом завете, мы постоянно находим образ *любимого сына*: Авеля в противоположность Каину, Иакова в противоположность Исаву, Иосифа в противоположность его братьям, а в более широком смысле любимый сын Бога — народ Израиля. Вместо равенства всех детей в глазах матери мы видим здесь любимого сына, который наиболее похож на своего отца и которого последний любит больше других как своего преемника и наследника. В борьбе за положение любимого сына, и тем самым за наследство, братья становятся врагами, равенство уступает место иерархии.

Ветхий завет налагает строгое табу не только на инцест: он запрещает также привязанность к земле. Согласно Библии, *история человечества* начинается с изгнания человека из рая, с земли, с которой он связан глубокими корнями и с которой чувствовал себя единым. *Еврейская* история начинается с того, что Авраам получает наказ покинуть землю, в которой он родился: «Пойди из земли твоей, от родни твоей и из дома отца твоего, в землю, которую я укажу тебе» (Быт. 12,1). Из Палестины племя исходит в Египет, оттуда возвращается назад в Палестину. Но и новая попытка закрепить оседлость еще не окончательна. Учения пророков направлены против

новой инцестуальной привязанности к родной почве и природе, как она проявляется в ханаанском идолопоклонстве. Они возвещают, что народ, который отступился от основ разума и законности и избрал инцестуальную привязанность к родной почве, будет изгнан из нее, станет бездомным и должен будет скитаться по миру без родины, пока он полностью не разовьет основы разума и не преодолет инцестуальную привязанность к родной почве и природе. Только тогда этот народ сможет вернуться на свою родину, только тогда родная почва станет благословением, станет *человеческой* родиной, свободной от проклятия инцеста. Представление о мессианском времени означает полную победу над всеми инцестуальными связями и окончательное сформирование духовного царства моральной и интеллектуальной совести не только у евреев, но и у всех народов на Земле. Вершина и центральный момент патриархального развития в Ветхом завете — это, конечно, представление о Боге. Среди разнообразия явлений этот бог выступает объединяющим принципом. Человек создан по образу Бога; отсюда следует, что все люди равны — равны в отношении своих общих духовных качеств, своего разума и своей способности любить ближнего.

Раннее христианство представляет собой дальнейшее развитие этого духа не столько потому, что оно делает акцент на идее любви (эта идея встречается уже во многих частях Ветхого завета), сколько в силу подчеркивания наднационального характера религии. Так же как пророки ставили под вопрос право на существование своего государства, поскольку оно не отвечало требованиям совести, ранние христиане ставили под вопрос моральное право на существование Римской империи, поскольку она нарушала принципы любви и справедливости.

Еврейско-христианская традиция подчеркивала *моральный* аспект патриархального духа. Мышление греков, напротив, нашло свое творческое выражение в его *интеллектуальном* аспекте. В Греции, как и в Палестине, мы находим патриархальный мир, который с общественной и религиозной точек зрения одержал победу над предшествующей матриархальной структурой. Как Ева не была рождена женщиной, а была сотворена из ребра Адама, так и Афина не дитя женщины, а вышла из головы Зевса. Бахофен показал, что остатки прежнего матриархального мира еще можно обнаружить в образах богинь,

подчиненных патриархальному миру богов на Олимпе. Греки заложили фундамент интеллектуального развития западного мира. Они сформировали «первые принципы» научного мышления, они были первые, кто создал «теорию» как основу естествознания и развил систематическую философию в том виде, в каком она не существовала ни в одной из прежних культур. Они создали теорию государства и общества, которая была основана на опыте греческого полиса и получила дальнейшее развитие в Риме на базе гигантской объединенной империи.

Поскольку Римская империя оказалась неспособной к своему дальнейшему общественному и политическому развитию, оно приостановилось приблизительно в 4 в. н. э., однако к этому времени уже был создан мощный институт — католическая церковь. Если раннее христианство представляло собой духовно революционное движение бедных и обездоленных, которое отказывало действующему государству в моральном праве на существование и было верой меньшинства, принимавшего на себя гонения и смерть как свидетельство Бога, то теперь в невероятно короткий срок из него возникла официальная религия Римского государства. По мере того как общественная структура Римской империи постепенно преобразовывалась в феодальный порядок, которому суждено было просуществовать в Европе еще тысячу лет, началось изменение общественной структуры католической религии. Пророческие настроения, побуждавшие людей сомневаться в светской власти и критиковать ее, если она нарушала основы любви и справедливости, потеряли свое значение. Новые настроения требовали безоговорочной поддержки власти церкви как института. Однако психологически народные массы были удовлетворены всем настолько, что они покорно принимали свою зависимость, бедность и едва ли предпринимали усилия для улучшения своего социального положения¹¹.

С нашей точки зрения, важнейшим изменением явилось перемещение акцента с чисто патриархальных элементов в сторону смещения матриархальных и патриархальных. Еврейский Бог Ветхого завета был строго патриархальным Богом, католицизм же снова ввел идею все-любящей и все-прощающей матери. Сама католическая церковь, как все-объемлющая мать, и девственная Богоматерь символизировали материнский дух прощения и любви, в то время как Бог-Отец воплощал иерархический прин-

цип авторитета, которому человек должен подчиняться, не жалуясь и не протестуя. Это смешение отцовских и материнских элементов было, несомненно, одним из главных факторов, благодаря которому церковь обладала такой притягательной силой и имела большое влияние на людей. Массы, угнетенные авторитетом патриархата, могли обратиться к любящей матери, их утешительнице и заступнице.

Историческая функция церкви ни в коем случае не исчерпывалась помощью в создании феодального общественного порядка. Ее важнейшим достижением, которое стало возможным в значительной мере также благодаря арабам и евреям, была передача примитивной культуре Европы существенных элементов еврейского и греческого мышления. Похоже, будто история Запада около тысячи лет простояла на месте, ожидая, пока север Европы к началу средневековья достигнет уровня развития средиземноморского мира. Когда духовное наследие Афин и Иерусалима стало доступно народам севера Европы и удовлетворило их духовный голод, начала разрушаться окостенелая общественная структура и снова наступил период бурного общественного и духовного развития.

Основами нового развития явились католическая теология XIII—XIV вв., идеи итальянского Возрождения — открытие индивида и природы, идеи гуманизма, естественного права и Реформации. Самое значительное и длительное воздействие на развитие в Европе и во всем мире оказала все же Реформация. Протестантизм и кальвинизм обратились к чисто патриархальному духу Ветхого завета и устранили материнский принцип из своих религиозных представлений. Материнская любовь церкви и Богородицы не простиралась больше на человека. Он предстал одиноким перед серьезным и строгим Богом, чьей милости мог добиться только благодаря абсолютной покорности. Укрепилось всемогущество князей и государства, а их власть санкционировалась Богом. Освобождение от феодальной зависимости привело к усилению чувства изоляции и беспомощности; в то же время позитивный аспект отцовского принципа выразился в оживлении рационального мышления и индивидуализма (ср. в этой связи основательный и подкупающий анализ: Roy M. N. Reason, Romanticism and Revolution. Calcutta, 1952).

Возрождение патриархального духа с XVI в., особенно в протестантских странах, указывает как на *позитивные*, так и на *негативные* аспекты патриархата. Негативный аспект выразился в новом порабощении человека государством и светской властью, во всевозрастающем значении созданных людьми законов и светских иерархий. Позитивным аспектом был дух растущего рационализма и объективизма и усиление проявления индивидуальной и социальной совести. Расцвет естествознания в наши дни — одно из наиболее впечатляющих проявлений рационального мышления, когда-либо имевшегося у человечества. Но *матриархальный комплекс* в его как позитивных, так и негативных аспектах отнюдь не исчез из европейской действительности. Позитивный аспект данного комплекса, идея равенства всех людей, святости жизни и права всех на свою долю в том, что нам даровано природой, нашел свое выражение в идеях естественного права, гуманизма, философии Просвещения и постановке целей демократического социализма. Перечисленные идеи содержат представление, что все люди — дети матери-Земли, они имеют право кормиться от ее щедрот, быть счастливыми и при этом не обязаны доказывать свое право с помощью определенного рода занятий. Братство всех людей предполагает, что все они являются сыновьями той же матери и имеют неотъемлемое право на любовь и счастье. Из этого представления устранена инцестуальная привязанность к матери. Через господство над природой, как оно проявилось в промышленном производстве, человек освобождает себя от уз крови и почвы, он гуманизирует природу и натурализует самого себя.

Однако наряду с раскрытием позитивного аспекта матриархального комплекса в европейском развитии сохраняется и даже продолжает укрепляться негативный аспект — регрессия в сторону привязанности к крови и почве. Человек, освободившийся от пут средневековой общинной жизни, страшился новой свободы, превратившей его в изолированный атом. Он нашел прибежище в новом идолопоклонстве крови и почве, к самым очевидным формам которого относятся национализм и расизм. Рука об руку с прогрессивным развитием, представлявшим собой смешение позитивных аспектов патриархального и матриархального духа, шло развитие негативных аспектов обоих принципов: почитание государства, тесно связанное с поклонением расе или нации.

Фашизм, нацизм и другие формы — самые зримые проявления этой смеси из почитания государства и клана, причем оба принципа олицетворяются фигурой «вождя».

Однако новые тоталитарные системы — ни в коем случае не единственные проявления инцестуальных связей нашего времени. Крушение наднационального мира средневековой католической церкви могло бы привести к более высокой форме «католицизма», к гуманному универсализму, который преодолел бы почитание рода и клана, если бы развитие и дальше пошло в том направлении, как это предполагали духовные вожди гуманистического мышления со времени Возрождения. Однако, несмотря на то что наука и техника создали предпосылки для такого развития, западный мир снова изобрел новые формы почитания клана, то есть предпочел ту ориентацию, которую пытались искоренить ветхозаветные пророки и ранние христиане. На смену феодализму и абсолютизму пришел — с присущими ему связями — национализм, который первоначально был прогрессивным движением. Современный средний человек обретает чувство самотождественности благодаря его принадлежности к нации, а не потому, что он «сын человеческий». Его объективность, то есть его разум, искажена фиксацией. Он судит «чужих» по другим критериям, нежели членов собственного клана. Его чувства по отношению к чужим также искажены. На каждого, кто не является «близким» нам по узам крови и почвы (как они отражаются в общем языке, обычаях, способе питания, песнях и т. п.), смотрят с недоверием, и при малейшей провокации дело может дойти до параноидального безрассудства. Эта инцестуальная фиксация отравляет отношение индивида не только к чужакам, но и к членам собственного клана и к самому себе. Кто не освободился от привязанности к крови и почве, тот еще не вполне родился как человеческое существо; его способность к любви и разуму изуродована, он не переживает ни самого себя, ни окружающих его людей во всей полноте человеческой реальности.

Национализм — это наша форма инцеста, наше идолопоклонство, наше безумие. Его культ — «патриотизм». Мне едва ли необходимо добавлять, что под «патриотизмом» я понимаю такое поведение, которое ставит собственную нацию выше человечества, выше принципов правды и справедливости. Я не имею в виду полный любви интерес к собственному народу, который подразу-

меваает его духовное и материальное процветание и никогда не стремится к власти над другими народами. Как любовь к определенному человеку, исключая любовь к другим людям, не есть любовь, так и любовь к собственной стране, не включающая в себя любовь ко всему человечеству,— это не любовь, а идолопоклонство. (Относительно проблемы национализма см.: Rocker R. Nationalism and Culture. Los Angeles, 1937.)

То, что националистическое чувство имеет характер идолопоклонства, можно продемонстрировать на примере реакции, которую влечет за собой оскорбление кланового символа и которая существенно отличается от реакции на попрание религиозных и моральных символов. Представим себе человека, который в одном из городов нашего западного мира возьмет с собой на улицу флаг своей страны и растопчет его на глазах у прохожих. Если его не линчуют, то можно считать, что ему повезло. Почти каждый его соотечественник был бы настолько возмущен этим поступком, что едва ли был бы способен объективно оценить происходящее. Человек, осквернивший флаг, совершил бы что-то неслыханное: он оказался бы виновным в совершении не просто *какого-то* преступления, а *того* преступления, которое не может быть ни прощено, ни забыто. Не такой грубо наглядной, но аналогичной была бы реакция на человека, заявившего: «Я не люблю свою родину», или высказавшегося так в случае войны: «Мне все равно, победит моя страна или нет». Такое высказывание — настоящее святотатство, и кто скажет что-либо подобное, будет чудовищем и презренным человеком в глазах своих соотечественников.

Для того чтобы понять особое качество возбужденного подобным образом чувства, мы хотим сравнить его с той реакцией, которая последовала бы в ответ на чьи-то слова следующего содержания: «Я за то, чтобы убили всех негров или евреев. Я за то, чтобы мы начали войну с целью завоевания новых территорий». Большинство нашло бы это высказывание аморальным и античеловечным. Но решающий момент приведенной ситуации заключается в том, что дело здесь не дошло бы до выражения особого чувства глубокого, неконтролируемого возмущения и гнева. Такая позиция хотя и «плохая», но она не святотатство, она не представляет собой посягательства на «святое». Даже если кто-то пренебрежительно высказывается о Боге, он едва ли вызовет этим такое же чув-

ство возмущения, как *то* преступление, которое является собой святотатство, осквернение символа нации. Подобную реакцию на осквернение национального символа легко объяснить тем, что человек, не уважающий собственную страну, демонстрирует таким образом отсутствие человеческой солидарности и социального чувства. Но разве такое же объяснение поведения нельзя дать и тому, кто выступает за войну или за убийство невинных людей, или тому, кто эксплуатирует другого ради собственной выгоды? Несомненно, в безразличии к своей стране отсутствие чувства социальной ответственности и человеческой солидарности проявляется так же, как и в других упомянутых в этой связи действиях, но реакция на осквернение флага существенно отличается от выражения реакции на отсутствующее чувство социальной ответственности в каком-либо ином отношении. Флаг «священен» как символ, он есть символ почитания клана; другие же символы не являются таковыми.

После того как великим европейским революциям XVII—XVIII вв. не удалось превратить «свободу от» в «свободу для», национализм и почитание государства стали симптомами регрессии в инцестуальную фиксацию. Только когда человеку удастся развить свой разум и свою любовь больше, чем это ему удалось сделать до сих пор, только когда он сможет построить свой мир, который покоится на человеческой солидарности и справедливости, только когда он почувствует себя укорененным в переживании универсальной человеческой любви, он найдет дорогу к новой форме человеческой укорененности, превратит свой мир в действительно человеческую родину.

4. Переживание самотождественности через индивидуализм или стадный конформизм

Человека можно определить как живое существо, которое может сказать «Я», которое может осознать самого себя как самостоятельную величину. Животное живет в природе и не трансцендирует ее, оно не осознает себя, и у него нет потребности в самотождественности. Человек вырван из природы, наделен разумом и представлениями, он должен сформировать представление о самом себе, должен иметь возможность говорить и чувствовать: «Я есть Я». Поскольку он не *проживает*, а живет, поскольку он утратил первоначальное единство с природой, дол-

жен принимать решения, осознавать себя и окружающих его людей в качестве разных лиц, у него должна быть развита способность ощущать себя субъектом своих действий. Наряду с потребностью в соотнесенности, укорененности и трансценденции его потребность в самотождественности является настолько жизненно важной и властной, что человек не может чувствовать себя здоровым, если он не найдет возможности ее удовлетворить. Самотождественность человека развивается в процессе освобождения от «первичных связей», привязывающих его к матери и природе. Ребенок, который чувствует свое единство с матерью, не может еще сказать «Я», и у него нет этой потребности. Только когда он постигнет внешний мир как нечто отдельное и обособленное от себя, ему удастся осознать самого себя как отдельное существо, и «Я» — это одно из последних слов, которые он употребляет, говоря о самом себе.

В развитии *человеческой расы* степень осознания человеком самого себя как отдельного существа зависит от того, насколько он освободился от ощущения тождества клана и насколько далеко продвинулся процесс его индивидуации. Член примитивного клана выразит ощущение самотождественности в формуле: «Я есть Мы». Такой человек не может еще понять себя в качестве «индивида», существующего вне группы. В средневековье человек идентифицирован со своей общественной ролью в феодальной иерархии. Крестьянин не был человеком, который случайно стал крестьянином, а феодал не был человеком, который случайно стал феодалом. Он был крестьянином или феодалом, и чувство неизменности его сословной принадлежности являлось существенной составной частью его самоотождествления. Когда впоследствии произошел распад феодальной системы, ощущение самотождественности было основательно поколеблено и перед человеком остро встал вопрос: «Кто я?», или, точнее сказать: «Откуда я знаю, что я — это я?» Это именно тот вопрос, который в философской форме сформулировал Декарт. На вопрос о самоотождествлении он ответил: «Я сомневаюсь, следовательно, я мыслю, я мыслю, следовательно, я существую». В этом ответе сделан акцент только на опыте «Я» в качестве субъекта любой *мыслительной деятельности* и упущено из виду то обстоятельство, что «Я» переживается также в процессе чувствования и творческой деятельности.

Западная культура развивалась таким образом, что создала основу для осуществления полного опыта индивидуальности. Посредством предоставления индивиду политической и экономической свободы, посредством его воспитания в духе самостоятельного мышления и освобождения от любой формы авторитарного давления предполагалось дать возможность каждому отдельному человеку чувствовать себя в качестве «Я» в том смысле, чтобы он был центром и активным субъектом своих сил и чувствовал себя таковым. Но лишь меньшинство достигло такого опыта «Я». Для большинства индивидуализм был не более чем фасадом, за которым скрывался тот факт, что человеку не удалось достичь индивидуального самоотождествления.

Предпринимались попытки найти и были найдены некоторые суррогаты подлинно индивидуального самоотождествления. Поставщиками этого рода самоотождественности служат нация, религия, класс и профессия. «Я — американец», «я — протестант», «я — предприниматель» — таковы формулы, которые помогают человеку отождествить себя после того, как им было утрачено первоначальное ощущение тождества-клана, и до того, как было найдено настоящее индивидуальное самоотождествление. В нашем современном обществе различные виды идентификаций обычно применяются вместе. Речь в данном случае идет о статусных идентификациях в широком смысле, и такие идентификации являются более действенными, если они, как это имеет место в европейских странах, тесно связаны с феодальными пережитками. В Соединенных Штатах Америки, где феодальные пережитки дают о себе знать не так сильно и где общество более динамично, подобные статусные идентификации, конечно, не имеют такого значения, и самоотождествление все больше и больше смещается в направлении переживания конформизма.

До тех пор пока я не отклоняюсь от нормы, пока я являюсь таким же, как другие, я признан ими в качестве «одного из нас», я могу чувствовать себя как «Я». Я — это «Кто, никто, сто тысяч», как озаглавил одну из своих пьес Пиранделло. Вместо доиндивидуалистического тождества-клана развивается новое тождество-стадо, в котором самоотождествление покоится на чувстве несомненной принадлежности к стаду. То, что этот униформизм и конформизм часто не бывают распознаны и

скрываются за иллюзией индивидуальности, ничего не меняет, по сути дела.

Проблема самоотжественности не является чисто философской проблемой или проблемой, которая затрагивает наш дух и мышление, как это обычно принято думать. Потребность в эмоциональном самоотжествлении исходит из самих условий человеческого существования и служит источником наших интенсивных устремлений. Поскольку я не могу оставаться душевно здоровым без «чувства Я», я пытаюсь сделать все, чтобы добиться данного ощущения. За страстным стремлением к статусу и конформизму скрывается та же потребность, и иногда она даже сильнее, чем потребность в физическом выживании. Явное тому доказательство — готовность людей рисковать своей жизнью, жертвовать своей любовью, отказаться от своей свободы и собственного мышления только ради того, чтобы быть членом стада, идти с ним в ногу и достичь таким образом самоотжествления, даже если оно иллюзорно.

5. Поиски ориентации и объекта самоотдачи с помощью разума или иррациональным путем

Тот факт, что человек наделен разумом и способностью иметь представления, ведет не только к необходимости отождествить себя, но и к необходимости духовно и эмоционально ориентироваться в мире. Данная потребность сравнима с процессом физической ориентации, завершающимся в первые годы жизни ребенка, когда он уже умеет самостоятельно бегать, брать предметы, использовать их и точно знает их предназначение. Но если ребенок может бегать и говорить, он этим умением сделает только первый шаг в направлении ориентации. Человека окружают многие загадочные явления, и поскольку он наделен разумом, то должен их каким-то образом классифицировать; он должен привести их в соотношение, которое можно понять и которое позволит ему мысленно заниматься этим. Чем больше совершенствуется его разум, тем более соразмерной становится его система ориентации, то есть тем ближе он подходит к реальности. Но даже когда ориентация человека полностью иллюзорна, он все же удовлетворяет свою потребность составить некую картину мира, имеющую для него смысл. Верит ли он в силу тотемного животного, в бога дождя или в превосходство и судьбоносное предназначение своей расы, его потребность в

ориентации удовлетворяется. Конечно, картина мира человека зависит от степени развития его разума и его знания. Если объем человеческого мозга и не изменился в течение тысяч поколений, все же потребовался длительный процесс эволюции, чтобы достичь *объективности*, то есть способности видеть мир, природу, других людей и самого себя такими, каковы они есть, а не искаженно, через желания и страхи. Чем больше человек развивает эту объективность, чем больше он вступает в контакт с действительностью, тем более зрелым он становится, тем больше у него возможностей построить гуманный мир, в котором он будет чувствовать себя дома. Разум есть способность людей мысленно *постигать* мир в противоположность интеллекту, под которым следует понимать способность *манипулировать* миром с помощью рассудка. Разум — это инструмент, с помощью которого человек познает истину. Интеллект — это инструмент, который ему помогает успешно действовать в мире. Первый является человеческим по своей сущности, второй принадлежит животной части человека.

Разум есть способность, которая требует тренировки для своего развития, и она неделима. Я хочу этим сказать, что способность к объективности распространяется как на знание природы, так и на знание человека, общества и самого себя. Если мы строим иллюзии в одной определенной области жизни, то тем самым ограничивается и нарушается наша способность к разумному мышлению и затрудняется применение разума во всех других областях. В таком случае с разумом происходит то же самое, что и с любовью. Подобно тому как любовь есть ориентация, которая распространяется на все объекты и не может быть ограничена лишь определенным объектом, так и разум есть человеческая способность, которая должна охватить весь мир, противостоящий человеку.

Потребность в ориентации представлена двумя уровнями. Первая и более основополагающая потребность заключается в том, чтобы вообще обладать какой-то ориентацией, независимо от того, правильна она или неправильна. Если человек не обладает такой субъективно удовлетворительной ориентацией, он не может быть душевно здоровым. Второй уровень потребности в рамках ориентации состоит в том, чтобы с помощью разума войти в контакт с реальностью, объективно понять мир. Но необходимость развивать свой разум не является столь же важ-

ной, как необходимость создания ориентации вообще. Здесь речь идет о душевном здоровье, в то время как развитие разума имеет решающее значение для счастья и спокойствия человека. Мы обнаруживаем это со всей ясностью, когда исследуем функцию *рационализации*. Каким бы неразумным или аморальным ни был поступок человека, у него возникает непреодолимое желание рационализировать его, то есть доказать самому себе и другим, что поступок определяется разумом, здоровым человеческим рассудком или по меньшей мере традиционной моралью. Человеку нетрудно действовать неразумно, но для него почти невозможно отказать своему поступку в видимости разумной мотивации.

