

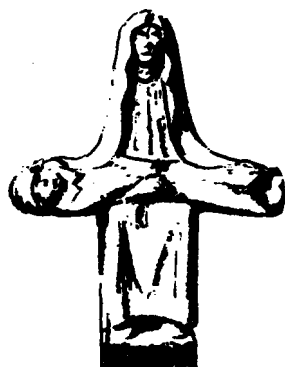
ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА

Антология



Феномен человека

Антология



Москва
„Высшая школа“ 1993

Издание выпущено по Федеральной целевой программе книгоиздания России

Рекомендовано Учебно-методическим управлением Комитета по высшей школе Министерства науки, высшей школы и технической политики Российской Федерации

Редакционная коллегия: И. Н. Аксенова, Г. Андерсон, П. С. Гуревич (составитель), В. С. Степин, В. И. Толстых, И. Т. Фролов, Е. Н. Федина (уч. секретарь)

Феномен человека: Антология/Сост., вступ. ст. П. С. Гуревича.—М.: Высш. шк., 1993 — 349 с.

ISBN 5-06-002531-4

Что такое человек? Какая тайна сокрыта в нем? Действительно ли он занимает особое место в природном царстве? В чем драма человеческого существования? Эти вопросы волновали русских религиозных мыслителей, они давно обсуждаются в зарубежной философии.

В настоящем издании дается развернутое представление о том, как освещается проблема человека в русской философии, экзистенциализме, феноменологии и рационализме.

Ф 0301030000(4309000000)—102
001(01)—93 56—92

ББК 87.3
1Ф

ISBN 5-06-002531-4

© П. С. Гуревич, составление,
вступительная статья, 1993

Антропологический ренессанс

Эта антология характеризует специфический феномен философского сознания конца XIX — начала XX столетия — расцвет философско-гуманистической мысли. Антропологический ренессанс проявляется в это время в обостренном интересе к проблеме человека, в возрождении антропоцентрических по своему характеру вариантов исследовательской парадигмы, в выработке новых путей постижения человека, в поисках целостного подхода к данной теме.

Но действительно ли именно антропологический бум обуславливает современную философскую ситуацию? Разве в нашем столетии не получили развитие позитивистские, сциентистские установки? Не обозначилось влечение к логико-верифицируемому методу, противостоящему не только авторитарности мышления, но и всем интуитивно-созерцательным способам постижения реальности?

Была даже выдвинута идея «смерти человека», которая нашла признание в структурализме и других течениях. Многие философы этой ориентации подчеркивали, что стремление европейских мыслителей рассматривать онтологические и гносеологические проблемы через призму человека обернулось будто бы непозволительным искажением теоретического сознания. Попытка представить антропологическую тему как вездесущую и державную, отмечал, в частности, Фуко, чревата огромными просчетами. Подвергался массированной критике сам антропоцентрический подход к раскрытию судеб цивилизации.

Отрицать существование довольно мощной тенденции, направленной против философской антропологии, было бы наивно и неосмотрительно. В чем усматривалось «коварство» и «ложность» персоналистской традиции? Прежде всего в том, что чрезмерный интерес к человеку в истории европейской культуры явился источником многих теоретических извращений. Он, в частности, придал идее прогресса искаженный («антропоцентрический») облик. Теперь уже ясно, подчеркивали сторонники этого умонастроения, что сам человек не заслуживает доверия, ибо в нем укоренены многие дефекты и пороки. Стало быть, задача философии состоит в том, чтобы промыслить бытие, «очищенное» от человека, от антропоцентризма. Предлагались такие подходы, в которых личность исчезает, а тематика научных исследований «деперсонифицируется».

Есть и другая сторона проблемы. Важно отделить собственно антропологический ренессанс от идеологической риторики, от пропагандистского мифа о некоем «новом», лишенном природных качеств, идеальном человеке. В нашей стране многие десятилетия насаждался пропагандистский стереотип о нравственном превосходстве «простого советского человека». О нем говорили как о воплощении всего лучшего, существе без плоти, коллективисте без индивидуальности, ибо тоталитарное общество безжалостно пресекает любые отклонения от узаконенного эталона.

Нужна ли антропологическая теория для раскрашенного муляжа? Нет, важен лишь ее выхолощенный идеологический трафарет. Вот почему гуманистическая риторика сочеталась в нашей идеологии с вытравлением конкретного знания о человеке. Антропологизм как тип мышления получил ярлычок — «абстрактный». Предполагалось, что философы, размышлявшие о человеке, безнадежно погрязли в биологизме. Биосоциальную природу человека мы стали толковать в том смысле, будто индивид и вовсе существо бестелесное. А ведь мы всей плотью и кровью принадлежим природе.

Человека кроили по меркам социальности, толкуемой к тому же зачастую вульгаризаторски. Он объявлялся простым слепком общественных отношений. Хочешь судить об индивиде, вникай в его социальное положение. Каков образ жизни, такова и личность. Меняются общественные условия, автоматически преобразуется и человек. Его лепили по новым лекалам. Сознательность индивида легкомысленно отождествлялась с максимумом партзнаний. Сам процесс становления личности во всем богатстве ее сознательных и стихийных устремлений, субъективной уникальности выносился за скобки. Какая реальность могла отражаться такой тощей и бледной абстракцией? Не удивительно, что миф о «новом советском человеке» раскрошился сразу же, едва началась перестройка. Если он у нас особый и единственный, в ком же тогда исток разрушительности, преступности, психологии застоя, бездуховности, воинствующего цинизма? Нет, как ни толкуй, эти явления персонифицированы. Жестокость, человеконенавистничество, нравственное разложение не анонимны. Процессы возрождения страны тотчас же натолкнулись на эти помехи. Стало наконец пробиваться представление о реальном человеке — обездоленном, отчужденном, оболганном и обманутом. Замелькало скороспелое сочетание — «человеческий фактор», выхваченное впопыхах из индустриальной социологии начала нашего века.

Затевая грандиозные преобразования, непосильные сдвиги во всех сферах жизни, мы стали обстоятельно говорить о машинах, сложной технологии, эффективном управлении. При этом человека воспринимали по-прежнему как некую абстрактную и всегда равную себе величину. Все еще по инерции думали о человеческом

материале, о том, как максимально и с возрастающим эффектом приспособить человека к машине.

Время, однако, показало: достоинство любой социальной доктрины непосредственно связано с тем, в какой мере она соотносена с человеком. Заговорили о примитивном понимании человеческой природы в социалистическом учении. Все чаще оказывалось очевидным, как длительно мстит за себя пренебрежение к человеку и как необходимо философское осмысление его природы. Философская антропология становится модной.

Но не только у нас. Во всей мировой философии происходит сегодня «антропологический поворот». Размышление о человеке всегда было ключевым для философии. С тех пор как человек стал раздумывать об устройстве окружающего мира, он начал постигать и самого себя. Кто я и кто мы? Откуда взялись? К чему и куда идем в бесконечном историческом развитии? Что выделяет нас в пестром, многоликом сонме живых существ, населяющих Землю, и что роднит с ними? Меняется ли человек как биологический вид по мере своего интеллектуального и нравственного совершенствования? Каким путем развивается его дух — к познанию мира и себя в нем или к саморазрушению? Может ли он изменять окружающий мир или, напротив, является рабом обстоятельств?