Если бы человек был только бестелесным интеллектом, он достиг бы своей цели, имея в своем распоряжении обширную систему мышления. Но поскольку он представляет собой единство духа и тела, он должен реагировать на дихотомию своего существования не только посредством мысли, но и всем процессом жизнедеятельности, своими чувствами и действиями. Поэтому каждая удовлетворительная система ориентации содержит не только интеллектуальные элементы, но также элементы чувства и чувственного восприятия, которые проявляются по отношению к объекту самоотдачи.

Ответы на потребность человека в ориентации и объекте самоотдачи в значительной мере отличаются по содержанию и форме. Есть примитивные системы, такие, как анимизм и тотемизм, в которых ответами на поиски смысла жизни служат предметы природы или предки. Есть нетеистические системы, как, например, буддизм, которые обычно обозначаются как религии, хотя в своей первоначальной форме они не содержали представлений о Боге. Есть чисто философские системы, такие, как стоицизм, и есть монотеистические религиозные системы, которые отвечают человеку на его поиски смысла жизни представлением о Боге.

Однако как бы ни были различны эти ответы по содержанию, все они отвечают потребности человека не только иметь в своем распоряжении какую-либо систему мышления, но и найти некий объект самоотдачи, который придавал бы смысл его жизни и положению в мире. Только анализ различных форм религии может показать, какие ответы в поисках смысла жизни и объекта самоотдачи лучшие и какие худшие — «лучшие» и «худшие», принимая во внимание природу и развитие человека. [...]

Превращение

ПРЕДЧУВСТВИЕ И ПРЕВРАЩЕНИЕ У БУШМЕНОВ

Способность человека к превращениям, давшая ему столько власти над другими существами, едва ли в достаточной мере замечена и понята. Здесь — одна из величайших загадок: каждый обладает этой способностью, каждый ее применяет, каждый считает это совершенно естественным, но лишь немногие отдают себе отчет в том, что ей они обязаны лучшей частью своего существа. Определить сущность превращения необычайно трудно, и подходить к нему нужно с разных сторон.

В книге о *фольклоре бушменов**, которую я считаю драгоценнейшим документом ранних эпох человечества, сокровищницей, до сих пор не исчерпанной (хотя она составлена сто лет назад и уже полвека как напечатана), есть раздел о *предчувствиях* бушменов. Из него можно извлечь важные выводы. Речь идет о предчувствиях, которые знаменуют собой, как мы увидим, *зачаточную форму* превращения. Бушмены издавна чувствуют приближение человека, которого не могут еще ни слышать, ни видеть. Они чувствуют также приближение животного и могут показать на своем теле знаки, благодаря которым об этом узнают. Приведем несколько примеров.

Один человек сказал своим детям, чтобы они ждали дедушку. «Смотрите внимательно, мне кажется, он близко. Ибо я чувствую место старой раны на его теле». Дети

Canetti E. Masse und Macht. Classen Verlag. Düsseldorf, 1960, p.

* Bleeck W. Lloyd L. Speciman of Buchman Folklore. London, 1911. Перевод отдельных разделов этой книги см.: Легенды и сказки бушменов. М., 1983¹.

стали смотреть по сторонам и увидели вдали человека. «Там кто-то идет», — сказали они отцу. Отец ответил: «Это ваш дедушка. Я знал, что он придет. Я почувствовал его приход тем местом, где у него старая рана. Я хотел, чтобы вы сами это увидели, и вот он здесь. Вы не верили моему предчувствию. А оно говорит истину».

Все происшедшее замечательно просто. Старик, дедушка этих детей, еще далеко. В определенном месте тела у него старая рана. Это место хорошо известно его взрослому сыну. Рана из тех, что постоянно дает о себе знать, и старик часто говорил о ней. Мы сказали бы, что она «характерна» для старика. Думая об отце, сын думал о его ране. Но это нечто большее, чем просто «думал». Он не только представлял себе рану на том месте, где она находилась, он *чувствовал* ее соответствующим местом собственного тела. Ощувив ее, он почувствовал приближение отца, которого долго не видел. Почувствовал приближение отца, потому что почувствовал рану. Он сказал об этом детям, которые, похоже, не поверили. Они, наверное, еще не научились верить в правильность таких предчувствий. Он послал их поглядеть, и верно — кто-то идет. Это мог быть только дедушка, это он и есть. Отец прав: ощущение в собственном теле не обмануло его.

Жена покинула дом. Ребенка она несла с собой на ремнях за плечами. Муж, оставшийся дома, знает, что жена ушла по делам, надолго. Вдруг он ощутил ремни на своих плечах. «Он почувствовал их там». Это выглядело так, будто он сам несет ребенка. Ощувив ремни, он понял: жена с ребенком возвращается.

Такие же предчувствия касаются животных. Тех животных, которые для бушмена так же важны, как и его сородичи, близкие, так сказать, животные, те, на которых он охотится и которые дают ему пищу.

Страус гуляет на солнце. Его кусает черное насекомое, которое бушмены зовут «страусиной блохой». Страус задирает ногу и скребет себе затылок. Бушмен чувствует что-то сзади у себя на шее, как раз там, где чешет страус. Это ощущение вроде постукивания. Оно говорит бушмену, что страус близко.

Особенно важна для бушмена антилопа-спрингбок. К ней относится множество предчувствий, касающихся всех возможных движений и свойств животного.

«У нас в ногах такое ощущение, будто бы ноги анти-

лопы шуршат в кустах». Это ощущение означает приближение антилоп. Это не значит, что бушмен *слышит* шорох. Для этого они слишком далеко. Шуршат ноги бушмена, ибо вдаль шуршат ноги антилоп. Но это не все: бушмену передается гораздо больше, чем движение ног животного. «Мы чувствуем лицом черные полосы на лице антилопы». Эти черные полосы, начинаясь с середины лба, спускаются вниз до конца носа. Бушмену чудится, будто черные полосы — на его лице. «Мы чувствуем глазами черные пятнышки в глазах антилопы».

Один человек почувствовал постукивание в ребрах и сказал детям: «Кажется, идет антилопа, я ощущаю черную шерсть. Взойдите на холм и поглядите по сторонам. Я чувствую антилопу». У спрингбока черные бока. Постукивание в ребрах означает для бушмена черную шерсть на боках животного.

Еще один бушмен, присутствовавший при разговоре, это подтвердил. У него тоже были предчувствия антилопы, хотя иного рода. Он чувствовал кровь убитого зверя.

«Я чувствую на икрах ног, как потечет кровь антилопы. Когда предстоит ее убить, я всегда чувствую кровь. Сажу и ощущаю спиной, где стéкает кровь, когда я несущ зверя. Шерсть антилопы касается моей спины».

Иногда это звучит так: «Мы чувствуем в своей голове, как будем выламывать рога антилопы». Иногда так: «Множество их приходит сначала, когда мы лежим в тени хижин. Они думают, что у нас, наверное, дневной сон. Обычно мы ложимся днем спать. Но когда они идут и их ноги движутся, мы не спим. Мы чувствуем что-то в ямках под коленями, куда капает кровь, когда несешь зверя».

Из высказываний бушменов видно, как важны для них эти предчувствия или предвосхищения. Наступление определенных событий они чувствуют собственным телом. Нечто вроде постукивания в нем оказывается сообщением. Его буквы — в их собственном теле. Эти буквы говорят, движутся и побуждают их самих к движению. Ощувив постукивание в собственном теле, бушмен велит другому молчать и сам затихает. Предчувствие возвещает истину. Тот, кто глуп, не понимает урока и попадает в беду. Его убивает лев, или происходит иное несчастье. Понимающему постукивание поведает, какой дорогой нельзя идти, какой стрелой нельзя стрелять. Оно предупредит

о повозке с людьми, едущей к дому. Если бушмен кого-то ищет, эти знаки подскажут, куда идти, чтобы найти его.

Не наше дело выяснять здесь, правду говорят или лгут догадки бушменов. Может быть, они развили и используют в повседневной жизни способности, которых мы лишились. Может быть, у них есть основания верить в предчувствия, даже если они иногда обманывают. Во всяком случае, рассказы о том, как возникают предчувствия, — это бесценные свидетельства о сущности *превращения*. Нет ничего, что можно было бы поставить рядом с ними. Ведь все, что мы знаем об этом из мифов и сказок, можно отвергнуть, сказав, что это придумано. Здесь же мы узнаем, что чувствует бушмен в своей реальной жизни, когда думает о страусе или антилопе, находящихся вдали, что с ним при этом происходит, что это вообще значит — думать о существе, которое не есть ты сам.

Знаки, по которым узнается приближение животного или человека, — это знаки на собственном теле. Такие предчувствия, как уже сказано, представляют собой *зачатки превращений*. Чтобы знаки эти сохранили свою ценность для исследования превращений, следует остерегаться вносить что-то чуждое в мир бушменов. Знаки эти следует сохранить в той простоте и конкретности, в какой они выступают в действительной жизни. Мы изыдем их из контекста процитированных рассказов и выстроим в ряд.

1. Сын ощущает рану своего отца именно в той точке тела, где ощущает ее отец.

2. Муж чувствует ремни, на которых жена несет ребенка, на своих собственных плечах.

3. Страус скребет ногой затылок там, где его укусила «блеха». Бушмен чувствует то же самое место собственным затылком.

4. Бушмен чувствует шорох ног антилопы в буше своими собственными ногами. Черные полосы, идущие от лба к носу антилопы, он ощущает на своем лице, черные пятнышки глаз антилопы — в своих глазах. Черную шерсть на боках антилопы он чувствует собственными ребрами.

5. Бушмен чувствует кровь на икрах и на спине. Это кровь антилопы, которую он убьет и понесет за плечами. Он ощущает также шерсть животного. Головой он чувствует, где будут отламываться рога. Ему чудится

кровь в ямках под коленями, куда она обычно капает, когда несут убитого зверя.

Все, относящееся к последнему пункту, касается убитой антилопы. Радость ощущения ее крови определяет здесь характер превращения. Этот случай сложнее, чем четыре предыдущих, поэтому разберемся сначала с ними. Самое элементарное заключается здесь в том, что *одно тело приравнивается к другому*. Тело сына есть тело отца, в результате старая рана обнаруживается в том же самом месте. Тело мужа есть тело жены: ремни, на которых несут сына, давят на те же самые плечи. Тело бушмена есть тело страуса: «блоха» кусает его в том же месте затылка и он скребет там же.

В каждом из трех случаев тела отождествляются по какой-то отдельной черте. Это очень разные черты: в случае раны — старая особенность тела, постоянно напоминающая о себе, в случае ремня — дпящееся давление, в случае чесания — изолированное движение.

Всего интереснее случай с антилопой. Здесь налицо четыре или пять черт, вместе придающих полноту отождествлению одного тела с другим. Это движение ног, черная шерсть на боках, черные полосы от лба к носу, черные пятнышки в глазах и, наконец, место на голове, где сидят рога, будто их носит сам человек. К движению (здесь — не чесание, а движение ног) добавляется нечто, напоминающее полную маску. То, что бросается в глаза при взгляде на голову животного — рога и, далее, все черное — полосы и пятна в глазах, — складывается в редуцированную до простейших черт маску. Бушмен носит ее как собственную голову и одновременно как голову зверя. Черную шерсть на боках он ощущает так, будто он в шкуре антилопы; это, однако, его собственная кожа.

Тело одного и того же бушмена становится телом его отца, его жены, страуса и антилопы. Способность его быть в разное время то одним, то другим и потом снова самим собой — факт огромного значения. Последовательность превращений определяется внешними поводами. Это чистые превращения: каждое существо, ощущаемое бушменом, остается тем, что оно есть. Превращения отделены друг от друга, иначе они не имели бы смысла. Отец с его раной — не жена с ее ремнями. Страус — не антилопа. Собственная самотождественность, от которой бушмен может отказаться, сохраняется

в превращениях. Он может быть тем или другим, но то и другое отделено друг от друга, и поэтому между ними он всегда остается самим собой.

Единичные простейшие черты, определяющие превращение, можно назвать его узловыми пунктами. Старая рана отца, наплечный ремень женщины, черные полосы антилопы и есть такие узловые пункты. Это характерные черты другого существа, о которых часто идет речь, которые есть всегда. Это черты, которых ожидают, когда ждут их носителя.

Однако животное, на которое охотятся, — это особый случай, поскольку реально требуется плоть и кровь его. Убив его и неся домой, бушмен особенно счастлив. Труп зверя — добыча, висящая за спиной, — важнее, чем его живое тело. Человек чувствует кровь, текущую по икрам и задерживающуюся в подколенных ямках, кровь на спине и там же — жесткую шерсть. Это мертвое тело, которое он несет, не его собственное; оно не может быть его собственным телом, ибо его он будет есть.

Предчувствие бушменов, касающиеся антилопы, развертываются, следовательно, в несколько стадий. Бушмен ощущает себя, как описано выше, живым зверем, его тело становится телом антилопы, которая движется и смотрит. Он чувствует также и убитое животное как другое, чужое тело, тесно прижатое к собственному, в состоянии, когда оно уже не может от него отделиться. Обе фазы взаимозаменяемы. Кто-то сначала переживает первую, кто-то — вторую. Они могут следовать одна за другой. Вместе они воплощают в себе полноту отношения бушмена к животному, весь процесс охоты — от шороха ног до крови. [...]

ПОДРАЖАНИЕ И ПРИТВОРСТВО

Словами «подражание» и «превращение» часто неразборчиво и неточно обозначают одни и те же явления. Было бы целесообразно их развести. Это ни в коем случае не одно и то же; их осторожное различие поможет осветить процессы собственно превращения.

Подражание — это нечто *внешнее*; предполагается что-то, находящееся перед глазами, чьи движения копируются. Если речь идет о звуках, подражание — это не больше чем точное их воспроизведение. Этим еще ничего

не говорится о *внутреннем* состоянии подражающего. Обезьяны и попугаи подражают, но при этом они не изменяются. Им неизвестно, что представляет собой то, чему они подражают, оно не пережито ими изнутри. Они скачут от одного к другому, но *последовательность*, в которой это происходит, не имеет для них ни малейшего значения. Переменчивая поверхностность облегчает подражание. Обычно подражают в какой-то отдельной черте. Поскольку это — по самой природе явления — черта, бросающаяся в глаза, подражание часто кажется способным давать характеристику, чего нет на самом деле.

Человека можно узнать по определенным словосочетаниям, часто им употребляемым, и попугай, который ему подражает, может внешне о нем напомнить. Но эти словосочетания не обязательно характерны для этого человека. Это могут быть фразы специально для попугая. Тогда попугай подражает чертам несущественным, и непосвященный никогда не узнает по ним человека.

Короче говоря, подражание, или имитация, — это самый первый импульс к превращению, который мгновенно затем исчезает. Такие импульсы могут следовать быстро один за другим и относиться к самым разным предметам, что особенно наглядно демонстрируют обезьяны. Именно легкость имитации препятствует ее углублению.

Само же превращение выглядит *телом* по отношению к двумерности подражания. Переходной формой от подражания к превращению, где остановка на полпути делается сознательно, является *притворство*.

Выказывать себя другом, имея враждебные намерения (что практикуется во всех позднейших формах власти), — это ранний и важный род превращения. Оно здесь «поверхностно», касается только внешних проявлений — шерсти, рогов, голоса, походки. Под ними прячется охотник, сущность которого, так же как и его намерения, ими не затронута и под их воздействием не может измениться. Это предельное разделение внешнего и внутреннего, дальше которого нельзя пойти, полностью воплощается в явлении маски. Охотник свободно владеет собой и своим оружием. Но он господствует и над образом зверя, им изображаемого. Он распоряжается сразу тем и другим. Он, так сказать, является обоими одновременно и продолжает быть ими, пока не достигнет своей цели. Поток превращений, на которые он способен, остановлен; он занимает сразу две четко отделенные друг

от друга позиции — одна в другой. При этом внутреннее хорошо спрятано за внешним. Дружественно-безвредное — *снаружи*, враждебно-смертельное — *внутри*. Смертельное обнаруживает себя лишь в своем заключительном акте.

Эта двоякость и есть крайняя форма того, что обычно именуют *притворством*. Само слово в его буквальном смысле* не могло бы быть нагляднее, чем оно есть. Однако оно применялось к столь многим более слабым процессам, что утратило добрую часть своей выразительности. Я хочу восстановить его строгий смысл, называя *притворством* дружественный образ, в котором скрывается враждебный. [...]

Притворство — это ограниченный род превращения, — единственный, что доступен властителям вплоть до нынешнего дня. Дальше властитель *не может* превращаться. Он остается самим собой, пока осознает свои враждебные намерения. Предел его превращений — это внутреннее ядро, его подлинный облик. Он может счесть полезным иногда спрятать ужас, им внушаемый. Для этого он пользуется разными масками. Но они надеваются на время и никогда не изменяют его внутреннего облика, представляющего его природу.

ФИГУРА И МАСКА

Конечный продукт превращения — *фигура*. Дальнейшее превращение не допускается. Фигура ограничена и ясна во всех своих чертах. Она не природна, а является созданием человека. Это спасение из бесконечного потока превращений. Не следует путать ее с тем, что современная наука обозначает как вид или род.

Ближе всего можно постичь ее сущность, размышляя о фигурах богов древних религий. Стоит рассмотреть с этой точки зрения некоторых египетских богов. Богиня Шехмет — женщина с головой львицы, Анупис — мужчина с головой шакала, Тот — мужчина с головой ибиса. У богини Хатор — голова коровы, у Гора — голова сокола. Эти фигуры в их определенной неизменной — двойственной человеческо-животной — форме тысячелетиями властвовали в религиозных представлениях египтян. В

* Verstellung (нем.).

этой форме они повсюду запечатлевались, к ним — именно в этой форме — возносились молитвы. Удивительно их постоянство. Однако уже задолго до того, как возникли устойчивые системы божеств подобного рода, двойные человеческо-животные создания были обычны у бесчисленных народов Земли, никак не связанных между собой.

Мифические предки австралийцев — человек и животное одновременно, иногда — человек и растение. Эти фигуры называются тотемами. Есть тотем — кенгуру, тотем — опоссум, тотем — эму. Для каждого из них характерно, что это человек и животное одновременно: он ведет себя как человек и как определенное животное и считается предком обоих.

Как понимать эти изначальные фигуры? Что они, собственно, собой представляют? Чтобы их понять, нужно иметь в виду, что это представители мифических перво-времен, когда превращение было универсальным даром всех существ и происходило безостановочно. *Текучесть* тогдашнего мира я уже неоднократно отмечал. Человек мог превращаться во что угодно; он умел также превращать других. Из этого общего потока выделились отдельные фигуры, представляющие собой не что иное, как закрепление определенных превращений. Фигура, которой, так сказать, придерживаются, которая становится живой традицией, которая постоянно изображается, о которой постоянно рассказывают, — это не то, что мы сегодня называли бы видом животного, — не кенгуру, не эму, но нечто двойное и одновременно: кенгуру, проникнутый человеком, человек, по желанию становящийся эму.

Процесс превращения оказывается, таким образом, древнейшей фигурой. Из многообразия бесчисленных и бесконечных возможных превращений вычленено одно определенное и закреплено в фигуре. Сам процесс превращения — *один* из таких процессов — прочно установлен и потому наполнен особой ценностью по сравнению со всеми другими процессами, которые исключены. Эта двойная фигура, содержащая и сохраняющая в себе превращение человека в кенгуру и кенгуру в человека, навсегда остающаяся себе тождественной, есть первая и древнейшая из фигур, их исток.

Можно сказать, что это еще *свободная* фигура. Оба ее аспекта равноценны. Ни один не подчинен другому, ни один не скрыт за другим. Она восходит к первобытным временам, но в богатстве своих смысловых воз-

действий она всегда современна. К ней можно подступиться; излагая мифы, которым она принадлежит, человек соучаствует в ней.

Нам важно добиться ясности относительно этого древнейшего рода фигур. Важно понять, что фигуры начинались совсем не с простого, а со сложного и — в противоположность тому, что мы нынче представляем как фигуру, — с того, что выражало *процесс* превращения одновременно с его *результатом*.

Маска благодаря своей неподвижности отличается от остальных конечных состояний превращения. На место никогда не успокаивающейся, вечно подвижной мимической игры выступает ее прямая противоположность — полная неподвижность и застылость. В игре мимики особенно ярко выражается беспрестанная готовность человека к превращениям. Мимика человека богаче, чем мимика любого другого существа, человеческая жизнь богаче всех других в смысле превращений. Невозможно передать, что происходит с человеческим лицом в течение одного-единственного часа. Если бы хватило времени точнее пронаблюдать все побуждения и настроения, проскальзывающие по лицу, то удивительно, как много можно было бы узнать и выделить импульсов к превращениям.

Обычай не везде одинаково оценивает свободную игру лица. В некоторых цивилизациях свобода лица существенно ограничена. Считается неподобающим *сразу* показывать боль или радость, ее замыкают в себе, и лицо остается спокойным. Глубинной причиной такого отношения является требование постоянной автономии человека. Никому не разрешено проникать в другого, и этот другой не позволяет того же самому себе. Человек должен иметь силу быть сам по себе и быть тождественным себе. Одно с другим здесь тесно связано. Ибо именно воздействие одного человека на другого вызывает непрестанные быстротечные превращения. Они выражаются в жестикуляции и мимике; там, где эти действия считаются предосудительными, любое превращение затруднено и в конечном счете парализуется.

Уяснив природу застылости таких неестественных «стоических» натур, легко понять сущность маски вообще: она есть конечное состояние. Подвижный поток неясных, всегда незаконченных превращений, чудесным выражением которых является естественное человеческое лицо,

застывает в маску; он завершается в ней. Когда маска налицо, не показывается уже ничего, что *начинается*, что представляет собой еще бесформенный бессознательный импульс. Маска *ясна*, она выражает нечто вполне определенное, не больше и не меньше. Маска *неподвижна*, это определенность, которая не меняется.

Правда, под этой маской может быть другая. Ничто не мешает исполнителю носить под одной маской другую. Двойные маски известны многим народам: когда снята одна, под ней появляется другая. Но это тоже маска, тоже конечное состояние. Переход от одного к другому *скачкообразен*. Все возможные посредующие звенья исключены; нет смягчающих переходов, подобных тем, что можно наблюдать на *лице* человека. Новое, другое является внезапно. И оно столь же ясно и неподвижно, сколь и предыдущее. От маски к маске возможно все, что угодно, но всегда *скачком*, всегда одинаково резко.

Маска воздействует в основном *вовне*. Она создает *фигуру*. Она неприкосновенна и устанавливает дистанцию между собой и зрителем. Она может, например в танце, приблизиться к зрителю. Однако сам зритель должен оставаться там, где он находится. Застылость формы выливается в постоянство дистанции; дистанция не меняется, и в этом *завораживающий* характер маски.

Ибо сразу за маской начинается тайна. В острых ситуациях, о которых здесь и идет речь, то есть когда маска воспринимается всерьез, человеку не положено знать, что за ней находится. Она многое выражает, но еще больше скрывает. Она представляет собой *раздел*: скрывая за собой опасность, которую не положено знать, препятствуя установлению доверительных отношений, она приближается к человеку вплотную, однако именно в этой близости остается резко от него отделенной. Она угрожает тайной, сгущающейся за нею. Поскольку ее нельзя прочесть, как подвижное человеческое лицо, человек гадает и пугается неизвестного.

При этом в визуальной сфере происходит то, с чем каждый знаком по сфере акустической. Предположим, человек прибывает в страну, язык которой ему совершенно неизвестен. Вокруг люди, пытающиеся с ним заговорить. Чем меньше он понимает, тем больше старается угадать. Он гадает в полной неизвестности, опасаясь враждебности. Но он не верит себе, расслабляется и даже слегка разочарован, когда слова переведены на один из

знакомых ему языков. Как они безвредны! Каждый совершенно незнакомый язык представляет собой *акустическую маску*; став понятным, он превращается в понимаемое и вызывающее доверие *лицо*.

Маска, следовательно,— то, что не превращается, что пребывает неизменным и длящимся в изменчивой игре превращений. Она воздействует, по сути дела, тем, что скрывает прячущееся за ней. Маска полноценна, когда исключительно она перед нами, а то, что за ней, остается непознаваемым. Чем определеннее она сама, тем туманнее то, что за нею. Никто не знает, что могло бы вырваться из-под маски. Напряжение между застылостью маски и тайной, которая за ней сокрыта, может достигать необычайной силы. Это и есть причина ее *угрожающего* воздействия. «Я именно то, что ты видишь,— как бы говорит маска,— а то, чего ты боишься, скрывается за мною». Она завораживает и одновременно заставляет держаться подальше. Никто не смеет ее тронуть. Смертью карается срывание маски кем-то другим. Пока она активна, она неприкосновенна, неуязвима, священна. *Определенность* маски, ее ясность заряжена неопределенностью. Власть ее в том и заключается, что она в точности известна, но непонятно, что она в себе таит. Она ясна снаружи, так сказать, только *спереди*.

Но если в определенных церемониях маска ведет себя именно так, как ожидается, как привыкли, она может действовать успокаивающе. Ибо она стоит *между* скрытой за ней опасностью и зрителем. Так что, если с ней обращаться правильно, она может уберечь от опасностей. Она может собирать опасность и хранить ее внутри себя, выпуская наружу лишь в той мере, в какой это соответствует ее облику. Установив с маской контакт, можно выработать способ поведения по отношению к ней. Она представляет собой фигуру с характерными формами поведения. Если их изучить и понять, если знать правильную дистанцию, она сама охранит от опасностей, в ней заключенных.

Об этом воздействии маски, ставшей фигурой, можно было бы сказать многое: с нее начинается, в ней продолжается и гибнет *драма*. Однако речь здесь идет только о самой маске. Нужно также знать, что она представляет собой *с другой стороны*, ибо она воздействует не только *вовне*, на тех, кто не знает, что за ней скрывается,— ее носят люди, прячущиеся за ней.

Эти люди хорошо знают, что они такое. Но их задача — разыгрывать маску и при этом оставаться в определенных, соответствующих маске границах.

Маска надета, она снаружи. Как материальная вещь, она четко отграничена от того, кто ее носит. Он воспринимает маску как нечто чуждое и никогда не спутает с собственным телом. Она ему мешает, суживает поле зрения. Разыгрывая маску, он всегда раздвоен — он сам и она. Чем чаще он ее надевает, чем лучше знает, тем больше в процессе игры переходит от него в фигуру маски. Но, несмотря ни на что, оставшаяся часть его личности отделена от маски; это та часть, которая боится *разоблачения*, которая знает, что внушает страх, не имея на то оснований. Тайна, которая пугает тех, кто снаружи, должна воздействовать и на него, находящегося внутри; но это, как можно полагать, другое воздействие. *Они* боятся того, чего не знают, *он* боится разоблачения. Именно этот страх не позволяет ему слиться с ней целиком. Его превращение может пойти очень далеко, но оно никогда не будет полным. Маска, которую иначе можно было бы сбросить, — это граница, не дающая осуществиться превращению. Ее нельзя потерять, она не должна упасть, не должна открыться, он полон забот о ее судьбе. Так что сама маска остается внешней по отношению к его превращению как оружие или орудие, с которым нужно правильно обращаться. Как просто человек он оперирует ею, как исполнитель он одновременно превращается в нее. Он, следовательно, *двойствен* и на протяжении всего представления должен оставаться таковым.

ОБРАТНОЕ ПРЕВРАЩЕНИЕ

Властитель, осознающий свои враждебные намерения, не может притворством обмануть всех. Есть ведь и другие, которые благодаря своей власти таковы же, как он сам, не признают его и считают соперником. По отношению к ним он всегда настороже, они могут стать опасными. Он ждет удобного случая «сорвать маску» с их лица. Тогда сразу обнаружится их подлинная суть, хорошо ему известная по себе самому. Разоблачение сделает их безопасными. На первый раз он может, если это отвечает его целям, оставить их в живых, но проследить, чтобы

им не удавались новые обманы, и будет всегда держать их на виду в их подлинном обличьи.

Превращения, совершаемые не им самим, ему невыносимы. Он может возносить на высокие посты людей, бывших ему полезными, однако эти осуществляемые им социальные превращения должны быть четко определенными; ограниченными и оставаться полностью в его власти. Возвышая и унижая, он *дает установление*, и никто не может отважиться на превращение по собственному почину.

Властитель ведет нескончаемую борьбу против спонтанных и неконтролируемых превращений. Разоблачение — средство, используемое им в этой борьбе, — полярно противоположно превращению, и его можно назвать обратным превращением. Процесс этот уже знаком читателю *. Менелай осуществил его с морским старцем Протеем, не испугавшись образов, в которые тот воплощался, стремясь ускользнуть. Менелай схватил и держал его крепко, пока тот не обрел свой подлинный облик.

Главная характеристика обратного превращения состоит в том, что всегда точно известен его результат. Ожидаемое ясно заранее; властитель начинает процесс с ужасающей уверенностью, презирая все превращения противника, видя насквозь эти лживые ухищрения. Обратные превращения могут совершаться однократно, как это было с Менелаем, возобладавшим над мудростью Протея. Но они могут производиться часто и в конце концов превратиться в страсть.

Учащение обратных превращений ведет к редукции мира. Богатство форм его проявления в этом случае ничего не значит, всякое многообразие становится подозрительным. Все листья одинаково сухи и пыльны, все лучи угасают во мраке враждебности.

В душевной болезни, которая находится с властью в столь тесном родстве, что их можно было бы назвать близнецами, обратное превращение выступает как один из видов тирании. *Паранойю* особенно характеризуют два свойства. Одно из них психиатры именуют диссимуляцией. Это не что иное, как притворство как раз в том смысле, в каком это слово здесь употребляется. Параноики могут притворяться так хорошо, что о многих невозможно дога-

* Речь идет о примерах из мифологии, приводившихся в опущенном при переводе разделе главы.

даться, сколь серьезно они больны. Другое свойство — это бесконечное разоблачение врагов. Враги повсюду, они притворяются друзьями, принимают безвредный и безопасный облик, но параноик, обладающий даром пронизывающего зрения, ясно видит, что скрывается внутри. Он срывает маски, и оказывается, что все это, в сущности, один и тот же враг. Параноик, как никто другой, предается обратным превращениям, и в этом он подобен *застывшему властителю*. Место, которое он, по его представлению, занимает, значение, которое он себе придает,— все это в глазах других, разумеется, чистая фантазия. Тем не менее он будет отстаивать их, непрерывно используя оба связанных между собой процесса — притворство и разоблачение. [...]

ЗАПРЕТ ПРЕВРАЩЕНИЯ

Социальное и религиозное явление огромной важности представляет собой *запрет превращения*. Вряд ли оно было когда-либо всерьез проанализировано, не говоря уже о том, что понято. Дальнейшее представляет собой попытку рассмотреть его в самом первом приближении.

В тотемных церемониях племени аранда может участвовать лишь тот, кто принадлежит тотему. Превращение в двойную фигуру предка из мифических времен — это привилегия, доступная лишь избранным. Никто не может, не имея на то права, воспользоваться превращением, охраняемым, как драгоценнейшее достояние. Его берегут, как берегут слова и звуки сопровождающих его священных песнопений. Именно точность деталей, составляющих эту двойную фигуру, ее определенность и ограниченность облегчают ее охрану. Запрет на приобщение к ней строго соблюдается; на это требуется полная религиозная санкция. Только после долгих и сложных инициаций молодой человек входит в группу тех, кому при определенных обстоятельствах дозволено превращение. Женщинам и детям оно безусловно и строго запрещено. Для иницированных из других тотемов запрет иногда снимается в знак особого уважения. Но это единичные случаи; затем запрет соблюдается так же строго, как и раньше.

В христианстве, сколь ни велики различия между ним и верованиями аранда, также имеется запретная фигура — *дьявол*. Его опасность возвещается на все лады,

в сотнях рассказов-предостережений повествуется, к чему ведет сговор с дьяволом, детально живописуются вечные муки душ в аду. Интенсивность этого запрета необычайна, она особенно чувствуется там, где люди испытывают побуждение действовать ему вопреки. Истории одержимых, поступками которых управлял сам дьявол или многие дьяволы, хорошо известны. Самые знаменитые из них — аббатиса Жанна из Анжа, монастыря урсулинок в Лудене, и отец Сурэн, изгонявший из нее дьявола до тех пор, пока дьявол не перешел в него самого. Здесь дьяволом оказались одержимы люди, специально посвятившие себя богу. Им гораздо строже, чем простым людям, запрещено сближение с дьяволом, не говоря уже о превращении в него. Но запретное превращение поглотило их целиком. Вряд ли мы ошибемся, если свяжем силу превращения с силой запрета, которому оно подлежит.

Сексуальный аспект запрета превращения, в плену которого они оказались, яснее всего можно наблюдать в явлении *ведьм*. Единственное прегрешение ведьмы состоит в ее половой связи с дьяволом. Чем бы она ни занималась в остальное время, ее тайное существование венчают оргии с участием дьявола. Именно поэтому она и ведьма. Совокупление с дьяволом — важнейшая составная часть ее превращения.

Идея *превращения через половое совокупление* стара как мир. Поскольку каждое создание обычно сочетается лишь с существом другого пола того же самого рода, легко предположить, что отклонение от этого будет восприниматься как превращение. В этом случае уже древнейшие брачные законы могут рассматриваться как одна из форм запрета превращения, то есть запрета любого другого превращения, кроме тех, что разрешены и желательны. Эту половую форму превращения следовало бы рассмотреть подробнее, что могло бы привести, как мне кажется, к важным выводам.

Пожалуй, важнейшими из всех запретных превращений являются *социальные*. Любая иерархия возможна только при наличии таких запретов, не позволяющих представителям какого-либо класса чувствовать себя близкими или равными высшему классу. У примитивных народов эти запреты бросаются в глаза даже среди *возрастных классов*. Однажды возникшее разделение подчеркивается все острее. Переход из низшего в высший класс всеми способами затрудняется. Он возможен лишь

посредством особых инициаций, которые при этом воспринимаются как превращения в собственном смысле слова. Часто этот переход рассматривается так, будто человек умирает в низшем классе и затем пробуждается к жизни в высшем. Между классами стоит смерть — весьма серьезная граница. Превращение предполагает долгий и опасный путь. Оно не дается даром; кандидат должен пройти через всевозможные проверки, труднейшие испытания. Однако все, что он испытал в молодости, позднее, уже принадлежа к высшему классу, он преподносит новичкам как суровый экзаменатор. Идея высшего класса, таким образом, стала идеей чего-то строго обособленного, целой жизни самой по себе. С ней связаны священные песни и мифы, иногда свой собственный язык. Представителям низших классов, женщинам например, полностью исключенным из высших классов, остается с ужасом и покорностью созерцать ужасные маски и внимать таинственным звукам.

Наиболее жестко разделение классов проводится в *кастовой системе*. Здесь принадлежность к определенной касте начисто исключает любое социальное превращение. Каждый точнейшим образом ограничен как снизу, так и сверху. Даже прикосновение к низшим строжайше запрещено. Брак разрешается только между представителями своей же касты, профессия предписывается. Значит, исключена возможность благодаря роду занятий превратиться в существо другого сословия. Последовательность проведения этой системы удивительна; лишь ее детальное исследование помогло бы распознать все возможные пути социальных превращений. Поскольку всех их следует избегать, они тщательно регистрируются, описываются, проверяются. Эта абсолютная система запретов позволяет — с позитивной точки зрения — составить четкое представление о том, что должно рассматриваться как превращение из низшего класса в высший. «Опыт о кастах» с точки зрения превращения совершенно необходим; его еще предстоит написать.

Изолированная форма запрета превращения, то есть запрета, относящегося к одному-единственному лицу, находящемуся на вершине общества, обнаруживается в ранних формах королевской власти. Надо отметить, что два самых ярких типа властителей, известных древности, отличаются как раз своим прямо противоположным отношением к превращению.

На одном полюсе стоит *мастер превращений*, который может принять любой образ, какой только ему захочется, будь то образ зверя, духа животного или духа умершего. Это *трикстер*, вбирающий в себя всех других благодаря превращениям, — любимая фигура мифов североамериканских индейцев. Его власть основана на бесчисленных, доступных ему превращениях. Он поражает исчезновениями, нападает неожиданно, позволяет схватить себя, но так, что исчезает снова. Важнейшее средство исполнения им его удивительных деяний — все то же превращение.

Подлинной власти мастер превращений достигает в качестве *шамана*. В экстатическом трансе он созывает духов, подчиняет их себе, говорит их языком, становится таким же, как они, и отдает им приказания на их особый лад. Путешествуя на небо, он превращается в птицу, морским зверем достигает дна моря. Для него нет невозможного, во все убыстряющейся череде превращений он достигает пароксизма, сотрясающего его до тех пор, пока он не обретет то, что хочет.

Если сравнить мастера превращений со *священным королем*, для которого действительны сотни ограничений, который должен оставаться постоянно на одном и том же месте, и оставаться неизменным, к которому нельзя приблизиться и которого нельзя увидеть, — то станет ясно, что их различие — если свести его к наименьшему общему знаменателю — заключается не в чем ином, как в противоположном отношении к превращению. Для шамана возможности превращения безграничны, и он использует их максимально полно, королю же они запрещены, и возможность превращения парализована вплоть до полного оцепенения. Король должен оставаться настолько себе тождественным, что не может даже постареть. Ему следует быть мужчиной одних и тех же лет, зрелым, сильным, здоровым, и лишь только появлялись первые признаки старости — седина, например, или слабела мужская сила, — его часто убивали.

Статичность этого типа, которому запрещено собственное превращение, хотя от него исходят бесчисленные приказы, ведущие к превращениям других, вошла в сущность власти. Этот образ определяет и представления современного человека о власти. Властитель — это тот, кто неизменен, высоко вознесен, находится в определенном, четко ограниченном и постоянном месте. Он не может

спуститься «вниз», случайно с кем-нибудь столкнуться, «уронить свое достоинство», но он может вознести любого, назначив его на тот или иной пост. Он превращает других, возвышая их или унижая. То, что не может случиться с ним, он совершает с другими. Он, неизменный, изменяет других по своему произволу.

Это беглое перечисление некоторых форм запрета превращений, о которых еще надо будет говорить подробно, вплотную подводит к вопросу: чем же так важен этот запрет, почему к нему вновь и вновь прибегают, какая глубокая необходимость побуждает человека налагать его на себя или на других? Ответ нужно искать с осторожностью.

Представляется, что именно дар превращения, которым обладает человек, возрастающая текучесть его природы и были тем, что его беспокоило и заставляло стремиться к твердым и неизменным границам. Он ощущал в собственном теле так много чуждого себе (вспомним постукивания бушменов), настолько был незащищен перед ним и вынужден превращаться в него так, что оно оставалось навязанным ему извне даже после того, как он благодаря этому дару утолил свой голод, добился сытости и покоя. Насколько все было движением и его собственные чувства и формы постоянно текли и изменялись, что это должно было пробудить тягу к твердости и постоянству, которую нельзя было удовлетворить без запрета превращения.

В этой связи уместно вспомнить каменные хозяйства австралийцев. Все деяния и переживания, все блуждания и судьбы предков включены у них в ландшафт и обрели черты неизменности и законченности. Нет скалы, которая не обозначала бы кого-то, кто здесь жил и совершил нечто замечательное. К внешним монументальным чертам ландшафта, остающимся неподвижными, добавляются небольшие камни, кому-то принадлежащие и сохраняемые в священных местах. Эти камни передаются от одного поколения к другому. Каждый означает что-то определенное, с ним связан тот или иной смысл, какое-то предание, он наглядно воплощает этот смысл. Пока камень остается самим собой, предание неизменно. Эта сосредоточенность на постоянстве камня — нечто такое, что отнюдь не чуждо и нам, — выражает, как мне кажется, то же самое глубокое желание, ту же самую необходимость, которая породила все формы запрета превращения.

РАБСТВО

Раб — это собственность, как скот, но не как безжизненная вещь. Свобода его движений напоминает о животном, которое пасется и может создавать нечто вроде семьи.

Подлинная характеристика вещи — это ее *непроницаемость*. Ее можно толкнуть, сдвинуть, но она неспособна усвоить приказ. Следовательно, юридическое определение раба как вещи и собственности ошибочно. Он — *животное и собственность*. Отдельного раба вернее всего сравнить с собакой. Пойманная собака изъята из стаи, *изолирована*. Она подчиняется приказам господина. Она отказывается от собственных затей, если они противоречат этим приказам, и за это получает от хозяина пищу.

Для собаки, как и для раба, приказ и пища имеют *один и тот же* источник — господина, и поэтому сравнение их статуса со статусом ребенка не так уж неуместно. Что их существенно отличает от ребенка, так это возможности превращения. Ребенок упражняется во всех превращениях, которые позже могут ему понадобиться. При этом рядом находятся родители, которые постоянно побуждают его, доставляя новый реквизит, ко все новым играм. Ребенок растет во многих направлениях, и, когда он овладеет своими превращениями, он будет вознагражден принятием в более высокое состояние. С рабом происходит нечто противоположное. Как господин не позволяет собаке охотиться на кого угодно, но ограничивает сферу охоты тем, что полезно для него, так же и у раба он отбирает одно за другим разученные им превращения. Раб не должен делать то и не должен другое, но определенные процедуры он обязан совершать вновь и вновь, и чем они монотоннее, тем охотнее господин предписывает их рабу. Разделение труда не угрожает многообразию человеческих превращений до тех пор, пока человек может заниматься разнообразными делами. Но когда он ограничивается одним-единственным и при этом должен сделать возможно больше и в возможно более короткое время, то есть быть производительным, он становится тем, что, собственно, и следовало бы назвать рабом.

С самого начала существуют два различных типа раба: одинокие, как домашние собаки, привязанные к своему господину, и другие, живущие совместно, как стада на

лугу. Сами эти стада могут, естественно, считаться древнейшими рабами.

Стремление превратить людей в животных — сильнейший побудитель распространения рабства. Энергию этого стремления так же трудно переоценить, как и противоположного — стремления превратить животных в людей. Этому последнему обязаны своим существованием величайшие творения духа, такие, как метемпсихоз и дарвинизм, а также и популярные увеселения вроде номеров дрессированных животных.

Когда людям удалось собрать столько рабов, сколько животных в стаде, была положена основа государства и власти, и не подлежит сомнению, что стремление превратить целый народ в рабов или животных пробуждается во властителе тем сильнее, чем многочисленнее этот народ.

Человек как объект социально-философского анализа

I

Что такое человек? В чем его природа, сущность, предназначение? От чего зависят смысл и ценность человеческой жизни? Каковы кардинальные проблемы человеческого существования? Как складываются судьбы гуманизма сегодня? В чем специфика философского постижения человека? Эти и другие аналогичные вопросы, определяющие содержание философско-антропологической мысли, находятся сегодня в центре внимания многих ученых.

Данное издание призвано помочь советским исследователям расширить и углубить разработку философско-антропологических проблем на базе огромного материала, накопленного современной наукой. Выпуск фундаментальных трудов, принадлежащих известным западным мыслителям, — дело ближайшего будущего. Цель нашего сборника — познакомить читателей с теми сочинениями зарубежной философской классики XX века, которые помогут активизировать исследовательскую деятельность советских философов.

Активный интерес к проблеме человека в целом обусловлен прежде всего потребностью конкретного индивида постоянно решать жизненные проблемы, возникающие в контексте его повседневного существования. Катастрофическое разрушение природной среды, оскудение привычного ландшафта, неожиданное распространение новейших пандемий, грозящих опустошить Землю, накопление ядерных вооружений — все это рождает ощущение тотальной незащищенности жизни людей, возможной гибели всего человечества. Такая ситуация, несомненно, побуждает к размышлению, к попыткам осознать сложившуюся реальность.

Современная наука, как известно, приблизилась к раскрытию важнейших секретов природы. Исследовательская мысль все глубже проникает в тайны вселенной, в загадки живой, одухотворенной материи. Перспективы генетической инженерии, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных,— все это разрушает традиционное представление о неизменной биологической природе человека. Но опасности подвергается не только биология человека. Болезненную остроту приобретают психологические проблемы. Индивид утрачивает представление о собственной идентичности, об устойчивости своего внутреннего мира, о специфически человеческом. Разрушение традиционных социальных структур, привычных форм общественной жизни, стремительное изменение окружающей обстановки находят отражение в массово-психологических процессах.

К философскому размышлению о человеке в еще большей степени побуждают мировоззренческие и познавательные факторы. Современная биология, психология, культурология, история, этнография накопили множество разноречивых сведений, которые требуют обобщения, философской рефлексии. Обсуждение всех этих проблем немыслимо без привлечения историко-философской традиции. Первоначальные представления о человеке складываются еще до того, как зарождается религия или возникает философия. Древнейшая мифология не расчленяет картину мира: природа, человек, божество в ней слитны. В мифологических формах познания мира человек вовсе не рассматривался как самостоятельная сущность. По мнению немецкого философа-неокантианца Э. Кассирера, в мифологии человек неотторжим от вселенной. Он — ее частичка. Мы находим здесь, по его словам, примитивную антропологию, тесно связанную с примитивной космологией. Вопрос о происхождении мира в мифе неразрывен с вопросом о происхождении человека и его месте во вселенной. По образному выражению А. Ф. Лосева, космос у древних греков — это первообраз. Человек лишь подражание ему. То, что имеется в космосе, имеется и в человеке, а специфически человеческое есть и в космосе. Не существует никакого раскола, никакой бездны между космосом и человеком*.

* ¹ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963, с. 537—539.