Почему же именно сейчас, на исходе XX столетия, обнаружился такой интенсивный запрос на распознавание специфически человеческого? Что принципиально нового несет в себе антропологический ренессанс? Напряженное внимание к феномену человека вызвано прежде всего потребностью индивида постоянно решать жизненные проблемы, возникающие в контексте его повседневного существования. Эти проблемы оказались сегодня весьма острыми.

Вряд ли за всю историю человечества найдется поколение, которое так лишено почвы под ногами, как нынешнее. Любой выбор представляется нередко одинаково невыносимым. Почему человек наших дней, вооруженный знанием, находится в потоке невероятных монстриальных видений? Отчего конец очередного тысячелетия сопряжен с неотвратимыми апокалипсическими предчувствиями?

Каковы же характерные приметы современного апокалипсиса? Это прежде всего крушение рационалистической традиции. Великие умы прошлого задумывались над тем, как выстроить человеческое общежитие по меркам разумности. Но идеал рациональности, который на протяжении многих веков питал западноевропейскую философию, испытывает сегодня серьезные потрясения. Люди ищут средство жизненной ориентации отнюдь не в разуме, а в мифе, грезе, интуитивном прозрении.

Современная наука, как может показаться, приблизилась к распознаванию важнейших секретов природы. И вместе с тем открывается бездна непостижимого. Порою возникает подозрение,

что наука ведет человечество по ложному маршруту. Архетип разумного человека ставится под сомнение. Мартин Хайдеггер не случайно отмечал, что наука вряд ли сможет раскрыть тайны человеческого бытия, коль скоро она не способна понять пределы и смысл собственного развития. Наука утратила пафос искания изначальной целостности, универсальности бытия. Духовные корни науки оказались отсеченными. Она во многом потеряла метафизическое, нравственное измерение. Поэтому возникает недоверие к современному научному постижению человека, к тем перспективам, которое оно открывает.

С одной стороны, современная наука интенсивно работает над созданием искусственного интеллекта, открывая перспективы моделирования человеческих качеств: разумности, рациональности. Она предлагает трансплантанты жизненно важных человеческих органов. Конструируя генетическую конституцию человека, наука тем самым заменяет силы естественного отбора. С другой стороны, возникает вопрос: «Что же представляет собой собственно человеческое?»

Население земного шара стремительно растет. Но улучшается ли при этом генотип? Ученые с тревогой обсуждают вопрос об утрате человеком его природных качеств. Женщины нередко не могут зачать, выносить или вскормить ребенка. Родилось даже новое понятие — эпидемия бесплодия. Вместе с тем рождается догадка — не движется ли человечество к вымиранию естественным путем? Нет ли также угрозы «человеческому» в истощении генного фонда, искажении биологических задатков, непредвиденных мутациях?

Катастрофическое разрушение природной среды, интенсивное ее заражение ядерными и другими отходами, оскудение привычного ландшафта, неожиданное распространение пандемий, грозящих опустошить Землю,— все это ставит человека в ситуацию предельно критическую, когда рождается ощущение тотальной незащищенности жизни людей, возможной гибели всего человечества. Такая ситуация несомненно побуждает к размышлению, к попыткам осознать сложившуюся реальность.

Перспективы генетической инженерии, совершенствование средств, ведущих к искусственному производству потомства, изобретение препаратов, изменяющих личность, трансплантация органов, в особенности искусственных,— все это, разумеется, разрушает традиционное представление о биологической природе человека. И вместе с тем, как никогда ранее, показывает чрезвычайную сложность человека, его уникальность как явления природы, хрупкость и т. д.

Подвергается трудноотвратимой опасности разрушения не только биология человека. Болезненную остроту приобретают психологические проблемы. Индивид катастрофически утрачивает представление о подлинности своего внутреннего мира, о специфически человеческом. Разрушение известных традиционных социальных

структур, привычных форм общественной жизни, стремительное изменение окружающей обстановки, вызывающей «футурошок», находит отражение в массово-психологических процессах.

Человек, попросту говоря, утрачивает представление о самом себе. Он нередко устремляется в русло психологических экспериментов с собственным сознанием. При этом обнаруживается, что широкое применение психотропных средств способно вызвать радикальные преобразования в человеческой психике, а в перспективе — вообще создать мир причудливых мистификаций, подменяющих реальность.

Философы обсуждают сегодня не только проблему биологической ущербности человека, его психологической подорванности. С опаской осмысливается вся человеческая субъективность, присущий человеку мир мысли, воли, чувства... Не рождает ли ум безумие? Не является ли интеллект причиной деформации сознания?

Многим исследователям воля и чувства человека представляются опасными. Не заложен ли в человеке какой-то неустрашимый разрушительный импульс? Он растерзал природу, ведет бесконечные братоубийственные войны. В нем сильна тяга к разрушению, саморазрушению, смерти. Как ни страшны идеи жестокости и разрушения, связанные с одержимостью, мнительностью, фанатизмом, куда опаснее все же сознательная ориентация людей на идеи ненависти и убийства.

К осмыслению человеческой природы побуждает и огромный исторический опыт человечества. Люди мучительно переживают процесс отчуждения от власти, собственности, окружающего мира. Социальная практика показывает, что те цели, которые они ставят перед собой, оборачиваются зачастую прямо противоположными результатами. Созданные ими организации, социальные структуры, институты, вещи обнаруживают парадоксальную враждебность человеку. В истории то и дело возникает опасность тоталитаризма, чреватого злодеяниями и преступлениями против человечества.

Философское размышление о человеке в еще большей степени стимулируется мировоззренческими факторами. Современная биология, психология, культурология, история, этнография накопили множество разноречивых сведений, которые требуют анализа, философской рефлексии. Не содержится ли здесь подготовка к новому этапу понимания человека, или синтез знаний принципиально исключен? Возникает вопрос о целостности человека как феномена.

Сошлемся, к примеру, на идею комплексного изучения человека. Выдвинутая еще в 30-е годы, она сегодня завладела общественным сознанием. Кажется, чего проще: объединим усилия философов, биологов, психологов, социологов и получим некое обобщенное целостное знание о человеке... Однако комплексные усилия далеко не всегда приводят к глубоким и значительным достижениям. Это заметили уже многие отечественные специалисты, потерявшие

интерес к синтезу накопленных сведений. Дело в том, что предпосылки и выводы различных конкретных дисциплин зачастую несовместимы.

Если, скажем, экономика допускает, что человек способен к рациональному выбору, то психология исходит из того, что мотивы человеческого поведения в большей степени иррациональны. Социология рассматривает человека как чрезвычайно пластичное существо, способное к значительным общественным адаптациям. Психология в противовес данной установке ищет стабильные характеристики психики, которые обеспечивают постоянство поведения личности внутри любой эпохи. Биологи пытаются доказать неизменность человеческой природы; историки, наоборот, проявляют интерес к тому, как под влиянием культурных факторов преобразается человеческое естество...

Вообще при определении предмета философской антропологии тотчас же возникают две трудности. Крайне трудно вычленил собственно антропологическую тему в орбите философского знания. Размышление о человеке — это отчетливо видно и по нашей антологии — неотвратимо захватывает самый широкий круг проблем. Их спектр оказывается практически неисчерпаемым. Размышления о человеке неизбежно затрагивают проблемы бытия, космоса, природы, жизни и т. д. В свою очередь, и осмысление данных тем выводит на проблему человека, ведь это он пытается разгадать секреты мироздания. Любая внеантропологическая посылка невольно раздвигает и наше представление о человеке. В результате едва ли не все философские сюжеты вовлекаются в пространство философско-антропологической мысли. Ее поле становится безбрежным.

Но не меньшая трудность возникает и тогда, когда исследователи хотят предельно ограничить сферу философского осмысления человека. Желание локализовать тему теоретической рефлексии только проблемой специфически человеческого приводит к иному тупику. Объект философской антропологии — человек — никак не ухватывается в его целостности. Можно, разумеется, рассуждать о телесности, духовности, разумности, иррациональности человека. Но все эти темы будут лишь фрагментами постоянно меняющейся картины. Отдельные мазки не складываются в некое целое, а, напротив, размывают предмет философского постижения.

Не случайно желание отечественных исследователей как можно быстрее обрести плоды чудесного синтеза разных научных подходов обернулось лишь разочарованием. Мнилось: пусть конкретные дисциплины накопят разноречивые сведения, а мы, философы, вооруженные идеей целостности человека, произведем продуктивный синтез, так сказать, обобщим эмпирию фактов.

Парадокс, однако, состоит в том, что наиболее значительные интуиции о человеке складываются в философии вовсе не на

фундаменте конкретных наук, а зачастую вопреки им. Возьмем для иллюстрации прошлый век. Стремительное развитие биологии приводит к убеждению, что в человеке как природном существе нет никакого значительного своеобразия. Он представляет собой завершение эволюционного развития и лишь с этой точки зрения отличается от других живых созданий. Позитивизм, опираясь на эти данные, постулирует идею совершенства человека как биологического организма.

В противовес этой точке зрения формируется иная философская установка. Она возникает как спекулятивная догадка, оставаясь вне биологической теории. Сначала А. Шопенгауэр, а затем Ф. Ницше задумываются над странностью человека как живого существа. Путем чистого философского умозрения формулируется мысль о том, что человек, вероятно, выпадает из цепи природных тварей. Он эксцентричен и вовсе не производит впечатление венца творения. Напротив, если допустить, что человек — уже установившееся животное, то никакого иного вывода, кроме того, что человек не венец, а неудачный продукт природы, сделать нельзя. Если же предположить, как это делают философы жизни, что человек — еще не установившееся животное (Ф. Ницше), то следует вывод, что в биологической эволюции нет никакого предустановленного плана. Человек вовсе не замыкает некую природную цепь, а попросту выпадает из ее звеньев. Все, что оценивается как приобретение человека, на самом деле процесс его вырождения. Эти суждения радикально преобразили философскую антропологию. Предположения философов жизни оказали огромное воздействие на научные представления нашего века.

Итак, значительные прозрения философской антропологии возникают нередко вопреки «комплексности». Напротив, желание «поднакопить фактуру» и затем перейти к синтезу часто оборачивается длительным теоретическим застоем. Разумеется, никто не сомневается во внушительности успехов конкретных наук в постижении человека. Однако именно это обуславливает необходимость развивать антропологическое воображение, спасающее от научного застоя и академического высокомерия.

Еще одна проблема — в какой мере можно говорить о преемственности в развитии философско-антропологических представлений? Наиболее значительный вклад в воссоздание истории размышлений о человеке находим в работах А. Дильтея, Э. Кассирера, М. Шелера, М. Бубера. Все они пытаются воссоздать своеобразный силуэт философско-антропологической мысли, как она складывалась на протяжении веков. Однако исходный пункт у этих философов разный.

Скажем, одна из привлекательных идей М. Бубера состоит в том, что антропологическая тема не может быть вездесущей и всепроникающей. Иначе говоря, в определенные эпохи, когда

окружающий мир представляется обжитым и благополучным, размышление о том, что такое человек, может вообще не возникнуть. Только крайне обостренное чувство одиночества, хрупкости и неустроенности рождает желание обратиться к названной проблеме. Эта идея придает концепции М. Бубера определенную стройность и остроту.

«В истории человеческого духа, — пишет М. Бубер, — я различаю эпохи обустроенности и бездомности». Развивая эту мысль, автор пытается связать философскую антропологию с иными сферами философского знания. Дело в том, что, когда человек живет во Вселенной как дома, антропологическая проблема растворяется, по мнению иерусалимского мудреца, в общих космологических сюжетах. Напротив, в те эпохи, внутри которых представление о благоустроенной Вселенной разрушается, размышление о человеке, о его предназначении и судьбе приобретает особую глубину, а вместе с тем и самостоятельность.

Иной подход к анализу философских предпосылок XX в. обнаруживается в концепции М. Шелера. Он полагает, что философско-антропологическая мысль, хотя и развивается скачкообразно, тем не менее никогда не утрачивает самое себя ни в какую эпоху. Иначе говоря, независимо от того, ощущает ли себя человек как благополучное или как покинутое существо, это ни в коей мере не влияет на философское постижение человека. Рождаются все новые и новые образы человека. Рост человеческого самосознания достигает в узловых пунктах истории внушительных вершин.

По мнению Шелера, временные отступления и спады не имеют существенного значения и не меняют основной направленности философско-антропологического наследия. Не подлежит сомнению тот факт, что философия накопила множество различных версий, толкующих сущность человека. Немецкий ученый полагает, что в истории философии в целом происходило углубление предначиненных антропологических постижений. Иначе говоря, никаких существенных разрывов в развитии философии человека не было.

По мнению Э. Кассирера, в первых мифологических объяснениях мироздания мы обнаруживаем примитивную антропологию с примитивной космологией. Затем происходит умозрительное выделение человека из космоса. Например, Сократ исследовал универсум человека. Он дал детальный и скрупулезный анализ индивидуальных человеческих качеств и добродетелей. Марк Аврелий показал, что сущность человека не зависит от внешних обстоятельств. Главное в

Buber M. Das Problem des Menschen. Heidelberg, 1948. S. 23. Здесь и далее под звездочками (*) см. сноски постранично; под цифрами (1) — в примечаниях к статьям. — *Ред.*

нем — внутренняя установка души. Величайшая заслуга стоической концепции человека в том, что она дала индивиду одновременно и глубокое чувство гармонии с природой, и чувство моральной независимости от нее. Эта теория оказалась одной из самых действенных сил древней культуры.

Однако в христианской антропологии происходит переоценка многих установок. В частности, признание абсолютной независимости, в которой стоики видят главное достоинство человека, оценивается в христианской доктрине как порок и ошибка античной философии. Главный антропологический вопрос через семь с половиной столетий после Аристотеля был поставлен Августином Блаженным. Распад обустроенности начинается у этого философа с человеческого самопостижения. Рождается вопрос: добр или зол человек? И поскольку в самой человеческой душе гнездятся разные устремления, обнаруживается и разделенность мира. Ощущение одиночества, падшести, покинутости впервые рождается именно в философии Августина.

Стало быть, можно оспорить позицию М. Шелера, который полагал, что в философии человека мы видим непрерывное развитие общих идей. В постижении человека отчетливо выявляются субъективные позиции, человеческие страсти. История логики, метафизики и философии природы также богата примерами острого мировоззренческого размежевания позиций. Но в эволюции философско-антропологической мысли не обнаруживается столь ясного логического порядка. В ней, по выражению Э. Кассирера, отражена человеческая судьба в напряженном ожидании последнего суда.