В христианстве представление о человеке радикально переосмысливается. Отныне личность несет в себе иное предназначение, ибо на нее накладывается отпечаток абсолютной личности творца. Она обретает некую самоценность, независимую от космологических сюжетов. Телесность, которую культивировали древние эллины, в христианском идеале должна быть соотнесена с духовностью, сливаться с нею в некоей гармонии. Человеку же надлежит культивировать в себе не только рассудок, но возвращать также чувства, через которые и раскрывается как раз личностное богатство и уникальность. Реальный земной человек во всей неповторимости присущих ему психофизиологических черт оценивается как непреходящая и неоспоримая ценность.

Христианство, таким образом, явилось почвой европейской персоналистской традиции, в которой личность понимается как своеобразная святыня, некий абсолют. Эти умонастроения нашли свое особое претворение в патристике, в ренессансном, просвещенческом и романтическом идеалах. Идея ценности человека, можно сказать, выстрадана всей историей философии Запада, хотя она тем не менее прошла через различные этапы собственной дискредитации. Она утверждала себя в борьбе против всякого рода концепций «смерти человека», возникавших на западной почве. Именно европейскому сознанию было суждено пронести персоналистскую установку через несколько веков. Пафос исключительности человеческого предназначения, стало быть, имеет в европейской культуре длительную историю.

Как показывают тексты, помещенные в сборнике, персоналистская тенденция европейской культуры обнаружила очевидную стойкость. Претерпевая многочисленные модификации и духовные противостояния, она тем не менее утвердилась в западном сознании. Стремление отдельных мыслителей поставить под сомнение то или иное человеческое качество (разумность, чувственное богатство, полноценную телесность) не приводило к разрушению персоналистской традиции, а, напротив, усиливало ее роль в общей структуре философского знания.

Каким бы определяющим свойством ни наделялся человек — будь то разум, воля, бессознательное, витальные сны, чувственные порывы, экзистенциальное самоощущение, — он не утрачивал самостийности, относительной цельности. В той же мере дискредитация присущих че-

ловеку свойств — искаженной телесности, слепых инстинктов, раздвоенности сознания — не приводила к обесцениванию философско-антропологической темы. Напротив, она содействовала, иногда в парадоксальной форме, более интенсивному постижению феномена человека во всем богатстве присущих ему задатков и возможностей.

II

Однако как понимать сущность человека? В «Письме о гуманизме» М. Хайдеггера, которое помещено в настоящем сборнике, показано, как существенно преобразуется осмысление той или иной философской традиции в зависимости от ответа на этот вопрос. Письмо М. Хайдеггера к Ж. Бофре затрагивает широкий круг вопросов — от положения человека в современном мире до будущего философии. Формально в центре работы находится стремление философа пересмотреть традиционное понимание гуманизма, сложившееся в европейской философии — первоначально в эпоху Римской республики, затем в Ренессансе XIV и XV веков и в современных философских истолкованиях. По существу же в «Письме о гуманизме» развернут широкий комментарий к основному сочинению философа «Бытие и время», ко всей экзистенциалистской философии в целом.

Хайдеггер оказал значительное воздействие на формирование экзистенциалистской концепции человека. Выдвинутые им идеи, связанные с обоснованием онтологической этики, несомненно, затрагивают более широкий комплекс вопросов, нежели те, которые фигурируют в данном философском течении. Показательна также хайдеггеровская полемика с Сартром, касающаяся понимания Бытия. Содержание «Письма о гуманизме» связано с критикой метафизического способа мышления, который находится в основании всей европейской жизни.

«Хайдеггер был философом бытия, но не человека» *. Немецкий философ, как аргументированно показано в цитируемой работе В. А. Подороги, был убежден в том, что задавать бытию вопросы о человеке, иначе говоря, неявно приписывать ему антропологические характеристики

* Подорога В. А. «Фундаментальная антропология» М. Хайдеггера. — В кн.: Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986, с. 34.

сущего, — лишь «затемнять» истинную суть взаимоотношений между бытием сущего и человеком.

В отличие от Гуссерля, феноменология которого начинается с рассмотрения такого феномена, как «перцепция», Хайдеггер обращается к Бытию, понимаемому как тавтологическое состояние дел, как единственный феномен. Хайдеггер оценивает «тавтологическое мышление» как «феноменологию в изначальном смысле». После своего так называемого «трансцендентального поворота» Гуссерль пытается суммировать свою феноменологию с установлением бесконечной и всесильной, трансцендентальной субъективности. На этом пути он подвергается критическому анализу со стороны Хайдеггера.

Хайдеггер убежденно стоит на сохранении границ человеческой конечности. Его тавтологическое мышление не является теорией субъективности. Бытие как основу в этом смысле Хайдеггер называет «бездонной основой». Бытие как «бездна» не приемлет какого-либо онтологического объяснения и, следовательно, не может гарантировать онтологическую ясность других существ, как это способны сделать Бог или субъект. Хайдеггер критикует современную теорию субъективности именно из-за ее «агрессивности» и тенденции «обожествлять» человека.

Вот основная посылка Хайдеггера: «Мыслью о-существляется отношение бытия к человеческому существу. Мысль не создает и не вырабатывает это отношение. Отношение это состоит в том, что мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек». Развертывая картину метафизического мышления, идущего от Платона и Аристотеля, Хайдеггер показывает, что европейская философия становится техникой объяснения из первопричин. Мыслители изобретают всякие «измы» и стараются перешеголять друг друга. В ряду этих понятий и «гуманизм», возникший, по мнению Хайдеггера, на почве неправильного истолкования человека.

«В чем состоит человечность человека?» — спрашивает Хайдеггер и отвечает: «Она покоится в его сущности». Показывая фактическое разнообразие версий гуманизма, немецкий философ подчеркивает, что гуманизм Маркса не нуждается ни в каком возврате к античности, равно как и тот гуманизм, каковым Сартр считает экзистенциализм. И вот вывод: «Всякий гуманизм или основан на определенной метафизике, или сам себя делает основой для таковой».

При определении человечности человека гуманизм в том виде, в каком он оформился в европейском сознании, не только не спрашивает об отношении бытия к человеку; он, по словам Хайдеггера, даже мешает поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его. Хайдеггер спрашивает: стоим ли мы на верном пути к сущности человека, пока отграничиваем человека как живое существо от растения, от зверя и от Бога? Как полагает Хайдеггер, высшие гуманистические определения человеческого существа еще не добирают до подлинного достоинства человека. Да и техника, по мнению немецкого философа, есть в своем существе бытийно-историческая судьба покоящейся в забвении истины бытия.

Эволюция гуманизма показывает, что стремление многих европейских религиозных философов соединить христианство и гуманизм,— а такого рода концепции содержатся в текстах, помещенных в сборнике,— натолкнулось на определенные трудности. Как подчеркивает Ю. Н. Давыдов, дело именно в том, что возрожденческий гуманизм не имеет сколько-нибудь прочной и глубокой основы ни в христианско-средневековой традиции, ни в раннем христианстве. В обоих случаях гуманизм отличается от христианства ощущением своей «исключительности», из которого вырос и возрожденческий аристократизм, и элитарность более поздних времен*.

По мнению М. Хайдеггера, «человечность» впервые была продумана и отчетливо поставлена как цель в эпоху Римской республики. «Человечный человек» противопоставляет себя «варварскому человеку». Это римлянин, совершенствующий и облагораживающий «римскую добродетель» путем «усвоения» перенятой от греков «пайдейи». В Риме сложилась первая версия гуманизма. Наиболее наглядное воплощение персоналистская тенденция европейской культуры нашла в эпоху Возрождения. Так называемый Ренессанс XIV и XV веков в Италии — это возрождение «римской добродетели». Таким образом, гуманизм существует во множестве версий. Для обнаружения его сути приходится соотносить его с античной традицией.

* См.: Давыдов Ю. Н. Личность и культура в эпоху крушения буржуазного гуманизма.— В кн.: Личность в XX столетии. М., 1979, с. 94—114.

По мнению экзистенциалистов, основная черта рационального мышления состоит в том, что оно исходит из принципа противоположности субъекта и объекта. В результате вся действительность, в том числе и человек, предстает перед рационалистом только как объект научного исследования и практического манипулирования. Экзистенциалисты утверждают, что, обретая себя как экзистенцию, человек обретает и свободу. Его свобода состоит в том, что он не выступает как вещь, формирующаяся под влиянием естественной или социальной необходимости, а «выбирает» самого себя, формирует себя каждым своим действием и поступком. Тем самым свободный человек несет ответственность за все совершенное им, а не оправдывает свои действия «обстоятельствами».

Религиозную трактовку гуманизма пытается сегодня дать теократический гуманизм. Представитель современного персонализма Ж. Маритен различает два типа гуманизма: теоцентрический и антропоцентрический. Первый ориентируется на превосходящее человека божественное начало и оценивается Маритеном как подлинный и цельный. Второй, восходящий, по Маритену, к античной Греции, но оформившийся и распространившийся после эпохи Возрождения, ограничил горизонт развития человека его собственной сущностью.

Маритен не представляет себе будущего гуманизма вне рамок христианства, обновленного в соответствии с последними достижениями духовной культуры, но верного идеалам средневекового христианства. Он считает, что при такой трактовке гуманизма человек вынужден отказаться от того, что он творец и созидатель бытия. Согласно Маритену, человек является личностью благодаря своей душе, а индивидуальностью — благодаря телу. Первая делает человека независимым от материальных влияний, второе подчиняется им. Процесс индивидуализации (деперсонализации) ведет, согласно экзистенциализму, к обезличиванию, выравниванию, деградации личности; процесс персонализации — к ее обогащению.

Специфическую версию гуманизма развивает светский экзистенциализм Ж.-П. Сартра. Его концепция абсолютно одиночества личности определяет иные, отличные перспективы в понимании места человека в мире и его свободы не только по сравнению с христианским экзистен-

циализмом, но также и по сравнению со светским научным знанием о месте человека во вселенной *. Критикуя христианскую версию экзистенциализма, Сартр упрекает ее в принципиальной непоследовательности и в «техническом видении мира». Нельзя себе представить, пишет он в работе «Экзистенциализм — это гуманизм», чтобы человек, делающий, скажем, нож, не знал, для чего он предназначен. Следовательно, сущность вещи, то есть совокупность правил и свойств, предшествует ее бытию. Значит, если передо мной находится такой нож или такая книга, то это определенный факт. Таково техническое видение мира, и можно сказать, что в этом видении процесс созидания вещи предшествует ее существованию.

К проблеме многообразия гуманизма, несомненно, можно отнести и попытки Э. Финка рассмотреть основные феномены человеческого бытия. Он относит к ним труд, господство, любовь, смерть, игру. Само это перечисление показывает, что автор стремится создать новую всеобъемлющую антропологию. Исследователь обращается к коренным вопросам человеческого бытия, выявляя не только его относительную целостность, но и присущую ему фрагментарность, раздробленность. Он, в частности, подчеркивает, что двойственность полов относится к бытийному строю нашего конечного существования и является фундаментальным моментом нашей конечности как таковой. Каждый из нас выступает одновременно личностью и носителем пола, индивидом лишь в пространстве рода, каждый из нас лишен другой половины человекобытия. Но именно эта лишенность и порождает величайшую и могучую страсть, глубочайшее чувство, смутную волю к восполнению — загадочное стремление обреченных на смерть людей к некоей вечной жизни.

В представленной в сборнике главе из работы Э. Финка «Основные феномены человеческого бытия» рассмотрен лишь один из них — игра. Однако в ее трактовке проступает концепция глубинных потребностей человека, который стремится отринуть свою конечность, освободиться от тягот жизни — бремени труда, борьбы за существование, тени смерти и половодья любовного томления. Игра, по мнению Финка, охватывает человеческую жизнь до самого основания, существенным образом определяет бы-

* См.: От Эразма Роттердамского до Бертрана Рассела. М., 1969.

тийный склад человека, а также его способ понимания бытия.

Многообразие видения гуманизма — примета нашего времени. Все явственнее обнаруживается стремление к синтезу гуманистических позиций, к выработке универсального гуманизма нового времени. Гуманизм базируется на философском понимании человека. Без живого индивида, наделенного разумом, чувствами, человеколюбие утрачивает свою основу.

В сборнике затронуты не только общие метафизические вопросы, но и конкретные проблемы человеческого существования. Речь идет о механизмах отчуждения и дегуманизации, о духовной эволюции человека, о природных истоках поведения людей, о бессмертии. В немногочисленных советских публикациях, посвященных американскому философу Э. Фромму, неизменно подчеркивается антропологизм как определяющая черта его теоретических исканий*.

Человек в некоей ситуации — вот изначальная формула любой проблемы, выдвигаемой Фроммом. Исходным для «гуманистического психоанализа» Фромма является положение о том, что потребности и влечения человека обладают особым, только ему присущим качеством. Именно поэтому, как полагает американский мыслитель, вполне реальна и такая социальная действительность, которая наполнит существование человека смыслом, радостью и счастьем. Сегодня в условиях актуализации и гуманистического мышления, своеобразного возвышения антропологической темы многие рассуждения Фромма оказываются весьма значимыми, а подчас и пророческими. Это относится, в частности, к работе «Пути из большого общества». Сам Фромм называет свой труд социально-психологическим исследованием.

По мнению Фромма, разум, будучи благословеньем человека, является одновременно и его проклятьем. Жизнь человека в этом плане отличается от всех остальных организмов: он находится в состоянии постоянной и неизбежной неуравновешенности. Жизнь не может быть

* Верченков Л. Н. Социальная теория Эриха Фромма. М., 1980; Гуревич П. С. Антропологизм Фромма как эстетическая проблема. — В кн.: Художественное произведение и личность. М., 1979, с. 173—226; Добренков В. И. Неофрейдизм в поисках «истины»: Иллюзии и заблуждения Эриха Фромма. М., 1974, и др.

«прожита» путем простого повторения модели своего вида. Человек должен жить сам. Человек — единственное живое существо, которое ощущает свое собственное бытие как проблему. Он должен ее разрешить, поскольку не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой. Он, следовательно, должен развивать свой разум, пока не станет господином над природой и самим собой.

Определение «человеческой природы» не только правомочно, считает Фромм, но является кардинальным вопросом философии. Доказывая это положение, американский психолог ссылается на работы К. Маркса, у которого в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» встречается выражение «человеческая сущность». Правда, замечает Фромм, позже Маркс перестал употреблять это выражение. Но в третьем томе «Капитала» Маркс вновь возвращается к этому понятию, говоря о неотчужденном труде в условиях, наиболее соответствующих человеческой природе и достойных ее.

Понятие «человеческая природа» имеет все права на существование. Зависимость содержания этого понятия от характера переживаемой людьми эпохи не снимает наличия общих черт, свойственных человеку вообще как существу, порождающему себя и свои социальные потребности в практической, и прежде всего трудовой, деятельности.

III

За последние годы интерес к философско-антропологической теме в советской литературе значительно возрос. Появились исследования, авторы которых обратились к изучению отдельных философских направлений*. Выпущены переводы некоторых зарубежных исследований, пос-

* Вдовина И. С. Французский персонализм: Крит. очерк философского учения. М., 1977; Зыкова А. Б. Учение о человеке в философии Х. Ортеги-и-Гассета. М., 1978; Лейбин В. М. Психологический анализ философия неопределенности. М., 1977; Тавризян Г. М. Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977; Руткевич А. М. Социальная философия Мадридской школы. М., 1981; Григорьян Б. Т. Философская антропология. М., 1982; Кимелев Ю. А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985; Коваленко Е. М. Проблема человека в западногерманском экзистенциализме. Харьков, 1985.

выщенных человеку *. Вышли в свет обобщающие работы, посвященные философско-антропологической теме **.

В связи с накоплением данных о человеке, представленными конкретными науками, особую актуальность приобретает проблема «самоопределения» философии по отношению к этой теме. Способна ли философия раскрыть феномен человека? Как соотнести сведения, полученные в процессе естественнонаучного познания, с собственно философским постижением человека?

Уже говорилось о массе разноречивых сведений о человеке, собранных наукой. Сказали свое слово физиологи, этнографы, психологи, историки. Проблемой человека в системе естественных наук занимаются генетика, соматология, возрастная физиология и морфология, типология высшей нервной деятельности, а в комплексе гуманитарного знания — эргономика, аксиология, эвристика, социальная экология и др. Все активнее подключаются к исследованию проблемы человека и многие технические науки, в том числе кибернетика, теория информации.

Как поступить с этой обширной и противоречивой эмпирикой? В самом общем виде ответ ясен: надо подвергнуть ее мировоззренческому осмыслению. История философии свидетельствует о том, что постижение феномена человека всегда опиралось на открытия конкретных наук. Но можно ли на путях соединения разнородных данных построить единую и целостную теорию человека? Совершенно очевидно, что такого рода знание имело бы чисто «суммарный эффект», то есть содержало бы в себе

* Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986; Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1987.

** Проблема человека в современной философии. М., 1969; Человек и его бытие как проблема современной философии. М., 1978; Личность в XX столетии. М., 1979; Критика современной буржуазной философской антропологии. Л., 1980; Буева Л. П. Человек, деятельность, общение. М., 1978; Какабадзе З. М. Человек как философская проблема. Тбилиси, 1970; Мысливченко А. Г. Человек как предмет философского познания. М., 1972; Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. М., 1973; Фролов И. Т. Перспективы человека. М., 1985; Корнеев П. В. Критика современных буржуазных и ревизионистских концепций человека. М., 1981; Буржуазная философская антропология XX в. М., 1986; Современные аспекты философской проблемы человека. Новосибирск, 1985; Гордиевко А. Т., Курганецкий В. А., Лях В. В. Современная буржуазная философия человека. Киев, 1985; Григорьян Б. Т. Человек: его положение и призвание в современном мире. М., 1986; Губман Б. Л. Современная католическая философия: человек и история. М., 1988.

сложение выводов, противоречащих друг другу или в лучшем случае просто дополняющих различные фрагменты.

Но философия не только опиралась на конкретное знание в постижении человека. Она накопила собственные традиции осмысления этой проблемы, выявила самостоятельные подходы к целостному анализу человека. Примером плодотворного соединения философского и естественнонаучного знания может служить специфическое направление — философская антропология, возникшая в 20-х годах нашего столетия. В нашем сборнике помещены переводы классических трудов видных представителей данного теоретического течения немецкой философии.

В целом в советской литературе уже получили освещение и разработку основные разновидности западной философской антропологии — биологической, культурной, религиозной. Рассмотрена общая программа, представленная в свое время М. Шелером, который предполагал развернуть философское познание человека во всей полноте его бытия, реализовав при этом идеал синтеза конкретного знания с философским постижением. Изучены в определенной мере некоторые аспекты сущности человека в связи с его отношением к миру животных и растений в так называемой космологической перспективе (концепция Х. Плеснера): Выражены общие позиции по отношению к идейно-философскому наследию А. Гелена, Э. Ротхакера, А. Портмана, Г. Хенгстенберга, М. Ландмана.

Философские тексты, представленные в сборнике, прежде не публиковались на русском языке. Они помогут значительно расширить представление о тех идеях, которые питают сегодня философскую антропологию на Западе. В частности, обращаясь к проблеме определения человека, М. Шелер выдвигает чрезвычайно важное для всей философской антропологии положение о принципиальной невозможности определить человека. Такая дефиниция, как полагает философ, означала бы отрицание свободы и многообразия человека. Утверждая, что человек представляет собою микрокосм, Шелер выстраивает из одних и тех же категорий как систему мироздания, так и учение о человеке.

Отождествляя «порыв» с жизнью и вообще с природой, М. Шелер тем не менее конкретизирует это по-

нятие весьма детально. По его мнению, порыв образует и в животном и в человеке «низшую» ступень психического, которая объективно (вовне) выступает как «живое существо», субъективно (вовнутрь) — как «душа». В этой системе рассуждений важен принцип, обоснованный Шелером, согласно которому человек и становится человеком. Этот принцип находится вне всего того, что мы можем назвать жизнью, внутриспсихической или внешневитальной. Он вообще противоположен жизни. Это решающее свойство человека М. Шелер обозначает словом «дух»; разум же оценивается как составная его часть. Но дух, кроме того, это и созерцание — «узрение сущности», а также разнообразные эмоциональные и волевые акты: доброта, любовь, раскаяние и благоговение.носителем духовных актов выступает личность.

С точки зрения Шелера и Плеснера, философская антропология должна обнаружить «базисную структуру» человеческого бытия. Конечная цель такого исследования — выявление специфических свойств и характеристик человека. Отсюда возникает трансцендентальный вопрос об условиях, в которых обнаруживаются феномены человеческого существования. Плеснер ставит задачу постичь природную сферу человека, а не ограничиваться изучением его только в качестве субъекта духовного творчества и моральной ответственности.

Хотя, как мы упоминали, советские философы активно осваивают идеи философской антропологии, теоретическая работа пока по существу находится у самых истоков. Советские философы еще не приступили к развернутой характеристике той многообразной работы, которую провели философские антропологи. В частности, еще не прослежена эволюция представлений, сформировавшихся в русле философской антропологии, не выявлена последовательность этих мировоззренческих изысканий, не обнаружена их относительная цельность и специфичность.

Философские антропологи, представленные в сборнике, придерживались общей методологической платформы. Но вместе с тем у них можно обнаружить серьезные научные разногласия, которые позволяют раскрыть сложнейшие оттенки философских позиций. Так, М. Шелер понимал человека не столько как биологическое, сколько как духовное существо, способное к чистому созерцанию вещей. Плеснер же фиксирует внимание на эксцентричности человека, который утратил свою самость и по-

тому вынужден постоянно пребывать в ситуации поиска и самосовершенствования. Гелен выявляет биологическую недостаточность человека, выводя отсюда потребность в неустанной деятельной активности, культуросозидающем творчестве. Отметим, в частности, что труды М. Шелера и Х. Плеснера отразили отрицательное отношение этих авторов к произведению Хайдеггера «Бытие и время». Существенные различия позиций выявились и в современных работах их последователей.

Философы-антропологи резко критикуют экзистенциализм, подчеркивая, что экзистенциалисты не принимают во внимание достижения конкретных наук, исследующих поведение человека. Шелер, Плеснер, Гелен и их последователи действительно отметили крайнее разнообразие в типах поведения человека, из чего ими был сделан вывод о неограниченной адаптивности индивида к своему социальному окружению. Сами философские антропологи широко привлекают естественнонаучный и социально-исторический материал для своих построений.

Сегодня можно говорить о своеобразном «антропологическом повороте» в философии. Речь идет не только об экзистенциализме, персонализме и многих направлениях философы-антропологии, в которых человек рассматривается как единственная философская проблема, как предмет философии. Тема человека присутствует и в других философских течениях. Это относится к психоанализу, герменевтике, структурализму, аналитической философии. Материалы сборника, как представляется, позволят значительно расширить горизонты и наших философско-антропологических исследований.

*Доктор филологических наук
П. С. Гуревич*

Э. Кассирер. Опыт о человеке

¹ Аристотель. Метафизика. Кн. А I 980a21 (Соч. в 4-х т., т. 1, с. 65).

² Фрагмент 101 по Дильсу (см.: Материалисты древней Греции. М., 1955, с. 50.— Пер. М. А. Дынника).

³ Платон. Федр 230a (Платон. Соч. в 3-х т., т. 2, с. 163.— Пер. А. Е. Егунова).