Попытаемся выделить некоторые общие антропологические версии, рожденные мировой историей. Первое представление о человеке родилось не в философии и не в науке. Оно появилось в недрах религиозной веры. Здесь следует отметить пестрый конгломерат иудаизма, его сюжетов и преданий, прежде всего Ветхого Завета, а также античную религиозную традицию, мифологию Древнего Востока. Речь идет об известном мифе о сотворении человека, его души и тела, о происхождении человеческого рода от одной прародительской пары. В этой антропологически-религиозной версии множество тем: учение о рае, об ангеле-искусителе и грехопадении, о спасении через богочеловека с его двойственной природой и последующим за смертью воскрешением. В данной религиозной и мифологической традиции формируется комплекс идей о свободе личности и ее выборе, о бессмертии души и о преображении тела, о воскресении, воздаянии и т. д.

Конечно, в рамках, например, только иудейско-христианского воззрения, не говоря о других религиях, могут развиваться совершенно различные и самостоятельные антропологии. Так, разнохарактерные толкования «грехопадения» вызвали к жизни мно-

гочисленные варианты исторических описаний и всемирно-исторических перспектив — от августиновского «Града Божия» через Отто Фрейзингу и Боссюэ до концепции современных теологов. Определенные компоненты этой доктрины мы без труда обнаружим и в текстах нашей антологии.

Религиозный миф о сотворении человека оказывает огромное влияние на умы людей, причем не только верующих. Даже тот, кто не разделяет догматической убежденности в непреложности первородного греха, все равно не может освободиться от того образа мыслей и чувств, которые глубоко сидят в человеческом сознании, а исторически уходят корнями в объективно заданную стойкость феномена веры. Например, психология страха несомненно обнаруживается в ментальной структуре западной цивилизации. В самом деле, в истории еще не появился такой великий психоаналитик, который освободил бы человека от того смертного ужаса, от того чувства страха, который является эмоционально-импульсивной основой этого специфически иудейско-христианского мира идей.

Вторая антропологическая версия восходит к греческой культурной традиции. Это концепция «разумного человека» — «*homo sapiens*», — которая наиболее полно и четко сначала была высказана Анаксагором, а затем философски оформлена Платоном и Аристотелем. Суть этого воззрения в проведении различия между животным и человеком по признаку разумности. Здесь человеческое самосознание впервые возвышается над всей остальной природой. Только благодаря разуму человек способен понять и оценить все сущее.

В противоположность всем прочим культурным традициям того времени в греческой истории с самого начала народы, расы и племена, а также все сословия были подвластны одной идее, а именно: человек способен сам постоянно отождествлять себя со всем сущим и для этого всегда имеется одна и та же причина: разум в человеке есть проявление божественной силы духа, который как бы заново являет нам этот мир и его порядок в панораме вечного дивения и созидания.

Версия о «человеке разумном» оказалась весьма стойкой. Собственно вся философская антропология от Аристотеля до Канта, от Гегеля до Поппера мало в чем изменилась, если анализировать ее под углом зрения данной парадигмы.

Третья, не менее распространенная антропологическая версия нашла отражение в натуралистических, позитивистских, прагматических учениях. Это концепция «человека деятельного» — «*homo faber*». Она также охватывает все основные проблемы антропологии и без труда просматривается в текстах нашей антологии. Учение о «хомо фабер» вообще отрицает особую специфическую способность человеческого разума. Здесь сущностное различие между животным и человеком отсутствует. Человек — особый вид животного, име-

ющий, проще говоря, больший набор природных признаков. Все психические и духовные феномены коренятся в чувственных ощущениях, инстинктах, влечениях. Все проявления разума, равно как и основные продукты культуры, суть всего лишь дополнительные эпифеномены чувственного, т. е. простого, плоского, пассивного отражения, уже известного в природном мире.

Доктрина «хомо фабер» развивалась в мощное теоретическое направление медленно и постепенно, начиная с греческого сенсуализма Демокрита и Эпикура через позитивизм Бэкона, Юма, Конта, Спенсера и Милля, пока не оформилось эволюционное учение Дарвина и Ламарка, а затем в философию прагматизма, в современную социобиологию и т.д. Все многообразие натуралистических версий можно свести к трем основным, первоначальным и универсальным инстинктам: 1) инстинкт размножения и все его производные (половой инстинкт, инстинкт самосохранения потомства, либидо); 2) инстинкт роста и власти; 3) инстинкт пропитания, сохранения.

Еще одна версия философской антропологии, которая также находит отражение в текстах нашей антологии, составляет оппозицию традиционным антропологическим и философско-историческим концепциям. Она решительно отвергает всеобщую западноевропейскую веру в прогрессивность «человека разумного» и «человека деятельного», отрицает возрожденный христианский миф об Адаме, а также «духовную сущность» живого существа с его инстинктивными влечениями. В этой версии человек — существо волящее, вожделеющее, а современный человек рассматривается как дезертир жизни, как существо, которое утратило ощущение подлинного бытия. Разум оценивается как тупик эволюции, как печальное следствие утраты «воли к жизни» (П. Шопенгауэр). Еще в прошлом веке, мы знаем, Ф. Ницше утверждал: человек вовсе не является биологическим совершенством. Сегодня этот взгляд нередко получает поддержку внутри различных философских направлений.

И наконец, последняя типологическая версия человека. Ее сторонники возносят человека и его самосознание на небывалую головокружительную высоту. В строго философском ракурсе это делают прежде всего два философа — Д. Келер и Н. Гартман. Они утверждают, что в мире, который спроектирован и построен по плану Божеством, сам человек как моральное существо исчезает, перестает обнаруживать себя как личность. Поэтому приходится выбирать: либо целесообразность природы и бытия в целом, либо целесообразность человека. На почве этой антропологии история создает монументальное повествование о «духовном образе» замечательных людей (героев и гениев), или, словами Ницше, галерею, в которой представлены высочайшие образцы человеческого рода.

Наиболее проницательным мыслителям нашего столетия, однако, предельно ясно, что люди на протяжении веков больше задумывались о природе, космосе, бытии, обществе, нежели о самих себе. Тайна человека, разумеется, всегда привлекала внимание мудрецов. Но далеко не всегда осознавалось то, что одухотворяет сегодня антропологическое возрождение: без глубинного постижения человека, его природы и предназначения другие вопросы никогда не обретут необходимой метафизической полноты и целостности.

Какой статус в связи с этим может обрести философская антропология? Прежде всего уточним, что это понятие употребляется в трех различных значениях, которые хотя и близки по смыслу, все заключают в себе свой круг подходов и проблем. Общее содержание едино — философская антропология направлена на постижение феномена человека. «Антропология,— отмечает известный феноменолог Е. Финк,— не какая-то случайная наука в длинном ряду других прочих человеческих наук. Никогда мы не становимся «темой», предметом обсуждения, как природное вещество, безжизненная материя, растительное и животное царства... 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».

Человек задумался над тем, кто он собственно такой, едва научившись выражать свои мысли и чувства посредством знаков и символов. Вероятно, эта глубинная, трудно насыщаемая потребность раскрыть собственную тайну и составляет сущность человеческого. Однако само зарождение философско-антропологической мысли есть отражение предельной зрелости философской рефлексии. Проблема человека, как теперь ясно, безграничная сфера гуманитарного познания.

Философская антропология — это прежде всего самостоятельная отрасль философского знания. Идея специального выделения собственно антропологических рефлексий родилась на рубеже XVIII и XIX вв. Страстным провозвестником этой установки был, как известно, Кант. Ему принадлежит мысль о том, что о человеке как уникальном существе можно философствовать отдельно и особо. Человек — предельно захватывающий и загадочный предмет философского умозрения. Для раскрытия этой тайны нужны самостоятельные и нетривиальные средства. В этом значении философская антропология противостоит традиционным сферам философского

См.: Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 372.

знания — логике, теории познания, эстетике, этике, истории философии.

В нашем столетии философская антропология приобрела еще два значения. В 20-х годах так стали называть особое философское направление, представленное такими мыслителями, как М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер. Эти философы не только пытались вслед за Кантом выделить и представить в некоей целостности накопленные философией прозрения и интуиции о человеке. Они непосредственно обратились к проблеме человека как природного существа. Философские антропологи начала века противопоставили данное философское течение психоанализу, феноменологии, структурализму, позитивизму и другим направлениям западной философии.

Кант, по существу, предлагал осмыслить накопленное философское знание о человеке с антропологических позиций. Философские антропологи начала века ставили ту же задачу. Однако они призывали не только к обобщению знаний, но и к различению собственно антропологических и неантропологических принципов познания. Понимая философскую антропологию как одно из наиболее перспективных течений, эти исследователи надеялись значительно углубить философское знание в целом.

Однако ни кантовское мироведение (так называл он антропологический подход), ни шелеровское убеждение в том, что через человека можно выйти на более общие философские проблемы, не предполагали выработку особого стиля мышления, специфического метода постижения реальности, который можно было бы назвать антропологическим. Между тем в середине нашего столетия все полнее стала осознаваться потребность в особой антропологической установке, в разработке такого мышления, которое изначально отталкивалось бы от человека и затем придерживалось бы чисто антропологических принципов в истолковании реальности. Можно, скажем, рассуждать о бытии, о динамике истории, о тайнах культуры, но при этом сосредоточивать свое внимание только на антропологическом измерении этих феноменов.

Философская антропология обретает сегодня третье значение. Это не только область философского знания, не только определенное философское направление, но и конкретный метод мышления, принципиально не подпадающий под разряд ни формальной, ни диалектической логики. Человек в определенной ситуации — исторической, социальной, психологической, экзистенциальной — таков исходный пункт нового антропологического философствования.

Оценивая современный антропологический ренессанс, мы открываем нашу антологию текстами русских мыслителей. Несомненно, именно отечественная философия с предельным радикализмом поставила антропологический вопрос еще в XIX в. Говорить о теоретическом приоритете русской философии в этом отношении

приходится потому, что многие идеи возвращаются к нам с Запада в своеобразной аранжировке. Между тем поколение Хайдеггера и Гадамера воспитывалось во многом на художнической интуиции Достоевского, открывшего безмерный мир человеческой субъективности, на этических произведениях Толстого. Персоналистская традиция в русской философии с самого начала носила обостренный, первопреходческий характер.

В европейской философии вообще, а особенно на стыке двух веков преобладающей была рационалистическая традиция. Преимущественное внимание уделялось проблемам сознания, свободы, интеллектуального постижения реальности. Разумеется, эти темы волновали и русских философов. На протяжении XIX в. происходили самые радикальные мировоззренческие сдвиги. Но при всех поворотах антропология как принцип не утрачивал своего значения. Более того, он выступал как господствующий, всеобъемлющий.

XIX век для русских философов не был однотонным. Русская философия испытала на себе влияние романтизма (20 — 30-е годы). Она прошла через славянофильство и западничество 40 — 50-х годов, нигилизм и материализм 60-х годов. Однако основное содержание русской философии связано с рождением, расцветом собственно персоналистской традиции. В проповеди универсального всеединства В. С. Соловьева, в размышлениях о гуманизме Н. А. Бердяева, в экзистенциальных интуициях Л. И. Шестова неизменно обнаруживается верность теме предназначенности человека, его судьбы. Тайна человека осмысливалась не как умозрительная, чисто познавательная проблема, она трактовалась в панораме духовно напряженного жизненного и нравственного опыта.

Русская антропология окрашена в религиозные, этические тона. Персоналистская философия, обосновывающая приоритет личности, не может отвлечься от вопроса, каковы собственные пределы человека, в чем черпает он основы нравственности, что питает его волевые импульсы. Н. А. Бердяев, например, критиковал М. Штирнера: «Он признавал «единственного», не имея на это никакого права, без всяких на это оснований. Ибо поистине его «единственный» лишен всякой реальности, «единственный» обобран, голым и нищим пущен по миру. «Единственный» лишен реальности «я», реальности личности. Ибо личность есть онтологическая реальность, она входит в иерархию онтологических реальностей. Личность предполагает реальность других личностей и реальность того, что выше и глубже ее. Личности нет, если нет ничего выше ее».

Бердяев Н. А. Философия неравенства. М., 1991. С. 41.

Возможно, это выглядит парадоксом. Ставить во главу угла философской рефлексии личность и в то же время утверждать, что она не может быть последней инстанцией человеческого бытия: «личности нет, если нет ничего выше ее». Однако несомненно, что внутри персоналистской традиции антропоцентрическое самообожание индивида оказывается зачастую бессмысленным или малопродуктивным. Добро в человеке, как утверждалось в «Вехах», всецело зависит от его свободного подчинения высшему началу.

Ценность личности во многом измеряется совокупным духовным опытом человечества. Можно сказать без преувеличения, что в христианском сознании, о чем свидетельствуют привлеченные философские тексты, человек постоянно соотносит себя с надмирным, всечеловеческим. Условием духовности личности в христианстве служит исполнение Христовых заповедей, которые и оцениваются нами как выстраданные человеческим родом. Внешне они предстают перед человеком как совокупность надличностных запретов. Но без учета этой универсальной практики индивид действительно, как подметил Н. А. Бердяев, обобран и нищ. Ведь личность сама по себе тотальность, в ней воплощена своеобразная соборность, иначе говоря, слышны голоса других людей. Она невозможна без вселенского, надмирного осмысления человеческого бытия.

Личность, как утверждают русские философы, связана с универсализмом, а не с индивидуализмом. Христианство, которое стало истоком европейской персоналистской традиции, провозглашает не эгоистическое, а всечеловеческое. Персоналистски ориентированная философия менее всего озабочена тем, чтобы установить диктат индивида. Если бы это было главной задачей философской антропологии, из нее ушла бы вся нравственная тематика, питающая ее проблемная напряженность. Ход ее рефлексии сводился бы к прямолинейному замыслу — как подчинить мир человеку.

Русские философы подчеркивают: истина не дается нравственно ущербному человеку. В этом смысле они противостоят древней рационалистической традиции, антропологические версии которой представлены в нашей антологии. У истоков рационализма — философия Древней Греции с их эстетическим культом разума независимо от практических целей, с их верой в моральную силу разума. Последователи этой традиции исповедовали убеждение в том, что познавательные способности ума оказывают непосредственное влияние на судьбы человечества.

В эпоху английской революции пуритане открыто провозгласили решающую роль разума для жизни человечества, признавая за публично выраженными идеями право непосредственно влиять на общественное устройство. Еще ошутимее роль идей проявилась в Великой французской революции, о которой Гегель сказал, что в это время человечество впервые признало власть мысли над своей

духовной жизнью. Однако вера в разум, какой она виделась Декарту и особенно какой ее определила глубокая кантовская философия, претерпела в нашем столетии существенные преобразования.