⁴ Платон. «Апология Сократа» 37e (Соч. в 3-х т., т. 1, с. 108.— Пер. М. С. Соловьева).

⁵ На последующих страницах я не пытаюсь дать очерк исторического развития антропологической философии. Я лишь отобрал некоторые типичные стадии, чтобы проиллюстрировать общую линию мысли. Истории философии человека пока еще не существует. Если история метафизики, философии природы, этической и научной мысли детально исследована, то здесь мы находимся лишь в самом начале. В течение последнего столетия важность этой проблемы становилась все более ощутимой. Вильгельм Дильтей сосредоточил на ее решении все свои силы, но его глубокая впечатляющая работа осталась незавершенной. Один из учеников Дильтея, Бернхард Грётуизен, дал блестящее описание общего развития антропологической философии. Но даже это описание останавливается, к сожалению, перед последней и решающей стадией — перед нашим временем. См.: Groethuysen В. Philosophische Anthropologie.— Handbuch der Philosophie. München — Berlin, 1931.—III, 1—207. См. также статью: Groethuysen В. Towards an Anthropological Philosophy.— In: Philosophy and History: Essays presented to Ernst Cassirer.— Oxford: Clarendon Press, 1936, p. 77—89. (Прим. авт.)

⁶ Marcus Aurelius Antoninus. Ad se ipsum (eis heayton). I. § 8. (Русский пер. см.: Марк Аврелий. Наедине с собой.— Пер. с греч. и примеч. С. Роговина. Вступ. очерк С. Котляревского. М., изд. М. и С. Сабашниковых, 1914.— LXI, 199 с.

⁷ Idem, V, 15 (с. 63—64).

⁸ Idem, IV, 8 (с. 42).

⁹ Idem, III, 6 (с. 30).

¹⁰ Idem, V, 11. Ср. перевод этого фрагмента С. Роговиным: «Какое употребление делаю я теперь из моей души? Вот вопрос, который следует тебе ставить во всяком положении и исследовать далее,

* Все примечания принадлежат переводчикам, кроме помеченных как авторские.

что происходит с той частью моего существа, которую называют руко-
водящей» (цит. изд., с. 62).

¹¹ Idem, VIII, 41 (с. 118).

¹² Idem, V, 14 (с. 63). Но logos kai hē logikē tekhnē dunameis
eisin heaytais arkhoymenai kai tois kath'heaytas ergois.

¹³ Но kosmos alloiōsis ho bios hypolēpsis. Кн. IV, § 3. Термины
«убеждение» (affirmation) или «суждение» (judgement) кажутся
мне гораздо более подходящими к мысли Марка Аврелия, чем «мне-
ние» (opinion), хотя именно этот последний термин используется во
всех мне известных английских переводах. «Мнение» (платоновское
doxa) содержит момент изменчивости и неочевидности, не предусмотрен-
ный Марком Аврелием. В качестве терминов, эквивалентных hypolēpsis,
он использует krisis, krīma, diakrisis. (III, 2; VI, 52; VIII, 28, 47).
(Прим. авт.)

¹⁴ См. подробнее: Cassirer E. Descartes.— Stockholm, 1939,
p. 215 ff.

¹⁵ Для различения *геометрического* и *утонченного* подхода ср.
трактат Паскаля «О духе геометрии» и его «Мысли» (русск. пер.).

¹⁶ Паскаль Б. Мысли, гл. X, разд. 1.

¹⁷ Там же, гл. XII, разд. 5.

¹⁸ Там же, гл. XIII, разд. 3.

¹⁹ Там же, гл. X, разд. 1.

²⁰ О стоической концепции провидения (prophētia) см., например:
Марк Аврелий. Цит. соч., кн. II, § 3.

²¹ См.: Паскаль. Цит. соч., гл. XXV, разд. 18.

²² Монтень М. Опыты. Кн. II, гл. XII. Русск. пер.: Монтень М.
Опыты: в 3-х кн. Кн. 1 и 2. М.: «Наука», 1979, с. 390
(пер. Ф. А. Коган-Бернштейн).

²³ Там же, кн. I, гл. XXV, с. 68.

²⁴ Подробнее см.: Cassirer E. Individuum und Kosmos in
der Philosophie der Renaissance. Leipzig, 1927. S. 197 ff.

²⁵ Galileo. Dialogo dei due massimi sistemi del mondo, I,
VII, с. 129. (Кассирер цитирует Галилея по национальному из-
данию. Соответствующие мысли в русском издании содержатся в
конце Первого дня, с. 89—90.— Прим. перев.)

²⁶ Дидро Д. Мысли к истолкованию природы. Соч. в 2-х т.,
т. I. М. «Мысль», 1986, с. 335.— Пер. П. С. Попова.

²⁷ Дарвин Ч. Изменения домашних животных и культурных
растений. Соч., т. 4. М.—Л., изд-во АН СССР, 1951, с. 777 (пер.
М. Л. Бельговского).

²⁸ Тэн И. История английской литературы. Спб., 1876 (пер.
с фр.).

²⁹ Шелер М. Положение человека в космосе (Scheler M. Die
Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt: Otto Reichl Verlag
1928 (см. стр. 31—95 наст. изд.).

³⁰ Uexküll von J. Theoretische Biologie. Berlin, 1938 (2-е изд.):
Umwelt und Innenwelt der Tiere, 1909 (2-е изд.). Berlin, 1921.

³¹ См.: Cassirer E. Die Begriffsform im mythischen Denken.
Leipzig, 1921.

М. Шелер. Положение человека в Космосе

¹ Это небольшое сочинение Шелера представляет собой сжатое
изложение его главного труда «Сущность человека, новый опыт фило-
софской антропологии», который он предполагал выпустить не позд-

нее начала 1929 г. Работу над книгой оборвала внезапная смерть Шелера. В Предисловии, опущенном нами при переводе (в основном оно включает в себя отсылки к тем же работам Шелера, которые затем снова упоминаются в подстрочных примечаниях), Шелер пишет: «Вопросы: «Что есть человек и каково его место в бытии?» — занимали меня с момента пробуждения моего философского сознания и казались более существенными и центральными, чем любой другой философский вопрос». Однако начало непосредственной подготовки посвященного этому вопросу труда он датирует 1922 г. В это же время Шелер читает в Кельнском университете лекции по основам биологии, философской антропологии, а также по теории познания и метафизике. Среди его выступлений и статей этого времени заметный резонанс получает доклад «Особое положение человека», сделанный в 1927 г. на заседании знаменитой дармштадтской «Школы мудрости», организованной Г. Кайзерлингом. Доклад произвел ошеломляющее впечатление на самого Кайзерлинга, с его нешуточными претензиями на духовное лидерство (см.: Keyserling H. Graf. Der Erdbeherrschende Geist // Der Leuchter. Achtes Buch. Mensch und Erde. Darmstadt: Otto Reichl, 1927. S. 256 ff.) Но текст доклада, напечатанный в ежегоднике «Школы мудрости», отличается от произнесенного. По утверждению того же Кайзерлинга, под влиянием последующих выступлений Шелер переработал его, отказавшись от «жесткой односторонности» (см.: Keyserling H. Graf. Vorbemerkung des Herausgebers // Mensch und Erde. S. 1).

Этот же текст, снабженный предисловием и именным указателем, вышел отдельным изданием на следующий год. Шелер поспешил с ним и из-за внимания к его докладу, и потому, что в 1927 г. появился знаменитый труд Хайдеггера «Бытие и время». «Для такого мыслителя, как Шелер,— свидетельствует Х. Плеснер,— аудитория которого не ограничивалась профессиональным миром, было значительным и беспокоящим, что Хайдеггер, кажется, начинал получать более широкий резонанс. Методический атеизм этой деструкции, не останавливающейся ни перед какой цитаделью понятий в истории западной мысли, более непосредственно обращался к потрясенному войной поколению, чем Шелеров теизм и его мышление, направленное на красочный отблеск. («Красочный отблеск» — скрытая цитата из «Фауста» Гете, ч. II, д. I. — А. Ф.) Здесь был, пожалуй, мир, и там — необходимость существования. Здесь имелись трансцендентные опоры — там отдельный человек был одинок. Здесь — нормы и ценности, там — чистое решение в виду смерти, конечности и собственного выбора». (Pleßner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Gesammelte Schriften IV. Frankfurt a. M., 1981, S. 17.) Этот интерес Шелера зафиксирован и учеником Хайдеггера американским философом М. Фрингсом: «Как только весной 1927 г. из печати вышло «Бытие и время» Хайдеггера, Хайдеггер послал в Кельн экземпляр... Макс Шелеру, который тут же приступил к изучению его проблематики. Хайдеггер говорил мне, что Шелер был одним из очень немногих, если не единственным в то время философом, осознавшим значение «Бытия и времени». (Frings M. S. Max Scheler. A concise introduction into the world of a great thinker. Pittsburgh, Pa., 1965, p. 24.) Шелера особо интересовала проблематика смерти, «тут-бытия» и т. д. Весной 1928 г. он успел лично обменяться мнениями с Хайдеггером в течение трех дней в Кельне: «Шелер считал «Бытие и время» наивысшей платформой и конечным пунктом метафизических вопросов, в отличие от Хайдеггера, считавшего

«Бытие и время» начальным пунктом нового пути мышления. ...Шелер намеревался подробно заняться «Бытием и временем» в позднейшем труде, а также в запланированной части 5 своего трактата «Идеализм — реализм». (Frings M. S. Op. cit., p. 25.)

² В статье «Человек и история», написанной годом раньше, Шелер выделяет в «европейском культурном круге» пять «основных идей о человеке». Помимо тех трех, о которых идет речь ниже, он ставит в этот же ряд концепции Т. Лессинга, Л. Клагеса, П. Альсберга, Л. Болька, Д. Х. Керлера и Н. Гартмана. Оставив в экспозиции данной работы лишь традиционные концепции, он придает совершенно иной масштаб своим рассуждениям.

³ Вероятно, имеется в виду так наз. «голубой трубач» (*Stentor coeruleus*).

⁴ Это место плохо поддается переводу. Глагол *innesein* — понять, осознать — субстантивирован так, что внушает значение «внутреннего», «интимного» бытия. Одновременно он поставлен в соответствие с почти синонимичным глаголом *innewerden* — понимать, осознавать. Традиционно это «внутреннее» есть «душевное», т. е. отличительная особенность органического. В большей мере преуспели те англо- и франкоязычные авторы, которые использовали тут латинизированную форму — *interiority*, *intériorité*, что по-русски должно было бы выглядеть как неудобопонятное «интериорность».

⁵ *Фехнер Г. Т.* (1801—1887) — нем. естествоиспытатель и философ, активно разрабатывавший проблему психофизического параллелизма.

⁶ *Хаберландт Г.* (1854—1945) — ботаник.

⁷ Ссылка на Аристотеля носит принципиальный характер. В трактатах «История животных» и «О частях животных» Аристотель формулирует закон «лестницы существ», т. е. ту самую схему, за использование которой в философской антропологии Шелера позже критиковал Гелен.

⁸ Ср. ниже трактовку выражения у Плеснера и Гелена.

⁹ *Йеннингс Г. С.* (1868—1947) — американский зоолог.

¹⁰ Галлы — местные новообразования, создаются паразитами на различных растениях. «Гостями муравьев» (*Ameisengäste*) по-немецки называют мирмикофилов, беспозвоночных животных, обитающих в муравейниках.

¹¹ Аfferентные нервные волокна — центростремительные, передающие возбуждение от тканей к центру; эfferентные — центробежные — от центральной нервной системы — к тканям.

¹² *Бюлер К.* (1879—1963) — психолог, специалист по детской психологии и проблемам происхождения интеллекта.

¹³ *Бейтендейк Фр. Й. Й* (р. 1887) — голландский ученый, один из основателей современной зоопсихологии. *П. Альвердес* — специалист по зоопсихологии, публиковался до начала 40-х гг.

¹⁴ *Реймарус Г. С.* (1694—1768) — немецкий теолог и философ.

¹⁵ *Херинг Э.* (1834—1918) — нем. физиолог. *Семон Р.* (1859—1918) — нем. зоолог.

¹⁶ Скачка идей — психическое заболевание.

¹⁷ Шильдер П. — специалист по медицинской психологии. Основные его публикации приходятся на 20-е годы.

¹⁸ *Келер В.* (1887—1967) — один из основателей гештальтпсихологии, зоопсихолог.

¹⁹ *Швальбе Г.* (1844—1916) — нем. анатом и антрополог.

²⁰ Одно из самых употребительных понятий философской антропо-

логии — «окружающий мир» — восходит к теоретической биологии Я. фон Иксюля (1864—1944), различавшего внутренний мир животного и то, что доступно его восприятию и воздействию во внешнем мире — «окружающий мир». Специфическая для животного связь внутреннего и окружающего мира называется у него функциональной сферой. У Шелера понятие окружающего мира как ценностно фиксированного мировидения человека подробно рассматривается в одной из его главных работ «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (раздел III). Приводим сжатую формулировку из его работы "Ordo Amoris": «Ибо структура окружающего мира каждого человека — в конечном счете расчлененная во всем своем содержании по своей *ценностной структуре* — не блуждает и не перемещается, как бы далеко ни забредал человек в пространстве. Она только всякий раз заново наполняется определенными отдельными вещами — но так, что и это наполнение происходит по закону образования, который предписывает ценностная структура среды». (S c h e l e r M. Schriften aus dem Nachlaß. Bd. 1. Zur Ethik und Erkenntnistheorie. 2. Aufl.— Gesammelte Werke, Bd. 10. Bern, 1957, S. 348.)

«Положение человека в Космосе» — это решительное размежевание с более ранними взглядами, закладывающее основу для последующей философской антропологии.

²¹ Шелер часто цитировал эти строки Шиллера из стихотворения «Идеал и жизнь» (1795). Ср. в стихотворном переводе А. Кочеткова:

Но в выси, в пределах тех светлейших,
Где обитель форм чистейших,
Не шумит поток страстей людских.
Здесь душа не пронзена скорбями,
Муки здесь не падают слезами,
Гордый дух одолевает их.

(Ш и л л е р И. X. Ф. Собрание сочинений в восьми томах. Т. I. М.—Л., 1937, с. 113).

²² Бутервек Ф. (1766—1828) — нем. философ, эстетик, историк литературы.

²³ Книга врача П. Альсберга «Загадка человечности» (A l s b e r g P. Das Menschheitsrätsel. Dresden, 1922) не была впоследствии забыта и другими основоположниками философской антропологии. См. прим. 14 к переводу статьи Гелена.

²⁴ Шелер как бы предвосхищает последующую критику концепции Гелена.

²⁵ Именно этот момент решительно осудил у Шелера Н. А. Бердяев, в целом очень высоко оценивавший его книгу: «Дух идеирует жизнь. Но для М. Шелера дух не активен, совершенно пассивен. Свободы у него тоже нет. Активна жизнь, дух же очень напоминает идеальные ценности, которые должна осуществить жизнь». (Б е р д я е в Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931, с. 53.) Там, где Шелер (не всегда последовательно) уходит от мистики, Бердяев прямо утверждает ее.

²⁶ Шелер имеет в виду известное высказывание Маркса в «Святом семействе»: «„Идея“ неизменно посрамляла себя, как только она отделялась от „интереса“». (М а р к с К., Э н г е л ь с Ф. Соч., 2-е изд. Т. 2, с. 89.)

²⁷ См.: К Римлянам, 7, 5—23 («Но грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание; ибо без закона грех мертв». — 7, 8 и т. д.). Но о «льве рыкающем» речи здесь нет.

²⁸ В то время это была довольно популярная идея. Ее, например, активно развивал в работах 20-х гг. Х. Дриш.

²⁹ Одна из любимых идей Шелера, восходящая, впрочем, еще к стоикам. Вот что Шелер писал о своем сочинении «О смысле страдания»: «Исследование, предмет которого стал мне с годами тем дороже, что сам я научился выше ставить «искусство терпения», чем силу активного сопротивления причинам страдания, хотело бы сообщить нечто большее, чем одно только трезвое теоретическое знание». (Scheler M. Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre. 2. Aufl. (Gesammelte Werke, Bd. 6). Bern, 1963. S. 11.) Шелер говорит о «психотехнике», смирении, медитации «терпящего мудреца». Этот идеал, привнесенный в Европу с Востока, предсказывал он в своей знаменитой речи «Человек в эпоху выравнивания», послужит уравновешению западного идеала активного героя. Лишь тогда человек окажется способным к постижению мировой тотальности — так, согласно индийскому мифу, молодой бог Кришна лишь тогда освободился от «мирового змея», когда, вспомнив о своей божественной природе, полностью воспроизвел его изгибы своим телом. (См.: Scheler M. Philosophische Weltanschauung. Bonn, 1929. S. 68, 70.)

³⁰ Немецкое *Gottheit*, в отличие от латинизированных словообразований английского, французского и итальянского языков, воспроизводящих различие *deitas / divinitas*, означает и «божественную сущность» («божественность»), и божество. Шелер отождествляет *Gottheit* с *deitas*. Если держаться традиционного словоупотребления, то здесь следовало бы переводить «божественность», имея в виду эссенциальное, а не персональное в боге. Но для Шелера, как видно из его изложения, эссенциальное = духовное = личное. Поэтому мы даем перевод «божество».

³¹ Чермак Э. (1871—1962) — ботаник; одновременно с двумя другими биологами заново открыл законы Менделя.

³² Дриш Х. (1867—1941) — биолог и философ. Один из основателей (наряду с Э. ф. Гартманом) новейшего витализма. Его учениками были Х. Плеснер и А. Гелен.

³³ Это одна из главных идей социологии знания Шелера: так наз. «реальные факторы» могут повлиять на актуализацию и оформление идей, но не на собственно их содержание.

³⁴ Клагес Л. (1872—1956) — психолог и философ, особенно прославившийся своей «характерологией».

³⁵ Даке Э. (1878—1945) — палеограф и геолог; Фробениус Л. (1873—1938) — этнограф и культуролог; Принцхорн Х. (1886—1933) — психолог и врач; Лессинг Т. (1872—1933) — философ.

³⁶ Бахофен И. Я. (1815—1887) — швейцарский историк права. Его работа «Материнское право» была очень популярна в 20-е гг.

³⁷ Пер. В. Микушевича. Этот же стих из стихотворения Гельдерлина «Сократ и Алкивиад» приводит и Г. Риккерт в конце своей работы «Философия жизни», в значительной мере посвященной полемике с Шелером. См.: Риккерт Г. Философия жизни. Пб., 1922, с. 167.

³⁸ Контигенция есть отсутствие необходимости, субстанциальной устойчивости, бытие не через себя, а через иное. В 20 в. это понятие, имеющее многовековую историю, использовалось, помимо философских антропологов, напр., Н. Гартманом, а затем стало употребительным и в теоретической социологии: его используют Т. Парсонс, Ю. Хабермас, Н. Луман.

³⁹ Шелер здесь приводит еще и греческое *thaymadzein*, то самое удивление, которое, по Аристотелю, побуждает к познанию.

¹ Судьба главного произведения одного из основоположников философской антропологии Х. Плеснера оказалась не очень завидной. Как автор, уже в течение ряда лет публикующий философские работы и пользующийся определенной известностью благодаря книгам «Единство чувств. Основные черты эстеziологии духа» (1923) и «Границы сообщества. Критика социального радикализма» (1924), он мог рассчитывать на значительный резонанс работы, заявленной еще за четыре года до выхода под названием «Растение, животное, человек. Элементы космологии живой формы». Однако вышедшая одновременно небольшая брошюра Шелера совершенно затмила этот многостраничный труд. Почти через 40 лет в предисловии ко второму изданию Плеснер писал: «Серьезной критики «Ступени» так и не дождалось. ...Что могло быть естественнее: посчитать тяжеловесный труд какого-то неизвестного изложением мыслей Шелера, тем более что, по первому впечатлению, он следовал той же модели ступеней. Правда, Т. Литт, Т. Херинг и прежде всего Н. Гартман очень скоро и энергично выступили против такого опрометчивого подозрения, но *aliquid haeret* (что-то не заладилось — *лат.*) и поначалу «Ступени» оставались в тени Шелера как основателя философской антропологии.

Конечно, пяти лет до пресечения всякой возможности дискуссии в 1933 г. должно было хватить, чтобы изменить приговор, даже если книга была трудной. Однако в эти пять лет, насколько вообще можно говорить об интересе к философской антропологии, преобладало влияние Хайдеггера и Ясперса. ...Наибольшей помехой была сама книга. Кто еще осмеливается на философское рассмотрение биологического материала? Философы, профессиональные философы редко связаны у нас с естествознанием, а если и связаны, то это физики-теоретики, занятые теорией познания квантовой физики. ... Философия органического? Времена Дриша миновали: проблема витализма потеряла свою актуальность, а мысль о воспроизводстве в реторте живых процессов — свой пугающий характер. Биохимия и теоретическая химия давно уже стали обычными средствами генетики и исследования вирусов. Ввиду таких тенденций биологических исследований книга «Ступени органического» заставляла заподозрить ее автора в анахроничных симпатиях. Ступени? Может быть, автор враждебен эволюции и даже является сторонником идеалистической морфологии? Нет ли в «ступенях» отзвука иерархии форм — растение, животное, человек. — модель которой дал уже Аристотель?» (Pleßner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Gesammelte Schriften, Bd. IV. S. 13—15.) Плеснер утверждает, что эти подозрения неосновательны, и уже в этом отношении дистанцируется от Шелера, «вдохнувшего новую жизнь» в эту модель. Свою книгу он рассматривает как «попытку — к чему Шелер чувствовал ужас и отвращение — рассмотреть ступенчатое строение органического мира с одной точки зрения. Заметьте: в намерении найти, избегая именно таких исторически отягощенных определений, каковы «чувства», «порыв», «влечение» и «дух», какую-то путеводную нить — и испытать ее, — которая делает возможной характеристику особых способов явления живых тел. Такая характеристика не может быть дана ни при помощи понятийного инструментария естественных наук, ни при помощи понятийного инструментария психологии, как это сделал Шелер по методу старого панпсихизма (и будучи очарован Фрейдом). ...Кто не вышколен философски, тот этих недостатков не замечает. Волю он принимает за дело. Так в то время многие верили в синтетический проект Шелера, не понимая, что если

он должен быть репрезентативным для философской антропологии как теоретического предприятия, то философия слишком легко его одолеет». (Op. cit., S. 18—20.) Впрочем, почти через 40 лет после первого издания Плеснер констатировал и другое: «У Сартра, прежде всего в его ранних работах, и у Мерло-Понти можно иногда найти поразительные совпадения с моими формулировками, так что не только я спрашивал себя, не были ли все-таки «Ступени» известны им. Но то же самое случилось со мной и по отношению к Гегелю, на которого я должен был бы сослаться, если бы в то время мне были известны соответствующие места». (Op. cit., S. 34.)

² Бючли О. (1848—1920) и Хербст К. (1866—1946) — зоологи, профессора Гейдельбергского университета.

³ Conrad-Martius H. *Metaphysische Gespräche*. Halle, 1921.

⁴ Plessner H. *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang*. Heidelberg, 1918.

⁵ Polemika с Хайдеггером была для Плеснера актуальна на протяжении всей его философской деятельности. В предисловии ко второму изданию «Ступеней» он приводит следующие рассуждения К. Левита, к которым он затем присоединяет собственные возражения: «Зачатки философской антропологии были отодвинуты на второй план хайдеггеровской онтологической аналитикой тут-бытия. Под впечатлением изречения, что экзистирующее тут-бытие преимущественно отличается от только наличного бытия и сподручного бытия и что способ бытия жизни доступен лишь отрицательному определению (*privativ*), исходя из экзистирующего тут-бытия, стало казаться, будто у человека рождение, жизнь и смерть можно свести к «заброшенности», «экзистированию» и «бытию к концу». Равным образом, мир стал «экзистенциалом». Живой мир, с огромными жертвами, вновь открытый Ницше..., в экзистенциализме вновь утерян вместе с телесным человеком. ...Бесплотное и бесполое тут-бытие в человеке не может быть ничем первичным...»

«Без сомнения, — продолжает вслед за Левитом Плеснер, — Хайдеггеру был здесь открыт путь обратно, к методическому смыслу его анализа экзистенции. Он мог отвлечься от физических условий «экзистенции», если хотел на экзистенции прояснить, что подразумевается под «бытием». Но это отвлечение от физических условий — тут-то и выглядит как копыто — становится роковым, если оно оправдывает себя и соединяет себя с тезисом, что способ бытия жизни, жизни, связанной с телом, доступен только отрицательно, только исходя из экзистирующего тут-бытия. Благодаря этому тезису излюбленное философией со времен немецкого идеализма направление вовнутрь снова берет верх». (Op. cit., S. 20.) В этом — главное расхождение философской антропологии, которая не может релятивировать телесность человека, и фундаментальной онтологии: «Что имплицировано, напр., в способности быть настроенным или иметь страх? Пожалуй, все-таки нечто живое, которое анализ экзистенции замечает, однако лишь поскольку эти модусы его жизненности, остающейся в тени, становятся существенными для раскрытия его конечности». Проблема состоит именно в том, «может ли «экзистенция» быть не только отличена, но именно отделена от «жизни», и насколько жизнь фундирует экзистенцию. ... Стоит однажды убедиться в невозможности свободной парящего измерения экзистенции, как возникает необходимость ее фундировать. Как выглядит это фундирование и какую силу оно имеет? Сколь глубока ее связь с плотью? Этот вопрос оправдан, ибо настроено может быть только телесное существо и только оно может бояться. Ангелам страх не ведом. Настроенности и страху

подвержены даже животные. ... Поэтому нет пути от Хайдеггера к философской антропологии...» (Op. cit., S. 21—22.)

⁶ В позднейшем дополнении к книге Плеснер еще раз объясняет этот момент: «Явления жизни автономны как явления, что отнюдь не предполагает недооценки подлинной или более глубокой действительности, которая, например, открылась бы оперативному анализу. ...Ибо явление не есть видимость. ... Речь все время идет о феномене как таковом, без рефлексии относительно горизонта сознания, внутри которого это явление конституируется, и без учета трансфеноменального «бытия», то есть онтологии некоего «в-себе», все равно, считают ли ее возможной или нет. Исследование занято именно изложением тех условий, при которых становится возможна жизнь как явление. Ее действительные условия сообщают естественные науки». (Op. cit., S. 428—429.)

⁷ Проблема «образа», «гештальта» живого исследуется Плеснером в связи с примечательной дискуссией Келера и Дриша. Дриш как философ-виталист и одновременно естествоиспытатель должен был выставить какие-то доказательства суверенности живого, которые имели бы не только философски-умозрительный, но и очевидный характер. Признавая ограниченную значимость принципов механической каузальности для объяснения физико-химических процессов в живых телах, он в то же время указывает на ряд необъяснимых таким способом явлений, обусловленных, как он говорит, «каузальностью целостности». Проблема тогда переносится в иную плоскость: не обладают ли целостностью и неорганические образования? Как раз это и утверждала теория «гештальтов» В. Келера. При этом значительная часть аргументов, выдвинутых Дришем еще на рубеже веков, оказалась несостоятельной (таким образом, Берталани с его знаменитым доказательством общесистемного характера эквивинальности забивал уже последние гвозди в гроб витализма). Недаром Плеснер писал: «Быть может, Дриш защищает неразрушимое сущностное своеобразие живого таким оружием, которое бессильно против теории физических гештальтов». (Op. cit., S. 148.) Поэтому Плеснер, не принимая теории гештальтов и не соглашаясь с Келером, по-своему обосновывает суверенность живого.

⁸ Здесь сложность, связанная с тем, что тут и образная конструкция (ведь речь идет о созерцаемом феномене), и игра слов. То, что отлучено от субстанциального ядра, есть как бы «над» ним. И выражение «через нее вовне» может быть также переведено и как «сверх нее, вовне». Тогда «полагание» (кстати, одно из основных понятий философии Дриша, относящееся, правда, лишь к знанию), наряду с философским содержанием, включает в себя и наглядный образ опускания приподнятого.

⁹ Плеснер просто пользуется латинской формой, чтобы обозначить «полагательность» живого. Ср.: *setzen*, *Setzung* (нем.) и *pono*, *positio* (лат.). Позициональность — это самоутверждение живого в им же самим положенных границах.

¹⁰ Ср. ниже о «зрении» у Гелена.

¹¹ По существу, это изложение концепции Дриша.

¹² Как библейский Саул (1-я кн. Царств, гл. 9 и сл.). Этот сюжет всплыл явно не без влияния Гёте. Ср.: Э к к е р м а н И. П. Разговоры с Гёте. М., 1986, с. 146.

¹³ Плеснер имеет в виду знаменитое противопоставление «общины» («сообщества») и «общества», восходящее к главному социологическому труду Ф. Тенниса. В самом общем смысле здесь противопоставляются эмоционально-непосредственные и формально-рациональные виды социальной связи. В сообществе люди чувствуют себя членами и представителями органического целого (например, семья), а в обществе —

формально-юридическими «лицами». В 20-е гг. в концепции Тенниса вопреки его собственным оценкам) искали подтверждения консервативно-романтическим идеям. Сообщество предстало чем-то вроде идеала «консервативной революции». Против этого Плеснер и написал в 1924 г. упомянутую выше книгу «Границы сообщества».

¹⁴ Это иная, более подходящая в данном случае транскрипция того же слова, что и «контингенция». См. прим. 38 к переводу Шелера.

¹⁵ Эти идеи были потом развиты в работах по истории понятий модальности ученицей Плеснера И. Папе. См.: P a p e I. Von den "möglichen Welten" zur "Welt des Möglichen": Leibniz im modernen Verständnis // *Studia Leibnizeana Supplementa* I. Wiesbaden, 1968. S. 266—287.

¹⁶ *Маркион* — христианский мыслитель 2 в., гностик, учивший о «чуждом» милосердном боге (в отличие от «справедливого» бога Ветхого завета). На Плеснера тут явно повлияла знаменитая книга А. ф. Гарнака «Маркион. Евангелие чуждого бога», вышедшая 1-м изданием в 1920 г., а 2-м — в 1924 г. Вот что пишет современный исследователь: «Маркионов «чуждый бог» изначально ничего не имеет общего с человеком, который целиком и полностью есть создание творца мира и, в противоположность более поздним гностическим системам, не обладает даже пневмой как долей участия в потустороннем мире. Таким образом, новый бог страдает ему из непостижимой милости, из того самого милосердия, которое в евангельской притче отличало чужестранца, самаритянина». (Blumenberg Н. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a. M., 1979, S. 210.)

А. Гелен. О систематике антропологии

¹ Главным антропологическим исследованием Гелена является объемистая книга «Человек. Его природа и его положение в мире». До того как выпустить ее (1940 г.), он проделал довольно сложную духовную эволюцию, в ходе которой решительно размежевался со всей немецкой традицией метафизической спекуляции. Уже его учитель Дриш называл постижение «абсолютного», «в-себе» «гипотетическим знанием» (что не мешало ему строить в этой области развернутые теории — например, так называемое «учение о действительности»). «Гипотетичность» знания Гелен пытается преодолеть при помощи некоей «абсолютной феноменологии», проходит искус классическим немецким идеализмом (не только Фихте и Гегелем, но и Гербартом). В духе этих поисков выдержаны его работы начала 30-х гг., в частности крупные сочинения «Действительный и недействительный дух», 1931 г., и «Теория свободы воли», 1933 г. С середины 30-х гг. начинается (не в последнюю очередь под влиянием английского эмпиризма и американского прагматизма) новый этап в его развитии, когда антропологическая проблематика, постоянно присутствовавшая в его сочинениях, рассматривается все менее спиритуалистически. Этапные работы на этом пути — его статьи «О понятии опыта», 1936 г., и «Результаты Шопенгауэра», 1938 г. Через два года после этого вышла книга «Человек» и сразу имела такой успех, что в том же году была переиздана. Всего на протяжении жизни Гелена (дважды, в 4-м и в 7-м издании предпринявшего существенную переработку книги) она вышла по меньшей мере 12 раз, что является рекордом для трудов по философской антропологии. К сочинению Гелена сразу отнесся с большим интересом Н. Гартман. В 1942 г. он принял издание сборника «Систематическая философия», для которого

Гелен и написал данную статью, дающую хоть и неполное, но четкое представление о его философской антропологии, достаточное для первоначального знакомства с ней.

² *Им. Герм. Фихте* (1796—1879) — сын И. Г. Фихте, немецкий философ, из работ которого наиболее известна была именно цитируемая Геленом «Антропология».

³ *Тревиранус Г. Р.* (1776—1837) — немецкий естествоиспытатель и врач, создатель слова «биология».

⁴ См.: Гегель. Сочинения. Т. IV, с. 165—187. Здесь же Гегель приводит и слова Лихтенберга, цитируемые Геленом.

^{4а} Отвечая критикам, осуждавшим его решительно антиметафизическую ориентацию, Гелен писал: «Пока еще нет надежного критерия того, какие духовные образования просто претендуют на метафизическое значение, а какие его имеют. ...Не обладая этим критерием, я не могу в каждом любом деянии или говорении *некоего* человека опознать способность человека как *такового* к трансценденции, в которую верю и я». (Gehlen A. Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied u. Berlin, 1963, S. 144.)

⁵ Одно из таких существенных возражений представил впоследствии Плеснер в Предисловии ко 2-му изданию своего главного труда: Плеснер доказывает, что Гелен довел данный тезис «до границ его объяснительной способности». (Op. cit., S. 27.) Подробно аргументацию Плеснера мы приведем ниже. См. прим. 14.

⁶ Это высказывание Гердера содержится в его сочинении «О происхождении языка». Приведем его в контексте, показывающем степень зависимости Гелена от Гердера (в книге «Человек» одна из глав так и называется — «Гердер как предшественник»): «Человек уже не есть безошибочная машина в руках природы, но он сам становится для себя целью и предназначением обработки. Называйте, как хотите, все это расположение его сил: рассудком, разумом, сознанием и т. д.— мне все равно, если только эти названия берут не для обозначения обособленных слили простого повышения уровня животных сил. Это именно совокупное устройство всех человеческих сил, совокупное хозяйство его чувственной и познающей, его познающей и волящей природы, или, напротив, это единственная позитивная сила мышления, которая, будучи связана с известной организацией тела, таким же образом называется у человека разумом, как у животных она становится ловкостью; которая у него называется свободой, а у животных становится инстинктом. Различие состоит не в уровне или прибавлении сил, а в совершенной разнородности направления и разветвления всех сил». (Über den Ursprung der Sprache // Herders Werke. In fünf Bänden. Bd. 2. 6. Aufl. erli u. Weimar, 1982. S. 110.)

⁷ Пер. А. Г. Горфельда. См.: Ш и л л е р И. Х. Ф. Собрание сочинений. В восьми томах. Т. VI. М., 1950, с. 174.

⁸ Это высказывание Ницше содержится в его работе «По ту сторону добра и зла», Афоризм 62. Поскольку эта формула Ницше, часто встречающаяся в сочинениях Гелена, имеет для последнего ключевое значение, приведем ее также в контексте: «У человека, как и во всяком другом зоологическом виде, имеется избыток неудачных, больных, выродившихся, дряхлых, крайне страдающих; и у человека, удачные случаи всегда суть исключение и даже, в аспекте того, что человек — *еще не установленное животное*, — редчайшее исключение». (Nietzsche F. Werke in vier Bänden. Bd. 4. Salzburg, 1985. S. 195.) Отсюда видно, какие опасные заключения можно было сделать и из рассуждений Гелена.

⁹ Вебер Х. (1899—1956) — зоолог.

¹⁰ Айкштедт Э. ф. (1892—1965) — этнолог и антрополог. См. также примечание самого Гелена в конце статьи.

¹¹ Бок Л., которого впоследствии сам Гелен называл «гениальным амстердамским анатомом», доказывал, что некоторые фундаментальные внешние свойства человека представляют собой стабилизированные на всю жизнь свойства эмбриона: сводчатость черепа, подчиненность челюстной части мозговой части, отсутствие волосяного покрова, строение таза, являющееся причиной прямохождения.

¹² Здесь особенно очевидно, что Плеснер недаром, рассматривая концепцию Гелена, вспомнил о книге П. Альсберга «Загадка человечности». Критика Шелером Альсберга тоже имеет силу и для концепции Гелена.

¹³ Русское «факт» от лат. “factum” из “facio” (делаю) примерно соответствует немецким “Tatsache” и “Tatbestand”, которые тут употребляет Гелен.

¹⁴ О понятиях «предмет» и «сопротивление» см. выше у Шелера.

¹⁵ По поводу концепции человека как «недостаточного существа», «разгрузки» и «действия» как принципа анализа Плеснер, напоминая о книге Альсберга, писал: «Изобретение инструментов и язык тут сближаются, но инструментальный эффект языка отличается тем, что ничего не меняет при активном обращении к требуемым вещам. Благодаря изобразительной функции слов конституируется промежуточный мир, имеющий, я бы сказал, институциональный характер, нуждающаяся в нормах объективная система «значений», чья полезная разгрузка — и это снова ограничивает рассмотрение — ведет к новой нагрузке на другом уровне.

Это не упрек. Однако понимание языка как действия ведет не так уж далеко. Всякой разгрузке через сбережение затрат телесного труда противостоит прирост нагрузки из-за усиления опосредованности ведомого языком поведения. Что же чему дает разгрузку? Тот, кто может беседовать с другим в силу понимания языка, получает преимущество значимой для обоих взаимности перспектив. При всей раздельности каждый есть часть другого. Но это достается ему трудом точной артикуляции, которая, будучи постоянно подвержена опасности ложного истолкования, создает со своей стороны, в качестве выражения, отличие от говорящего, от актера языка. Выражение как овнешнение вызывает овнутрение и возможно только на основе овнутрения, углубления и замыкания действующего субъекта «в себе». Преимущество опосредованного понимания через слова не уравнивает его явного недостатка.

Понимание благодаря словам возможно — это хорошая и верная мысль — лишь для тех живых существ, моторика которых обладает высокой степенью пластичности, а не идет по, в основном, унаследованному пути, соответствующему опять-таки определенным инстинктам, как моторика животных. Разгрузка инстинктов на основе далеко идущей редукции инстинктов, замена, как говорил зоолог О. Шторх, наследственной моторики моторикой благоприобретенной и речь относятся таким образом к совокупному проекту так называемого открытого миру существа. Но редукция инстинктов и освобождение моторики имеют границы. Есть остатки инстинктов, пережитки родовой истории человека, которые еще вступают в дело по ряду поводов: восприятие мимики, реакция на признаки, характерные для представителей другого пола, а также на определенные исконные возбуждающие качества: четкость, симметричность и резкость очертаний, выпадающие из привычного вида вещей. От всех

возбуждающих качеств (понятие ввел К. Лоренц) исходит загадочное очарование: непосредственное понимание в случае элементарных мимических жестов, ослепление при эротических и бросающихся в глаза проявлениях необычных качеств.

При помощи такого арсенала понятий можно представить человеческое поведение как наблюдаемый процесс. Поворот «внутри», точнее говоря, раскрытие внутренней сути имеет, помимо языка, еще одну точку приложения: побуждения человека, оторванные от моторики, переводят ответ в чувственный импульс. Он «создает зияние, пропасть между актуальным возбуждением и отложенным действием, которую мгновенно занимает сознание» (цитата из Альсберга. — А. Ф.). Если спроецировать это положение дел на опять-таки тождественную редукции инстинктов де-дифференциацию влечений, соответствующую наличию избытка побуждений, то отсюда сама собой получается единообразующая внутренняя жизнь, основанная не только на регулирующей системе мозга, но и — равным образом — на структуре побуждений вплоть до глубин вегетативной тьмы бессознательного. Фрейд оправдан, ибо панэротизм изображается как свойство определенного состояния человеческих побуждений, достигнутое вместе с де-дифференциацией влечений, изначально связанных с физиологическими органами. Более того: в поле зрения попадают духовные возможности и не-речевой сферы; ибо освобождение побуждения от преформированной моторики означает ослабление биологической однозначности поведения, которая должна привести к полной эмансипации от его полезного эффекта, убыванию и формализации, например, схем раздражителей в восприятии, к высвобождению чистых качеств явления (следует отсылка к Альсбергу — А. Ф.).

Иными словами, благодаря своей открытой структуре побуждений, благодаря опять-таки языку, который ей соответствует, человек эмансипирован от биологической однозначности поведения, которую сплошь и рядом выказывают животные, эмансипирован для биологической многозначности. Прагматическая одежда по бихевиористской мерке ему не подходит. Человеческое поведение нельзя свести ни к схеме, ни к цепочке рефлексов, ни к целенаправленному действию. Эта эмансипация человеческого поведения от биологически однозначного действия, установленная самим Геленом, как раз благодаря сохранению прагматической точки зрения, уполномочивает антропологию именно от этой, рекомендуемой Геленом точки зрения отказаться. Не беда. В конце концов, в этом — смысл всякого экспериментального введения какой-либо модели или «ключевой темы»». (Op. cit., S. 25—27.)

¹⁶ Фишер Е. (1874—1967) — антрополог.

¹⁷ Это рассуждение перекидывает мостик от самых ранних философских работ Гелена к его поздней антропологической концепции социальных институтов, развитой в книге «Первобытный человек и поздняя культура (1956 г.)».

*Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому:
любовь, язык, мазохизм*

Помещаем характерный и непосредственно увлекательный отрывок из третьей части («Бытие-для-другого») пространного трактата Сартра «Бытие и ничто» (1943). Трактат возник как свободное психодраматизирующее освоение гуссерлевской и хайдеггеровской мысли на почве французского персонализма. Вынесение феноменологического и фундаментально-онтологического анализа в плос-

кость индивидуального сознания и прояснения отношений между личностями было предопределено антропоцентризмом Сартра. Для него в мире нет ничего весомее человеческого существа, которое мучительным усилием творит бытие из ничто, чтобы не задохнуться в пустоте этого последнего. Для Хайдеггера, наоборот, сфера усиленного сознания с его потугами взогнать себя к творческой экзистенции кажется удушающе тесной рядом с бездонным простором Ничто, в «светлой ночи» которого таится Бытие. Перспективе вступить в жаркие послевоенные споры о человеке, его гуманизме, его творчестве и его проблемах Хайдеггер предпочел демонстративный отказ от самих этих терминов. Косвенным ответом Хайдеггера на сартровскую версию экзистенциальной аналитики явилось «Письмо о гуманизме» (1946), см. с. 314 в данном сборнике.

Перевод по изданию: Sartre J.-P. *La première attitude envers autrui: l'amour, le langage, le masochisme.*— In: Sartre J.-P. *L'être et le néant.* P.: Gallimard, 1966, p. 431—447.

¹ Первый «экстаз (выступление из себя.— В. Б.) самости» — это наивное «желание быть», сразу поневоле уличающее ее в отсутствии у нее собственного бытия. Расставаясь с прошлым ради настоящего, целиком растрчиваемого на «проект» погони за бытием, самость лишается вдобавок и будущего, которое авансом расходуется как материал для достижения той же цели. Второй «экстаз самости», отброшенной назад в первом непосредственном тяготении к бытию, — это попытка самоутвердиться через напряженное осознание своей ситуации, через отождествление себя с саморефлексией. Это предприятие кончается еще несчастнее, чем первое: самость не только опустошает себя, отмежевываясь от собственного содержания, но она подвергает отстраняющей рефлексии даже свое стремление к бытию, свою трансценденцию. Путем рефлексии самость, правда, достигает с грехом пополам самостоятельности, решительно обособляясь и от самой себя, и от всего окружения вообще, которое становится для нее лишь предметом, — это третий «экстаз самости». Но он подводит ее к самому крупному провалу: в самом деле, опредметив было весь мир, замкнувшись в саморефлексии самость ошеломленно обнаруживает, что извне «другой» тоже смотрит на нее как на предмет. Тогда перед самостью, желающей сберечь хотя бы кроху надежного, обеспеченного личного бытия, вырастает сверхзадача покорения или ассимиляции Другого (см.: Sartre J.-P. *L'être et le néant*, p. 174—175, 179, 194, 204, 267, 359—360 и др.).

² «Бытие онтологического доказательства» — здесь подлинное бытие, якобы должествующее следовать из строя логических доводов, имеющих характер индукции. Например, от наблюдаемых фактов иерархии в мире восходят к предполагаемой вершине бытийной лестницы, к творцу. В данном случае способность вобрать в себя другого указывает на способность вобрать в себя любого другого и в конечном итоге — на способность вобрать в себя все. Сартр, конечно, не предполагает, что онтологическое доказательство возможно; скорее наоборот.

³ Т. е. признание мною другого как личности требует признать тем самым, что он имеет право видеть во мне просто объект среди объектов мира. Признание за ним такого права — первая «негация» мною самого себя перед лицом другого. Вместе с тем я не могу желать полного отказа от самостоятельности в слиянии с другим, потому что утрачу тогда собственную личность. Этот самозапрет — вторая постоянно действующая в моем отношении к другому «нега-

ция». Обе «негации» составляют необходимое (но не достаточное) условие моей любви к другому с надеждой на ответную любовь.

⁴ «Тесные врата» — роман Андре Жида (1909), героиня которого, пуританка, жертвует своей любовью сначала ради счастья сестры, потом — из тотальной преданности Богу, служение которому, по ее убеждению, отнимает у человека право на земные привязанности.

⁵ Любимый сравнивается здесь, по исключительности своего статуса в глазах любящего, с «мудрецом», о котором античные стоики говорили, что он, словно атлет-панкратиаст, способен выполнить любые задачи, безупречно довершает все, за что берется, ибо идет путями «правого разума» и «добродетели»; он в силах управлять и семьей, и государством, подобен хорошему актеру, одинаково сильному в роли Агамемнона и Ферсита, и т. д. См.: *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. Arnim, III 204; 351; 360; 362 A; 557—567 A.