Преклонение перед разумом стали называть «рационализмом». В этом образе мыслей усмотрели упрощенный подход к Вселенной, к человечеству, а подчас слишком прямую параллель между человеком и машиной и, стало быть, покушение на свободу и достоинство человека. Уже в конце XIX в. был сделан выпад против агрессивного авторитета разума. Это был голос Уильяма Морриса, изобразившего в своей утопии «Вести ниоткуда» счастливое беззаботное общество, занятое нехитрыми ремеслами и полностью освободившееся от власти науки, философии и сложных видов искусства.

На пороге XX в. рационалистическая традиция часто выглядит несколько урезанной и сведенной до эпистемологии. Рациональное чаще всего рассматривается как универсальная категория, охватывающая чистую логику в классическом или современном мышлении, диалектику и даже некоторые формы мистического опыта. Разумеется, этот тезис о едва ли не всеохватном смысле понятия рациональности требует критического рассмотрения, поскольку можно наметить некоторые типологические подходы к раскрытию философского содержания данной категории, в известной мере противостоящие друг другу.

Во-первых, рациональность понимается как метод познания действительности, который основывается на разуме. Это центральное значение восходит к латинскому корню *ratio* — разум. Рационализация вообще, выступающая в тех или иных формах, является общечеловеческим свойством, присущим различным сторонам человеческой активности. Она, следовательно, может реализоваться и в философской рефлексии. В частности, можно говорить о философском учении, точнее о некоем методическом принципе (аксиоматике), согласно которому разум служит основой бытия (онтологический рационализм), познания (гносеологический рационализм), морали (этический рационализм). В этом смысле рационализм (рациональное) противостоит иррационализму и сенсуализму.

Во-вторых, рациональность трактуется многими учеными как некая структура, имеющая внутренние законы и особенности. В этой направленности рассуждений научное мышление утрачивает свою монополию на «рациональность». Вероятно, и разум перестает в данном случае быть определяющей характеристикой рационального. Речь идет уже о специфической упорядоченности, присущей различным формам духовной деятельности, в том числе и не только научной. Эта особая «организованность», «логичность», противостоит уже бесструктурности, хаотичности, принципиальной «невыразимости». К иррационализму при этом может быть отнесен тот

духовный опыт, который не поддается упорядоченности и умопостижению.

В-третьих, рациональность отождествляется с определенным принципом, атрибутивным свойством цивилизации. Предполагается, что культурные особенности народов, развивающих в процессе своей жизнедеятельности аналитические или образно-интуитивные начала, способны выработать определенные цивилизационные признаки. В частности, по мнению К. Ясперса, наука, когда она становится логически и методически осознанной, делает европейскую культуру отличной от культуры других народов. Основываясь на данной интерпретации, К. Юнг разделял цивилизации на «рациональные» и «аффективные». В этом значении многие философы для анализа различных типов цивилизаций сопоставляли такие характеристики, как «динамичность» и «статичность», «экстравертированность» и «интравертированность», «оптимизм» и «фатализм», «рационализм» и «мистицизм» как модусы западной и восточной культур.

Но какова собственно антропологическая версия современного рационализма? Главная проблема, которая волнует философов этой ориентации, это вопрос об установлении пределов разума. Речь идет об опыте деятельного, мощного духа обновления, который ломает временные рамки. По мере того как человек освещает в скрытых глубинах подсознательного факторы, которые определяют настроения и вкусы, чувства и действия, в индивиде высвобождается и активность мышления.

Э. Кассирер, которого мы представляем в нашей антологии, — представитель марбургской школы неокантианства. Он полагал, что рационализм должен быть проникнут историчностью. В качестве ученика Германа Когена Кассирер разделял доктрину марбургской школы: назад к Канту. Но размышления о науках дополнялись у него философией культуры. Он показал ограниченность общей теории познания и предложил значительно расширить ее, выделив специфические формы понимания мира и раскрыв их содержание и функции. Взамен кантовских сфер — теоретического и практического разума — Кассирер обозначил единый мир культуры. При этом идеи практического разума перестали оцениваться как регулятивные. Они приобрели статус неких принципов, которые, вообще говоря, конституируют мир.

В своем исследовании «Философия символических форм» (1923 — 1929) Кассирер представляет собственно человеческую деятельность как символическую во всех ее формах, будь то язык, миф или познание. В труде «Философия Просвещения» он открывает нам эпоху, в которой доверие к разуму не исключало страстной любознательности. Особое внимание философ уделил технике политических мифов, рожденных в новейшее время. Феноменология мифа является важнейшим элементом его антропологической кон-

цепции. Наиболее последовательно эта концепция изложена Кассирером в книге «Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры».

Кассирер критикует представление о том, что именно разум служит выражением человеческой сущности. Он отмечает, что интеллект не может указать нам путь к ясности, истине и мудрости. Философ пытается проанализировать проблему по существу. Есть такие вещи, рассуждает он, которые не поддаются какому бы то ни было логическому анализу из-за своей хрупкости и бесконечного разнообразия. И прежде всего это относится к человеческому сознанию. Именно природе человека присущи богатство и утонченность, многопроявленность и непостоянство. Как бы предостерегая от современных аналогий человека с машиной, Кассирер отмечает: математика никогда не может стать инструментом истинного учения о человеке, философской антропологии.

Рационалистически ориентированная антропология характеризуется обостренным интересом к каноническим гносеологическим принципам. Она стремится преодолеть антропоцентризм и новейшие (социологические и антропологические) методы в теории познания, например этнометодологию. Общее устремление авторов текстов, которые помещены в этом разделе, состоит в том, чтобы обозначить разделение между различными областями философской рефлексии, раскрыть особенности науки о человеке, обосновать специфически философское решение антропологической темы.

По мнению Э. Агацци, позитивисты были готовы допустить, что претензии на полноту знаний о природе следует признать за наукой. В то же время они отстаивали точку зрения, согласно которой предметом философии является человек. Речь, по существу, идет о том, чтобы найти некое пространство, где философия могла бы оставаться суверенной, но в то же время быть естественным продолжением реальной традиции, возникшей в ходе исторического развития западной философии.

Однако такое удобное разграничение двух сфер было нарушено в связи с возникновением наук о человеке во второй половине прошлого века (психологии, истории, социологии и многих других). Появились попытки найти применение когнитивных структур, заимствованных из точных наук, внутри самой философии. Другое дело, когда возникла тенденция вообще вытеснить философию из сферы человеческого бытия, до которой наконец «дошла наука». После впечатляющего развития наук о человеке это мнение, как справедливо полагает Агацци, оказало исключительное влияние на духовность нашего времени.

Может ли быть оспорено это мнение? Агацци отвечает на этот вопрос положительно. Во-первых, критика, как он полагает, могла бы опереться на результаты различных исследований, проведенных

в последние десятилетия в рамках философии науки. Второй путь критики заключается в том, чтобы указать такие аспекты или измерения человеческого бытия, такие специфические проблемы, которые вряд ли могут быть понятны и решены посредством одних лишь наук о человеке.