⁶ См. Sartre J.-P. *L'être et le néant...*, p. 132: «Человеческая реальность есть выход за собственные пределы в направлении того, чего ей не хватает; она выходит за свои пределы в стремлении к тому специфическому бытию, которым она стала бы, если бы была тем, что она есть». Принципиальное «небытие» человека перед лицом желанного бытия Сартр иллюстрирует случаем очарованности (*fascination*), когда для околдованного сознания «уже не существует ничего, кроме одного гигантского объекта в пустынном мире» (там же, с. 226).

Ж. Маритен. Краткий очерк о существовании и существующем

¹ См.: Maritein J. *Les Degrés du Savoir*, 7^e éd., Annexe IV, deuxième rédaction. «Существование не просто дано, как если бы *бытие* лишь извлекало сущности из небытия, подобно картинам на стене,— существование не просто дано, но и *осуществляется*. И это различие между существованием как данным и существованием как осуществляемым весьма важно для философской теории бытийствования».

Сущность вызывает к существованию, но существование не является чем-то детерминированным ею; существование не задано сущностью, оно не представляет собою фрагмент линии сущности; в виде уникального парадокса существование актуализирует сущность, и оно — не просто актуализация того, чем сущность может быть как таковая. «Для *осуществления* существования необходимо, следовательно, кроме *сущности*, нечто другое, необходимо основание или личность — *actiones sunt suppositorum* (действия обнаруживают основания) и, в особенности и по преимуществу, акт осуществления существования», короче говоря, для осуществления существования сущность должна быть дополнена бытийствованием и стать таким образом основанием. Сущность, следовательно, *полагается* завершающим ее *актом*, осуществляющим существование *за рамками простой возможности*. Сущность полагается за пределами простой возможности, при условии, что она в то же время будет переведена бытийствованием в состояние субъекта или основания, способного *осуществить* существование.

Следовательно, по своей сути бытийствование призвано перевести сущность «в состояние *осуществления существования* с присущей ему некоммуникабельностью индивидуальной природы. Благодаря бытийствованию индивидуальная природа, предстающая в суще-

ствовании как субъект или основание, способное осуществить существование, обретает способность перевести в экзистенциальный порядок, в область существования даже некомуникабельность, которая характеризовала ее в сфере сущности и как индивидуальную природу, отличную от всех иных. Бытийствование делает сущность (ставшую основанием) способной к существованию *per se separatim* (самой по себе), поскольку оно дает индивидуальной природе (ставшей основанием) возможность осуществить существование.

Следовательно, бытийствование конституирует новое метафизическое измерение, актуализацию или позитивное улучшение, но как *состояние* (насколько «состояние» противоположно природе) или модус завершенности. Таким образом, мы понимаем — не без некоторых серьезных видоизменений — позицию Каэтана. Отметим, что рассматриваемое *состояние* есть состояние *активного осуществления*, посредством которого сущность выходит за рамки сущностного порядка (завершая его в этом смысле) и вводится в порядок экзистенциальный, — состояние, благодаря которому завершенная таким образом сущность обращена к существованию не только для его получения, но и для его осуществления, и составляет отныне центр экзистенциальной и действительной активности, субъект или основание, который осуществляет одновременно присущее ему субстанциальное *бытие* (*l'esse*) и различные типы акцидентального *бытия* (*essee*), свойственного действиям, которые производятся его возможностями и способностями».

«И когда субъектом или основанием является личность, бытийствование, в силу того что «завершаемая» или «в высшей степени законченная» природа интеллектуальна — будь то чистый дух или дух, оживляющий тело (в этом случае тело бытийствует с помощью бытийствования духа), — приносит с собой самое высокое позитивное совершенство; можно сказать, что тогда оно есть состояние активного и *автономного* осуществления, присущего самодостаточной целостности (в том смысле, что тотальность присутствует в каждой из частей), заключающейся в самой себе и владеющей собой. Владея собой, такая целостность *присваивает себе* — в смысле наивысшей полноты или повторения — существование и производимые ею действия; они существуют не только *в ней*, но и *для нее* — для нее, ибо они есть составная часть характерного для личности владения собой. Все отмеченные нами черты — онтологического порядка, они сопряжены с онтологическими глубинами субъективности. Здесь мы имеем онтологические основания свойств личности в моральной сфере, владения ею собственными действиями в акте свободного выбора, стремления к свободной автономии, правам, которыми она обладает, — ко всему, что касается благ, которые она *должна* получить как принадлежащие к упомянутой нами сфере овладения собою, самоусмирения или самодетерминации». (Прим. авт.)

² См.: Maritain J. De Bergson à Thomas d'Aquin. P., 1947, chap. VI («Spontanéité et Indépendance»).

³ См.: Maritain J. Quatre Essais sur l'Esprit dans sa condition charnelle. P., 1956, chap. III («L'Expérience mystique naturelle et le Vide»).

⁴ См.: Maritain J. De Bergson à Thomas d'Aquin, p. 160—161.

⁵ См.: Maritain J., Maritain R. Situation de la Poésie.

² éd. P., 1947.

⁶ См.: Maritain J. Les Degrés du Savoir, p. 432—447.

⁷ Необходимо отметить, что, употребляя слово «субъект» приме-

нительно к Богу, мы употребляем его не в том смысле, в каком это слово означает получение форм или случайных характеристик,— в этом смысле Бог, очевидно, не является субъектом (см.: Sum. theol., I, q. 3, a. 6, 7),— но делаем это в духе современного применения, когда оно означает бытийствование «Я». В этом смысле слово «субъект» подобно слову «hypostase», имеющему ту же этимологию и формально приписываемому Богу (см.: Sum. theol., I, q. 29 a. 3).

⁸ Единородный сын, сущий в недре Отчем, он явил.— Иоанн, I, 18.

⁹ См.: Maritain J. Les Degrés du Savoir, p. 478—484.

¹⁰ Моэм Сомерсет. Избранные произведения в 2-х томах, т. 1, с. 383.— «Подводя итоги».

¹¹ «Вы все более и более ухудшаете свое положение,— говорит главарь.— Если мы захотим поверить вам, то следует забыть все вами ранее сказанное...»

«Нет средства защитить себя, если у других нет на то доброй воли»,— подумал Карл, ничего не ответив главарю.

Он знал, что все, что он скажет, покажется совсем иным окружающим и, будут ли приписаны добрые или дурные намерения его действиям, зависит только от настроения спрашивающих» (Kafka F. America. N. Y., 1946, p. 214—215).

¹² См.: Maritain J. La Personne et le Bien commun. P., 1947, p. 34.

¹³ Une nouvelle Approche de Dieu.— In: «Nova et Vetera», avril-juin, 1946 (Maritain J. Raison et Raisons. P., 1947, chap. VII).

¹⁴ Fondane Benjamin. Le Lundi existentiel et le Dimanche de L'histoire.— Dans: L'Existence. P., 1945, p. 35.

¹⁵ К римлянам Послание святого апостола Павла, VII, 14—15, 24.

¹⁶ См.: Brod M. Kierkegaard, Heidegger et Kafka.— In: «L'Arche», 1946, novembre.

¹⁷ «Таким образом, ничто есть та дыра в бытии, то падение» «в-себе» по отношению к себе, благодаря которому идет становление «для-себя» (Sartre J.-P. L'Être et le néant, p. 121). «Для-себя» связано, таким образом, с освобождающей деструкцией «в-себе», и «в-себе» уничтожает и поглощает себя в попытке самообоснования. Оно, таким образом, не составляет субстанции, по отношению к которой «для-себя» было бы атрибутом и производило бы мысль без того, чтобы быть поглощенным самим этим продуктом. Оно остается просто-напросто в «для-себя» как воспоминание о бытии, как свое неоправданное присутствие в мире. «В-себе-бытие» может обосновать собственное небытие, но не свое бытие; в «собственной декомпозиции оно уничтожает себя, превращаясь в «для-себя», которое становится как таковое своим собственным основанием; но его случайность как «в-себе» остается за границами схватывания» (ibid., p. 127).

¹⁸ Coopération philosophique et justice intellectuelle.— In: «Revue Thomiste», 1946, sept.—déc. (Raison et Raisons. P., 1947, ch. IV).

¹⁹ Gen., XXXII, 29.

²⁰ См.: Первое Послание к коринфянам святого апостола Павла, I, 28. «И незнатное мира и уничиженное и ничего не значащее избрал Бог, чтобы упразднить значащее...».

²¹ Thomas Aquinas. De Veritate, 5, 2.

²² См. с. 17, примечание 1. (Здесь Маритен отсылает читателя к вводной части своей работы, которая не включена в настоящее издание.— Прим. ред.)

²³ См.: Maritain J. Science et Sagesse. P., 1935, ch. III et Eclaircissements.

²⁴ См.: Maritain J. De la Philosophie chrétienne. P., 1932;

его же: Science et Sagesse. P., 1935.

²⁵ См.: Maritain J. De Bergson à Thomas d'Aquin, p. 317.

²⁶ См.: ibid., p. 316.

²⁷ См.: ibid., p. 133—134.

²⁸ См.: Saint-Thomas Jean de. Les Dons du Saint-Esprit. trad. par R. Maritain. P., 2^e éd., 1950, p. 124.

²⁹ Иеремия, III, 23, 22.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм

Исследование «Европейский нигилизм» (Heidegger M. Der europäische Nihilismus. Pfullingen: Neske, 1967) является извлечением из двухтомника «Ницше» (Heidegger M. Nietzsche. 2 Bd. Pfullingen: Neske, 1961, S. 31—256), который возник из соответствующего курса лекций (1936—1940) во Фрейбургском университете, дополненных рядом разработок 1940—1946 гг. на ту же тему. Обзор этого исследования в целом, из которого у нас переводятся средние главы, см. в сб.: Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий (Европейский нигилизм). М.: ИНИОН, 1981, с. 10—174. -

¹ Это знаменитое еще в древности начало сочинения Протагора «Ниспровергающие речи» сохранилось в нескольких передачах: Платон. «Тезет» 152a и 166d; Аристотель. «Метафизика» IV 5, 1009 a 6; X 1, 1053 a 31 слл; XI 6, начало; Секст Эмпирик VII 60—61; Диоген Лаэртский IX 8, 51.

² Платон. «Тезет» 152 ab.

³ Характером установки по каждому из четырех пунктов определяется тип метафизической позиции. Сам факт наличия по этим пунктам установок — все равно каких — говорит о метафизичности занятой позиции. См. с. 273.

⁴ Ср.: Хайдеггер М. Преодоление метафизики XVIII: Новое время способно понять человеческое Я уже только как субъективность, т. е. признает его лишь постольку, поскольку оно служит самообосновывающей и самообеспечивающей деятельности субъекта.

⁵ Т. е. усредняющее приравнивание, заранее толкающее историографа к оценке фактов в свете аналогий и в принципе не дающее ему увидеть уникальную суть события.

⁶ См.: Heidegger M. Der europäische Nihilismus..., S. 205—211 (раздел «Истолкование бытия как «идеи» и идея ценности»): «Когда «условия» (возможности сущего.— В. Б.) становятся чем-то взвешиваемым и измеряемым, высчитываемым, т. е. ценностями? Лишь тогда, когда представление сущего как такового становится тем представлением, которое ставит себя исключительно на себе самом и начинает от себя и для себя устанавливать все условия бытия» (S. 210).

⁷ См. статью Хайдеггера «Что называется мышлением?» (первая публикация: Merkur, München, 1952, № 6, S. 601—611) и одноименную книгу лекций (Heidegger M. Was heißt Denken. Tübingen: Niemeyer, 1954), начинающуюся словами: «В то, что называется мышлением, мы попадаем, когда беремся думать сами. Чтобы подобная попытка удалась, мы должны быть готовы учиться мысли».

⁸ Т. е. акт представления (устанавливания) предшествует поляризации представляющего и представляемого.

⁹ Т. е. сущность ratio исторична: основа новоевропейского рационализма — проект глобального удостоверения опредмечиваемой данности, не наоборот.

¹⁰ Т. е. в тезисе *cogito ergo sum* существование (бытие) не выводится из акта представления, а отождествляется с ним: тезис есть манифест, провозглашающий, как отныне новоевропейская мысль будет понимать бытие.

¹¹ Т. е. бытие становится сертификатом, который выдается предмету, удостоверенному деятельностью представления.

¹² См.: Хайдеггер М. Вопрос о технике (в сб.: Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986, с. 53—54): «Человек... сам уже вовлечен в извлечение природных энергий. Если человек вовлечен в это, поставлен на это, то не принадлежит ли и человек — еще изначально, чем природа, — к состоящему-в-наличии? Привычность таких выражений, как «человеческий материал», как «личный состав» какого-либо учреждения, говорит об этом...» Ср.: Хайдеггер М. Наука и осмысление (там же, с. 78): «Субъект-объектное отношение... становится подлежащей поставлению наличностью».

¹³ Т. е. планетарная техника требует себе такого «человечества», которое готово расходовать себя как материал для выполнения своих проектов. «Поста» (установка, заставляющая человека «выводить действительное из его потаенности способом поставления его как состоящего в наличии», см. «Вопрос о технике», с. 55) мобилизует массы, как декартовское «когито» мобилизовало человеческое Я, сделав его субъектом, «подкладкой» деятельности обеспечивающе-удостоверяющего установливания.

¹⁴ См. выше с. 233 и прим. 3.

¹⁵ Die Seiendheit des Seienden, букв. «то, что придает сущему его характер сущего».

¹⁶ Здесь высказана суть хайдеггеровского традиционализма: верность делу прежних мыслителей требует не согласия, а спора с ними в усилении яснее взглядеться в то самое, что они пытались увидеть.

¹⁷ Хайдеггер называет прошлый век «самым темным веком» европейской истории из-за утраты, после Гегеля и Шеллинга, навыка сущностной мысли, которую исподволь вытеснили технические приемы позитивизма и историзма.

¹⁸ См.: Аристотель, «Физика» II 1, 193 а 3—6: «Пытаться доказывать, что природа существует, смешно... Доказывать очевидное из неочевидного свойственно человеку, не способному различать, что известно само по себе и что не само по себе» (пер. В. П. Карпова).

¹⁹ См.: Ницше Ф. Воля к власти, § 12 В: «Все ценности, посредством которых до сих пор мы пытались сделать мир ценным для нас, а в конце концов именно этим самым обесценили его, когда они оказались неприложимыми,— все эти ценности, в психологическом пересчете, суть результаты определенных перспектив их полезности для поддержания и усиления образований человеческого господства, и лишь ложно *спроецированы* в сущность вещей» (цит. по: Работы Хайдеггера по культурологии..., с. 58, перевод наш.— В. Б.). Комментарий Хайдеггера к этим формулам Ницше: «Психологически пересчитать значит: все уценить до ценности (для человека.— В. Б.), а ценности вычислить из базовой ценности, воли к власти» (Der europäische Nihilismus..., S. 62). Мнимый «психологизм» ницшевской «воли к власти», по Хайдеггеру,— эпизод перехода новоевропейской метафизики в метафизическую антропологию.

²⁰ См.: Ницше Ф. Воля к власти, § 484: «Мыслят: следовательно, существует мыслящее»: к этому сводится аргументация Декарта. Но это значит предполагать нашу веру в понятие с у б с т а н -

ци и «истинной уже a priori»: — ибо когда думают, что необходимо должно быть нечто, «что мыслит», то это просто формулировка нашей грамматической привычки, которая к действию полагает деятеля. Коротко говоря, здесь уже выставляется логико-метафизический постулат — не только нечто констатируется... По пути Декарта мы не достигаем чего-либо абсолютно достоверного, но приходим лишь к факту очень сильной веры» (Ницше Ф. Полн. собр. соч., т. 9. М., 1910, с. 225.— *Перевод Е. Соловьевой*).

²¹ Т. е. первичен акт представления, распределяющий роли между представляющим и представленным. Ср. выше прим. 8.

²² «Рассуждение о методе для хорошего направления разума и отыскания истины в науках» (*франц.*). Первоначальное заглавие: «Проект универсальной науки, которая могла бы возвысить нашу природу до ее наивысшей степени совершенства».

²³ Начиная с данного подзаголовка следует не перевод, а краткое изложение заключительных разделов «Европейского нигилизма»: Внутренняя связь принципиальных позиций Декарта и Ницше; Сущностное определение человека и существо истины; Конец метафизики; Подход к сущему и отношение к бытию; Онтологическое различие; Бытие как априори; Бытие как «идея», как «благо», как обусловление; Истолкование бытия как «идеи» и идея ценности; Проект бытия как воли к власти; Различение бытия и сущего и природа человека; Бытие как пустота и как богатство (*Der europäische Nihilismus...*, S. 165—232).

²⁴ Христианско-платоническая «справедливость», по Ницше, — хилая добродетель слабых. Ей противоположна кипучая «справедливость» силы, которая сама себя оправдывает (см. «Человеческое, слишком человеческое» I 26; 238; «Воля к власти», § 259), — суровая «праведность» воли к власти, поднимающаяся над добром и злом, пренебрегающая «мелочным» различием между истиной и ложью ради торжества «самой жизни». Справедливость тут — праведная страстная несправедливость, см. «Предисловие» 1886 г. к «Человеческому, слишком человеческому» (§ 6): «Тебе следовало бы научиться понимать *необходимую* несправедливость во всяком За и Против, несправедливость как неотделимую от жизни, саму жизнь — как *обусловленную* перспективой (возрастания жизни.— В. Б.) и ее несправедливостью».

²⁵ См.: Хайдеггер М. Учение Платона об истине: «То agathon переводят поверхностно толкуемым выражением «добро». Понимают под ним обычно «нравственное добро», которое так называется потому, что соответствует нравственному закону. Такое толкование выпадает из круга греческого мышления, хотя Платон, включив agathon в число идей, дает повод мыслить «добро» «морально» и в конечном счете причислить его к «ценностям». Возникшая в 19 в. на почве господствующего в Новое время представления об «истине» категория ценности есть позднейший и одновременно беспомощнейший потомок понятия agathon. Поскольку «ценности» и разложение на «ценности» несут на своих плечах метафизику Ницше, и именно в категорической форме «переоценки всех ценностей», этот философ, для которого всякое знание исходит метафизически из «ценностей», является самым разнузданным платоником во всей истории западной метафизики. Понимая ценность как из «самой жизни» исходящее условие возможности «жизни», Ницше меньше искажил сущность agathon, чем те, что охотятся за бесплотным призраком «самоценных ценностей» (в сб.: Работы М. Хайдеггера по культурологии..., с. 193—194. Перевод наш.— В. Б.).

Настоящая работа — просмотренный для публикации и в некоторых местах расширенный текст письма, отправленного Хайдеггером осенью 1946 г. французскому философу Жану Бофре, который в связи с выходом брошюры Ж.-П. Сартра «Экзистенциализм есть гуманизм» (Sartre J.-P. L'existentialisme est une humanisme. P., 1946) спрашивал Хайдеггера о перспективах обновления смысла этого стертого понятия. Первая публикация — Heidegger M. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern, 1947, S. 53—119. Наш перевод выполнен по изданию: Heidegger M. Über den Humanismus. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1975.

¹ Хайдеггеровское «бытие» таково, что воздействовать на него или распоряжаться им невозможно; хотя всякое человеческое действие идет от полноты или, наоборот, от пустоты бытия, но направлено оно всегда только на сущее.

² «Захваченность Бытием для Бытия» (франц.).

³ «Мысль есть захваченность бытия» (франц.).

⁴ «Вовлеченность в действие» (франц.).

⁵ Историк философии захочет уличить здесь Хайдеггера в некорректности; действительно, у Платона есть места, где он ясно говорит, что философия есть противоположность практическому «искусству», техне (см., например, диалог «Соперники» 137 ab). Но само это противопоставление показывает, какому контексту принадлежит платоновское понимание философии. А с другой стороны, подлинная философия, по Платону, есть опять же «техне» особого рода, занятое чистой истиной и приносящее мало практической пользы (Филеб 58 с). У Аристотеля философия — тоже «техне» (Метафизика XII 8, 1074 b 11; Этика Никомахова I 1, 1094 a 7; 18; Политика III 12, 1282 b 14), и мышление рассматривается в контексте «пойсиса», художественно-технического изготовления, и «праксиса», действий и поступков (Метафизика VII 7, 1032 b 15 сл.; Этика Евдемова II 11, 1227 b 30).

⁶ «Каким образом можно возратить какой-то смысл слову «гуманизм»? (франц.).

⁷ Vermögen, спонтанная возможность, способность (нем.). Ср. имя первого начала у Николая Кузанского — posse, «могу» (Николай Кузанский. О вершине созерцания.— Николай Кузанский. Сочинения. Т. 2. М., 1980, с. 419 сл.).

⁸ В «Бытии и времени», § 39 Хайдеггер предлагает считать заботу исходной чертой человеческого бытия—в—мире.

⁹ «Что такое метафизика?» — название программного выступления Хайдеггера (см.: Новая технократическая волна на Западе. М.: Прогресс, 1986, с. 31—44).

¹⁰ Ср. «метафизический вопрос» о Ничто, развертываемый в выступлении «Что такое метафизика?». Привязка к метафизике необходима хайдеггеровской «бытийно-исторической мысли», преодолевающей метафизику, для того чтобы «сделать себя понятной». См. ниже с. 313, а также: Heidegger M. Die Überwindung der Metaphysik.— In: Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1959, S. 71.

¹¹ «Ничто есть «нет» сущего и, таким образом, бытие, каким оно видится со стороны сущего. Онтологическое различие есть это «нет» между сущим и бытием. Но как бытие в качестве «нет» сущего не есть ничто в смысле nihil negativum (отрицательного пустого ничто.— В. Б.), так и онтологическое различие в качестве «нет» между сущим и бытием не есть лишь формула рассудочного различения (ens rationis)» (Hei-

degger M. Vom Wesen des Grundes.— In: Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9. Wegmarken. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976, S. 123. «Бытие — не сущее — «имеет-ся» лишь поскольку есть истина. А она *есть* лишь постольку и до тех пор, пока есть присутствие (Dasein). Бытие и истина равнозначальны. Это означает: бытие «есть», хотя его тем не менее следует отличать от всего сущего» («Бытие и время», § 44).

¹² О том, что сцена, на которой субъект ведет свою охоту за сущим, устроена не субъектом, см. в данном сборнике с. 234; ср. также «Вопрос о технике» (Новая технократическая волна..., с. 54): «Когда бы человек ни раскрывал свой взор и слух, свое сердце, как бы ни отдавался мысли и порыву, искусству и труду, мольбе и благодарности, он всегда с самого начала уже обнаруживает себя вошедшим в круг непотаенного, чья непотаенность уже осуществилась, коль скоро она вызвала человека на соразмерные ему способы своего раскрытия».

¹³ Аристотель, «Метафизика» IX 10, 1051 b 17 — 1052 a 11: первое простейшее (несоставное) бытие не подлежит рациональному анализу, к нему можно только «прикоснуться» и «сказать» его (thigein kai phanai), но о нем ничего нельзя высказать; кто не «прикоснулся», тот его не знает.

¹⁴ Ср.: Хайдеггер М. Наука и осмысление (Новая технократическая волна..., с. 74): теория есть «рас-смотрение», исследующе-устанавливающе-обеспечивающая обработка действительности.

¹⁵ «Мы, строго говоря, находимся в измерении, где имеют место только человеческие существа» (франц.).