Как показывают материалы этого раздела, самое большее, что можно требовать от науки, это исследование человеческих действий как интенционального целенаправленного поведения. Задача философии, которая, по понимаю А. Айера и Э. Агацци, не противопоставляет себя научным исследованиям, а дополняет их, заключается в том, чтобы осветить это иное пространство, в котором то, «как должно быть», является представленной ценностью и потому — ценностью в подлинном смысле. Рассмотрение того, как должно быть, не только необходимое условие исследования причинности в сфере человеческой деятельности, но также и условие изучения некоторых других ее аспектов, глубоко характерных для человека.

К специфически человеческой относится проблематика ответственности и свободы, а также весь пласт проблем, связанный с так называемым смыслом жизни. Здесь затрагивается и протест против несправедливости, против бессмысленности страданий, и переживание мучительных сомнений при принятии жизненно важных решений. Сюда относятся также проблемы, связанные со сферой человеческого достоинства и прав человека, столь широко обсуждаемые сегодня.

К рационалистической традиции примыкает также Г. Башляр. Физик, прекрасно ориентирующийся в естественно-научной проблематике, он с изумительной легкостью соединил в себе строгость эпистемолога с воображением поэта. В книге «Новый научный дух» Башляр говорил об изменении научного духа под влиянием новой физики. В стране Декарта он смело заявил о некартезианской эпистемологии, отвергая идею простого и явного, которая ведет к упрощениям. Смысл этой новой эпистемологии уточнен в работе «Философия «нет», которая содержит подзаголовок «Опыт философии нового научного духа».

Публикуя в разделе «Рационализм» тексты таких философов, как К. Поппер, Б. Рассел, мы хотим преодолеть традиционное различие философов на позитивистскую и гуманистическую линию. В рамках рационалистической традиции, как это очевидно, складывается собственное видение антропологической темы, которое далеко не всегда сводится к простому отвержению абстрактно-гуманистических установок.

Значительное место в нашей антологии занимает экзистенциализм. Отечественные исследователи обратили внимание на ряд важнейших особенностей этого течения. Они провели тематический анализ экзистенциализма, выделив в нем такие темы, как случайность в судьбе человека, бессилие разума, скачкообразное

развитие человеческого существа (по замыслу); хрупкость человеческого существа (в тревоге); отчуждение; конечный характер и кратковременность человеческой жизни; неизбежность смерти и ее тайна; небытие.

Вместе с тем изучение экзистенциализма в нашей стране только начинается. Крайне редко осуществлялся у нас, скажем, сравнительный анализ философско-антропологических целей, возникших в рамках религиозного сознания. Известно, что Сартр называл себя атеистом и отделял от христианского экзистенциализма Г. Марселя и К. Ясперса. Однако он усматривал в этих воззрениях мыслителей нечто объединяющее: для каждого из них существование предшествует сущности. Человек не является существом, которое можно определить. Он должен сам определить себя. Человек таков, каким он творит себя. Исходным положением философии оказывается человеческое существование, а не человеческая природа.

Однако при этом в религиозном экзистенциализме оговаривается следующее: человек не подобен ни вещи, ни Богу. Его существование по сути своей и конечно и искусственно. Эта конечность не является конечностью кантовского человека, которая определялась, исходя из универсального и вечного, а также из мысли об универсальном. Здесь человеческая сущность заключается в том, чтобы существовать как конечное существо.

Искусственность — «бытие-в-мире», согласно экзистенциализму, не второстепенное свойство, добавленное к природе человека, поскольку искусственность в некотором смысле предшествует человеку. Она первоначальна по отношению к тому, как он сформирует самого себя. Следовательно, человек открыт в Бытие не вопреки своей конечности, а благодаря ей. Он является существом, в котором Бытие может проявиться.

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

Работа К. Ясперса «Философская вера» была издана в 1947 г. В нее вошли шесть лекций: «Понятие философской веры»; «Человек»; «Философия и религия»; «Философия и нефилософия»; «Философия в будущем». Две последние лекции подводят итог рассуждениям немецкого мыслителя по широкому кругу вопросов: специфика философии, бытие человека, природа религиозного сознания, характер научного мышления, истоки истории и предвидение будущего.

Отечественные исследователи П. П. Гайденко, М. А. Киссель, Н. В. Мотрошилова, Э. Ю. Соловьев и другие обращались к анализу

названных проблем. Однако относительно целостного представления о философии Ясперса в нашей литературе пока не сложилось. Не все его труды получили освещение, не прослежена связь выраженных им идей. Некоторые трактовки немецкого исследователя, в частности экзистенциальное понимание философии, получили у нас одномерную, малопродуктивную для идей такого масштаба критическую оценку.

Изложение философских воззрений Ясперса не требует специальных комментариев: оно достаточно прозрачно. Цель предваряющего слова иная: раскрыть последовательность в развитии мысли у Ясперса, обозначить перекличку идей в его разных работах, выявить предельную отзывчивость философии на наши собственные сегодняшние проблемы. «Философская вера», соотнесенная с духовной ситуацией послевоенной Западной Германии, выглядит подчас как современное произведение, откликающееся на журнальные дискуссии. В самом деле, разве не актуально стремление Ясперса очистить философствование от «нефилософии», от «прозрачных образов», заменяющих философские? Не злободневно ли суждение Ясперса о многообразности «нефилософии», которая вместе с тем пользуется средствами философии?

Впервые в нашей литературе антропологическая тема представлена в текстах феноменологической философии. Это философское учение, основанное Э. Гуссерлем в Германии в начале нашего века. Постепенно оно обрело такой размах, что к нему причисляют себя ученые, работавшие в различных направлениях. Одни рассматривали феноменологию как новый метод метафизики, другие отождествляли ее с философией.

В целом материалы нашей антологии раскрывают идею человеческой природы как незавершенной возможности, специфического бытия, жизни как приключения саморазвития. Они содействуют более углубленной разработке философско-антропологической проблематики.

П. С. Гуревич

М. А. Антонович*

ЕДИНСТВО ФИЗИЧЕСКОГО И НРАВСТВЕННОГО КОСМОСА



...Человек стоит в середине между двумя противоположными бесконечностями, бесконечностью в великом и бесконечностью в малом. Он есть средоточие обоих миров — великого и малого; он первенец и венец природы. Для чего же возникло это удивительное существо? Какая цель человеческого существования? В чем состоит задача или загадка человеческой жизни?..

Над этим вопросом трудилось много мудрых умов и много почтенных голов, «головы в иероглифных кидарах, в черных беретах, в чалмах, в пудре и париках». Они придумали множество решений; но ни одно из последних не имело признаков естественности, и все отличались большою фантастичностью. Странно сказать — а кажется, это верно, — что эти почтенные головы напрасно трудились и ломали себя; потому что ларчик просто открывается, хотя, с другой стороны, уже давно замечено, что простое решение всегда находится после всех. Самый естественный и ничем не опровержимый ответ на приведенный вопрос, тот, что человек существует для того, чтобы существовать, живет для того, чтобы жить. Этот ответ тривиальный, это повторение вопроса; или, точнее и откровеннее говоря,

* Печатается по кн.: Антонович М.А. Избранные философские сочинения. М., 1945.

это уничтожение вопроса; но зато всякий другой ответ будет неестествен, всякая другая общая задача для человека будет навязанною, потому что будет противоестественно все то, что вы захотите привить к человеку помимо жизни или наперекор жизни.