¹⁶ «Мы, строго говоря, находимся в измерении, где имеет место прежде всего Бытие» (франц.).

¹⁷ «Исторические даты» — это всего лишь пристегнутые помочи, на которые человеческий расчет нанизывает происшествия. Происшествия загромождают всегда только передний план истории, единственно доступный для разузнавания (historein). Эта «историография», однако, никогда не есть сама история. История редка. История есть только там, где выносятся изначальное решение о существовании истины». Авторская маргиналия: «О самом Бытии» (Heidegger M. "Wie wenn am Feiertage..." — In: Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 4. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1981, S. 76).

¹⁸ «Оно» в данной фразе можно отнести и к «событию», и к «бытию».

¹⁹ «Непреходящее готовит то историческое место, в котором человечество немцев должно сперва научиться узнавать свой дом, чтобы, когда настанет пора, оно смогло пребывать в пребывании уравновешенной судьбы» (Heidegger M. "Andenken".— In: Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 4..., S. 150).

²⁰ См.: Аристотель, «Этика Никомахова» VI 3, 1139 b 15—17: «будем считать, что наша душа истинствует в своем утверждении или отрицании, полагаясь на пять вещей; это — искусство (техне), наука, разумение, мудрость, ум».

²¹ Старый этимологический парадокс: слово *lucus* «роща» якобы происходит от *lucere* «светиться», см. Сервий, Комментарий к «Энеиде» I 445: «Считают, что так говорится «по антифрасису» (стилистический прием, употребление слова в противоположном смысле.— В. Б.), потому что роща вовсе не светится».

²² См. абзац, к которому относится процитированное Хайдеггером примечание: «Сущее, скажем, природа в самом широком смысле, никоим образом не могло бы открыться, если бы не нашло случая войти в мир... И лишь когда совершается эта пра-история, трансценденция, т. е. когда в среду сущего вторгается определенное сущее, имеющее характер бытия-

в-мире, лишь тогда имеется возможность откровения сущего (в том числе Бога,— В. Б.)» (Heidegger M. Vom Wesen des Grundes..., S. 55).

²³ «Что я пытаюсь сделать уже в течение долгого времени, так это уточнить отношение онтологии к возможной этике» (франц.).

²⁴ Die Sage. Ср.: Хайдеггер М. Слово (Онтологическая проблематика языка в современной западной философии. М.: ИФ АН, 1975, ч. I, с. 103—104): «Сказ и бытие, слово и вещь неким прикровенным, еще лишь поверхностно продуманным и непомыслимым образом совпадают. Всякая сущностная речь вслушивается в истоки этого скрытого совпадения сказа и бытия, слова и вещи».

²⁵ «Как спасти элемент приключенчества, присущий всякому философскому исследованию, не превращая философию в простую авантюристику?» (франц.).

²⁶ «Приключение», «предприятие», «авантюра» (ср. англ. adventure). Хайдеггер слышит в этом французском слове родство с l'avenant, «наступающее», «захватывающее».

Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы

Эта заключительная статья в одноименном авторском сборнике (Marguel G. Pour une sagesse tragique. P., 1968, p. 291—310) французского католического философа и драматурга Габриэля Марселя содержит мысли, образующие, по его словам, фон всего написанного им, включая драматургию (см. ниже прим. 14). Как мыслитель и художник вдумываясь в современного человека, он видит, что самодовлеющий индивид Нового времени гибнет, раздавленный дурной бесконечностью научно-технического прогресса, становится рабом промышленной и социальной инженерии, распадается на производственные и социальные функции — «децентрируется». Мудрость человека, отваживающегося даже и в такой ситуации жить сознательным замыслом, «проектом», и следовать своему «призванию», Марсель видит в том, чтобы согласиться с гибелью индивидуальности, однако вместо подчинения человеческого Я обществу и техническому производству вернуться к такому «денцентрированию» и «полицентрированию» этого Я, когда центр тяжести смещается от него к бытийному Свету и к ближним (любимым). Вверившись этим двум, по Марселю, реальнейшим реалиям, современный искатель мудрости порывает связь с сегодняшним миром. Но тут оказывается, что за истертыми фигурами плоской действительности мудрость обнаруживает очертания подлинного, многомерного мира.

¹ «Метатехника» — область свободного решения, откуда (путем личного открытия и изобретения) идет сама техника и откуда при нормальном положении вещей должно было бы определяться также и ее практическое применение (Marguel G. Pour une sagesse..., p. 226).

² «У-себя-(самого)-бытие» (термин немецкого классического идеализма). «Я... возвращается к единству с самим собой. Это у-себя-самого-бытие Я... есть его бесконечность, или идеальность... Бесконечным многообразием своих представлений дух... не только не вовлекается в пространственную внеположность... но... его простая самость с ничем не омрачаемой ясностью проходит через всё это многообразие» (Гегель Г. Ф. В. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977, с. 20).

³ «Мировоззрение» (нем.), здесь — в раннеромантическом смысле интуитивного, бессознательного интеллектуального ощущения цельности мира (см.: Schelling F. W. J. Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Jena — Leipzig, 1799).

⁴ Teilhard de Chardin. Hymne de l'Univers.— In: Teilhard de Chardin. Oeuvres. P., 1963, t. 5, p. 117—118.

⁵ «Отвращение к жизни» (лат.).

⁶ Teilhard de Chardin. Oeuvres. P., 1963, t. 5, p. 100.

⁷ См.: Платон, «Федон» 63 с слл.: вопрос о смерти ставится в терминах бессмертной души, смертного тела и их временной связи; Спиноза, «Этика», часть V (Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957, т. I, с. 613—614): проблему смерти мудрец снимает, поскольку способен жить высшими, бессмертными сторонами своей души.

⁸ Разбирая хайдеггеровское понятие «бытия-при-смерти» (zum Tode sein) в статье «Моя смерть и я» (Marcel G. Pour une sagesse..., p. 175—191), Марсель находит в этом понятии солипсистскую замороженность человека собственной смертью и упущение того факта, что смерть любимого существа для нас страшнее, чем собственная. Он предлагает альтернативное понятие «бытие-против-(вопреки)-смерти». Ср. ниже прим. 19.

⁹ «Морское кладбище» (1922) — лирико-метафизическая поэма Поля Валери. Цитируется конец VII строфы («...но воссияние света предполагает темную половину мрака») (Valéri P. Poésie. P., 1966, p. 102).

¹⁰ Здесь Марсель, по-видимому, вольно излагает одну из любимых мыслей М. Горького. Ср., например, поэму Горького «Человек».

¹¹ Сонет «Золотые стихи», последний в цикле из 12 сонетов «Химеры» французского романтического поэта Жерара де Нерваля (1808—1855) (Nerval G. de. Présentation de M. Alyn. P., 1965, p. 465—466). (Перевод наш.— В. Б.)

¹² По мысли Марселя, истина тождественна мудрости, если понимать первую не в научном и интеллектуалистском, а в бытийном и жизненном смысле.

¹³ Simmel G. Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. München; Leipzig, 1922, p. 94.

¹⁴ Связи между «Жизнью и Святым», затрагиваемой во многих сочинениях Марселя, специально посвящена одноименная статья (Marcel G. Pour une sagesse..., p. 154—174), кончающаяся словами: «Пожалуй, можно сказать, что смысл моего творчества, в том числе и прежде всего драматического творчества, которое ни в коем случае нельзя отделять от моих философских сочинений, заключается именно и главным образом в попытке вернуть всё и всех к этому живому центру, к этому сердцу человека и мира, где всё таинственным образом оказывается в порядке и где слово 'святое' само напрашивается на уста хвалой и благословением».

¹⁵ «Благо, исцеление, спасение» (этимологически родственно русскому слову «целый»).

¹⁶ Неточность Марселя: это слова не Просперо из «Бури», а Эдгара из «Короля Лира» (V 2, 11: «Что, вновь дурные мысли? Муж, стерпи Уход из мира, как стерпел приход. Зрелость есть всё.— Вперед»).

¹⁷ Симона Вейль (1909—1943), французский философ и мистик, исповедовала и осуществляла в жизни отказ от самости в сопереживании трудящимся и страдающим.

¹⁸ Как «совокупность (всеединство) потенций» у Шеллинга определяется прежде всего абсолютом, а затем — вообще всякая цельность в меру своей причастности к абсолюту. В этом свете Я есть самосознание, формирующееся в интуитивном опыте абсолюта и полностью осуществляющееся лишь в «искусстве» как творческом воссоздании цельности.

¹⁹ Agapé — жертвенная любовь к ближнему (греч.) в отличие от

philia — симпатии и eros — страстного влечения. Марсель придерживается специфической трактовки хайдеггеровского Dasein, человеческого бытия, приравнивая его к индивидуальному существованию, целиком замкнутому на своих личных заботах. Вместе с тем Dasein у Хайдеггера — не человеческий субъект, а существо человека, то, в чем человек осуществляется, а к способам осуществления человека у Хайдеггера относится и самоотверженность.

²⁰ Бинсвангер Людвиг (р. 1881) — швейцарский психиатр, сочетающий психоанализ с методами феноменологии и экзистенциализма. Дополняя хайдеггеровское «бытие-в-мире» фактором «любви», он строит концепцию «бытия-над-миром».

²¹ Dgang — психофизиологический импульс; здесь, возможно, как термин фрейдистского психоанализа, от которого Марсель отмежевывается.

²² Понятие «призвания», складывающееся у Г. Марселя как своеобразный сплав между христианской «благодатью» и хайдеггеровским «звон», означает не неопределенную, как в атеистическом экзистенциализме Сартра, а наполненную любовью и светом свободу, в пространстве которой человек творчески «выступает» из своей природной данности, когда решается думать и действовать.

*Б. Уильямс. Случай Макропулос: размышление
о скуке бессмертия*

¹ Лекция была прочитана в Калифорнийском университете (Беркли) в честь Эгнес и Константайна Форстеров. Я благодарен Организационному комитету за приглашение выступить в 1972 г. с лекцией в этой серии. (*Прим. авт.*)

² См.: Лукреций. О природе вещей. М., 1945, с. 193 (III, 870 и сл.), с. 195 (III, 898 и сл.).

³ Там же, с. 205 (III, 1091—1094).

⁴ Там же, с. 191 (III, 830).

⁵ Очевидно, у этого принципа могут быть исключения. Человек, например, может хотеть умереть: содержание такого желания может быть смутно-неясным, но как бы то ни было через умирание, вероятно, нельзя предотвратить обретения человеком этого желания. В общем же виде данный принцип не применим к тому, что я в другой работе назван *желаниями «не-Я»* (подробно об этом см. статью: "Egoism and Altruism.— In: Williams B. Problems of the Self. Cambridge, 1973, p. 250—265. Такие желания не затрагивают настоящего обсуждения, которое ограничено пределами эгоистической рациональности. (*Прим. авт.*)

⁶ Софокл. Эдип в Колоне.— Софокл. Трагедии. М., 1979, с. 118 (1275—1276). (У автора ошибочно указана строка 1224 и сл.— *Прим. ред.*)

⁷ См.: Nagel Thomas. Death. — Nous 1970, vol. IV, № 1, p. 73 seq. Воспроизведено с некоторыми изменениями в сборнике "Moral Problems" (ed. Rachels).

⁸ Хотя моя аргументация ни в коем случае не подразумевает утилитаризма; о некоторых дальнейших выводах см. последнюю главу этой работы. (Автор отсылает нас к главе «Эгоизм и альтруизм». В настоящий сборник она не включена.— *Прим. ред.*)

⁹ Аристотель. Никомачева этика.— Аристотель. Соч., т. 4. М., 1983, с. 60 (1096 b 4).

¹⁰ Одно из возможных решений этой дилеммы обсуждается в главе "The Self and the Future" моей книги — Williams B. Problems of the

Self. p. 466—63. Что касается проблемы, затронутой ниже, — о независимости физической боли от психологических изменений, см. о ней с. 54.

Автор ссылается на свои рассуждения в четвертой главе книги «Проблемы личности». Эта глава («Личность и будущее») не включена в настоящий сборник. — *Прим. ред.*

¹¹ Более детальное обсуждение тесно связанных с этим вопросов, хотя и в другом разрезе, см.: Parfitt Derek. Personal Identity. — “Philosophical Review”, 1971, LXXX, p. 3—27.

¹² См.: Spinoza and the Idea of Freedom, перепечатано в сборнике: “Freedom of Mind”. Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 183 f; приведенные цитаты см. на с. 206—207.

¹³ См.: Disposition and Memory. — In: Hampshire Stuart. Freedom of Mind, p. 160 f; см. особенно с. 176—177.

¹⁴ “Del sentimiento trágico de la vida”, переведенная J. E. Crawford Fritch (London, 1921). Страницы приводятся по изданию: Fontana Library edition, 1962.

¹⁵ Ibid., p. 60.

¹⁶ Ibid., p. 79.

¹⁷ Ibid., p. 28.

¹⁸ Утверждение, которое приобретает особое достоинство ретроспективно, в свете его смерти, последовавшей вскоре после его смелой речи против Миллана Эстерей и непристойного призыва «Да здравствует смерть!» См. Hugh Thomas. The Spanish Civil War. Harmondsworth: Pelican, 1961, p. 442—444. (*Прим. авт.*)

Э. Фромм. Пути из больного общества *

¹ В этой полярности я вижу суть гипотезы Фрейда о существовании побуждения к жизни и побуждения к смерти. Различие относительно теории Фрейда заключается в том, что устремленный в будущее и регрессивный импульсы не обладают одинаковой биологически обусловленной силой. Обычно устремленное в будущее побуждение к жизни сильнее, и его сила относительно увеличивается по мере его роста.

² Эту любовь ребенок первоначально, как правило, испытывает к своим сверстникам, а не к родителям. Приятное представление, что дети «любят» своих родителей раньше, чем кого-либо другого, еще следует причислить к многочисленным иллюзиям, которые желаемое выдают за действительное. Для ребенка в этом возрасте отец и мать являются скорее объектами его зависимости и страха, чем любви, которая по своей природе основывается на равенстве и независимости. Если мы отличаем любовь к родителям от нежной, но пассивной привязанности к ним, от инцестуальной привязанности и от обычного или даже трусливого подчинения, то она развивается — если дело вообще доходит до этого — только в более позднем возрасте, а не в детстве, хотя при счастливом стечении обстоятельств ее зачатки можно обнаружить уже и в раннем возрасте. (Аналогичная точка зрения, но в более жестких формулировках представлена в упомянутой выше книге Х. С. Салливана.) Многие родители, однако, не готовы признать данный факт и реагируют на первое действительно любящее отношение своего ребенка тем, что они либо открыто обижаются, либо, что еще хуже, смеются над ним. Их сознательная или неосознанная ревность — одно из сильнейших препятствий для развития у ребенка способности любить.

* Все примечания к Э. Фромму принадлежат автору.

³ Эта формулировка не противоречит утверждению, которое я сделал в своей книге "Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics" (N. Y., 1947), о том, что деструктивность является следствием непрожитой жизни. В изложенной здесь точке зрения я пытаюсь точнее показать, какой аспект непрожитой жизни ведет к деструктивности.

⁴ Это выражается, например, в сновидениях, когда спящий находится в пещере и боится задохнуться в ней, после чего он вступает в половые сношения со своей матерью. Данный поступок приносит ему чувство облегчения.

⁵ Интересно проследить, как в течение последнего столетия оба эти аспекта матриархальной структуры были подхвачены двумя противоположными мировоззрениями. Марксистская школа с большим воодушевлением приветствовала теории Бахофена, поскольку в матриархальной структуре содержался элемент свободы и равенства (см.: Э н г е л ь с Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства.— М а р к с К. и Э н г е л ь с Ф. Соч., т. 21, с. 34—85). После того как на протяжении многих лет теориям Бахофена почти не уделялось никакого внимания, их с тем же воодушевлением подхватили нацистские философы, хотя и в силу совсем других соображений. Их привлекла иррациональная привязанность к крови и почве, составляющая другой аспект матриархальной структуры, как она представлена у Бахофена.

⁶ Эти негативные аспекты ярче всего выражены в образе Креона в «Антигоне» Эсхила (см.: F r o m m E. The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths. N. Y., 1951).

⁷ В своей книге "Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics" (глава IV, § 2) я рассматривал релятивистский характер Фрейдовой концепции «сверх-Я» и делал различие между авторитарной и гуманистической совестью. Последняя и является тем голосом, который зовет к нам самим.

⁸ Интересно проследить соответствующее влияние отцовского и материнского принципа в еврейских и христианских представлениях о Боге. Бог, который насылет всемирный потоп, потому что все, кроме Ноя, порочно, представляет отцовскую совесть. Бог, который говорит Ионе: «Мне ли не пожалеть Ниневии, города великого, в котором более ста двадцати тысяч человек, не умеющих отличить правой руки от левой, и множество скота?» (Иона, 4, 11), говорит голосом всепрощающей матери. Та же полярность между функцией Бога по отцовской и материнской линии ясно прослеживается в дальнейшем развитии еврейской, а также христианской религии, особенно в мистике.

⁹ Во время просмотра рукописи я нашел у А. Вебера (см.: W e b e r A. Der Dritte oder der Vierte Mensch. München, 1953, S. 9 f.) схему исторического развития, имеющего известное сходство с моей. А. Вебер предполагает существование «хтонического периода» с 4000 до 1200 г. до н. э., который характеризуется привязанностью народов, занимавшихся земледелием, к почве.

¹⁰ В этой неортодоксальной датировке я примыкаю к Л. Сежурне (см.: S é j o u r n é e L. El Mensaje de Quetzalcoatl.— In: Cuadernos Americanos, 5 (1954)) и сведениям, полученным от нее непосредственно.

¹¹ Изменение общественной роли и функции христианства шло вместе с изменением его духа: церковь превратилась в иерархическую организацию. Акцент все больше смещался с ожидания второго пришествия Христа и установления нового царства любви и справедливости на факт его исторического появления и апостольского возвещения об

искуплении человека от первородного греха. Первоначальное восприятие Христа соответствовало адептской догме, согласно которой Бог усыновил человека Иисуса, то есть бедный страждущий человек стал богом. В этой догме нашли свое религиозное выражение революционные надежды и устремления бедных и униженных. Год спустя после провозглашения христианства государственной религией Римской империи официальное признание получила догма, согласно которой Бог и Иисус идентичны, едины в своей сущности, Бог лишь воплотился в человека. В этом новом восприятии революционная идея возвышения человека до божества была заменена актом любви Бога, который «снизошел» до человека и таким путем избавил последнего от его порочности.

Э. Каннети. Превращение

Элиас Каннети — немецкий писатель, философ, публицист, лауреат Нобелевской премии по литературе за 1983 год. Родился 25 июля 1905 года в Рушуке, ныне Руса, в Болгарии. В 1913 году, после смерти отца, семья Каннети переехала в Вену. В 1929 году закончил Венский университет, защитил диссертацию (доктор философии), после чего целиком посвятил себя литературной деятельности. В 1938 году в связи с «аншлюсом» Австрии повторил путь многих эмигрантов, уехав в Париж, а затем — в Лондон, где и живет до сих пор.

Литературную славу Каннети принёс роман «Ослепление», написанный в конце 20-х годов, многократно с тех пор переиздававшийся, переведённый на многие языки мира. Затем последовали ряд пьес, философско-литературоведческие работы («Другой процесс. Письма Кафки к Фелице»), несколько книг наблюдений, максим и афоризмов, три тома воспоминаний, несколько сборников публицистических работ.

«Масса и власть» (C a n e t t i E. Masse und Macht. Classen verlag, München, 1960) — книга Каннети, из которой взят публикуемый здесь отрывок, — увидела свет в 1960 году. Это огромный, шестисотстраничный философско-социологический трактат — «труд целой жизни», по словам самого автора. В нём на основе гигантского массива исторических, этнографических, психиатрических данных, осмысленных в неповторимо парадоксальной манере Каннети, складывается оригинальная философская антропология — учение о человеке и его исторической судьбе. Публикуемый отрывок посвящен способности превращения — одному из важнейших, по мнению Каннети, качеств, характеризующих человеческое существование. Он дает общее представление о творческой манере и своеобразной методологии писателя.

Ранее на русском языке было опубликовано эссе Каннети «Гитлер по Шпееру» (Социологические исследования, № 4, 1986). В статье, сопровождающей указанную публикацию, дан общий очерк философско-социологической концепции Каннети.

СОДЕРЖАНИЕ

Э. Кассирер. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры (пер. А. Муравьева)	3
М. Шелер. Положение человека в Космосе (пер. А. Филиппова)	31
Х. Плеснер. Ступени органического и человек (пер. А. Филиппова)	96
А. Гелен. О систематике антропологии (пер. А. Филиппова)	152
Х. Ортега-и-Гассет. Новые симптомы (пер. В. Бибихина)	202
Ж.-П. Сартр. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм (пер. В. Бибихина)	207
Ж. Маритен. Краткий очерк о существовании и существующем (пер. Б. Губмана)	229
М. Хайдеггер. Европейский нигилизм (пер. В. Бибихина)	261
М. Хайдеггер. Письмо о гуманизме (пер. В. Бибихина)	314
Э. Финк. Основные феномены человеческого бытия (пер. А. Град-жи)	357
Г. Марсель. К трагической мудрости и за ее пределы (пер. В. Бибихина)	404
Б. Уильямс. Случай Макропулос: размышления о скуке бессмертия (пер. Т. Панченко, Д. Ханова)	420
Э. Фромм. Пути из больного общества (пер. В. Закса)	443
Э. Канетти. Превращение (пер. Л. Ионина)	483
Человек как объект социально-философского анализа (послесловие П. Гуревича)	504
Примечания	518

П78 Проблема человека в западной философии: Переводы/Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова.— М.: Прогресс, 1988—552 с.

В сборнике представлены основные тенденции в разработке проблемы человека в современной западной философии. В нем отражены позитивистские, натуралистические, иррационалистические, экзистенциалистские, теологические, психоаналитические и др. концепции человека.

Авторами работ являются ведущие представители основных философских течений западной мысли.

Рекомендуется философам, социологам, всем, интересующимся проблемами личности.

П $\frac{0301010000-062}{006(01)-89}$ —28—88

ББК 87.3

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Редактор текста *Н. Игнатовская*

Художник *О. С. Шанецкий*

Художественный редактор *С. В. Красовский*

Технический редактор *Е. В. Величина*

Корректор *Н. И. Петраченко*

ИБ № 15921

Сдано в набор 06.04.88. Подписано в печать 04.11.88.
Формат 84 × 108^{1/32}. Бумага офсетная № 2. Гарнитура
литературная. Печать офсетная. Условн. печ. л. 28,98.
Усл. кр.-отт. 57,96. Уч.-изд. л. 31,51. Тираж 16 000 экз.
Заказ № 447. Цена 2 р. 30 к. Изд. № 42403

Ордена Трудового Красного Знамени издательство
«Прогресс» Государственного комитета СССР по делам
издательств, полиграфии и книжной торговли.
119847, ГСП, Москва, Г-21, Зубовский бульвар, 17.

Можайский полиграфкомбинат В/О
«Совэкспорткнига» Государственного комитета СССР
по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
143200, Можайск, ул. Мира, 93.

2p. 50k.