Никто не станет отрицать того, что человек существует потому, что была и есть возможность его существования. Все человеческие свойства, силы, инстинкты, стремления, словом, вся его природа имеет целью и задачей поддержание его жизни; его существование есть результат или свод всех его естественных деятельностей и отправлений. Если бы в природе человека был элемент, враждебный существованию, то он или должен был бы элиминироваться, или разесть самую природу и уничтожить его существование. Поэтому совершенно противоестественно ставить человеку какую-нибудь задачу помимо жизни; это значило бы отвлекать его деятельность от ее цели и тем вредить самой жизни. Вне жизни нет и не может быть для человека ничего, а в жизни все. Если он дурно провел жизнь, то для него все потеряно. Если он стремился к чему-нибудь вне жизни, то он гонялся за мечтой, напрасно тратил свои силы, шел против себя и природы. Строго говоря, это и невозможно, потому что природа не допускает нарушения ее законов и не примет ничего, что не гармонирует с жизнью — целью и функцией человеческого организма. Против этого можно указать на то, что человек может идти против природы, что он может ставить себе какие угодно цели, предаться обжорству и пьянству, не работая вовсе головой, или ничего не есть и не пить и непрестанно отягчать свою голову, изнурять себя бессонными ночами и т. д. Но это будет жизнь не полная, не естественная; природа накажет за нее неприятностями, страданиями, сокращением самой жизни, подобно тому как всякую естественность и исполнение ее предписаний она награждает приятностью, удовольствием, укреплением и продлением жизни.

Поэтому для устранения указанного возражения нужно сказать, что цель человеческого существования есть жизнь полная, разумная, приятная, словом, естественная жизнь, в которой уже сами собой заключаются другие указанные качества. К сожалению, такие высокие слова, как «жизнь», «приятность», «удовольствие», совершенно опошлены перетолкованиями и злоупотреблениями их. Под хорошею жизнью обыкновенно разумеют роскошь, возможность не стесняться в самых нелепых желаниях; под удовольствиями разумеются кутеж, обжорство, пьянство, сладострастие и т. п.; все это вместе называется «благами жизни». Для приобретения средств для такой жизни считается дозволенным все: подлости, мошенничества, всякого рода бесчестные дела, раболепство, торговля телом и душою, измена, предательство и т. д.; так что если вы спросите

какого-нибудь негодяя, почему он никогда не знает ни чести, ни совести, он скажет вам: потому что он возлюбил блага жизни; по его понятиям, честь и совесть вовсе не относятся к благам жизни. Такой хорошей жизни противопоставляется неприятная нравственно-разумная жизнь, далекая от удовольствий, полная лишений, самоотречения и вся составляющая насилие природе; поэтому она не жизнь, а тягость, наказание. Обыкновенно предполагается, что на каждое доброе и честное дело, вообще на добродетель, человек должен принуждать себя, переломить себя, пересилить; что добродетель есть нечто отталкивающее, неприятное для человека, что она вовсе не есть стремление, потребность или результат природы человека, не есть удовлетворение его естественным инстинктам, потому-то она и не сопровождается приятностью и удовольствием, как всякое другое удовлетворение им. Добродетель есть нечто приказываемое и навязываемое человеку извне, есть какой-то «категорический императив», который деспотически властвует над человеком, насильно заставляя его быть нравственным; потому-то добродетель и неприятна, как всякое противоестественное насилие. Шиллер очень едко изобразил этот взгляд следующими словами: «Я охотно оказываю услуги друзьям, только, к сожалению, я делаю это с удовольствием, и потому мне кажется, что я недобродетелен: добродетель состоит в том, чтобы стараться презирать их и потом с отвращением исполнять то, что велит долг». Если бы предоставить человека самому себе, его естественным стремлениям, то он постоянно предавался бы только роскоши, обжорству, пьянству, истощающему сладострастью и для приобретения этих благ жизни делал бы бесчестные подлости и пошлости и никогда бы не подумал ни о чем разумном и добром. Поэтому человеку не нужно давать воли, а следует держать его в страхе и подчинении.

Может ли быть что-нибудь неестественнее этого взгляда и оскорбительнее для человеческой природы? При таком взгляде, действительно человек, кроме жизни, может иметь еще другую цель, постороннюю и даже враждебную для жизни, напр. разумность или добродетель, к которым он может стремиться наперекор жизни, вопреки естественным влечениям и потребностям. Но возможно ли это? Справедливо ли это? Ужели в самом деле разумная добродетель не только не составляет естественной потребности человеческой природы, но даже не гармонирует с нею? В таком случае добродетель была бы физически невозможна; ее так же невозможно было бы привить к человеческой природе, как привить к человеческому организму ветку дерева или кусок камня. Нет, добродетель есть жизнь, одна из потребностей и сторон жизни; она имеет основание в самой природе человека. Если человек стремится к разумной добродетели, то для того, чтобы сделать свою жизнь полнее, приятнее,

богаче удовольствиями, словом, естественнее. Удовольствие, ощущаемое при этом человеком, именно доказывает, что разумно-добродетельною деятельностью удовлетворяется один из естественных инстинктов его природы. Это самодовольствие и удовольствие есть высшая награда добродетели и вовсе не служит для ее унижения.

Возьмем, напр., самые неприятные, самые, по-видимому, противостественные добродетели, терпящую лишения честность и на все готовое самоотвержение и сравним их с роскошью, добытою бесчестьем и подлостями. Бесчестный негодяй утопает в роскоши и при этом еще все норовит, как бы надуть, обокрасть другого, как бы подороже продать себя и других; честный же, самоотверженный человек довольствуется весьма скромной долей и при этом еще многим жертвует для других. Для чего тот и другой действуют таким образом и получают ли они какое-нибудь удовольствие? Относительно первого этот вопрос несомненен; все признают, что роскошный негодяй имеет в виду себя, действует для удовольствия и достигает его. Относительно второго немногие признают, что, жертвуя собою для другого, он действует для себя, имеет в виду достижение удовольствия, и весьма немногие согласятся, что он достигает его. Однако самый грубый анализ показывает, что бесчестный и самоотверженный человек действуют по формально одинаковым побуждениям, имея в виду стремления собственной личности, что и последний получает от своей деятельности такое же удовольствие, как и первый; но что мы говорим — такое же? Несравненно большее, прочнейшее и разумнейшее! Разумный человек поступает честно и самоотверженно, потому что этого требуют его ум, его понятия или, лучше сказать, его убеждения, его чувства, словом, вся его нравственная природа, получающая высокое наслаждение от удовлетворения; иначе он действовать не может, потому что в противном случае он ощущал бы ад внутри себя, неумолимые укоры совести, терпел бы боль и страдания от неудовлетворения своей нравственной природы. Источник удовольствия для честного и нравственного человека в нем самом, тогда как для бесчестного богача он вне, в случайных, преходящих обстоятельствах, а внутри он, может быть, терпит целый ад, и его мучит совесть, голос которой он не может заставить обжорством, запить пьянством и заглушить всевозможными чувственными наслаждениями.

Таким образом, даже такое бескорыстнейшее и, по-видимому, столь далекое от жизни и даже противоположное ей стремление и действие человека, как самоотверженная добродетель, имеет в виду жизнь, служит жизни, делая ее полнее и приятнее, доставляя человеку удовольствия, несколько не зависящие от случайных обстоятельств, каковы материальные средства, богатство, власть и пр. Поэтому уже с несомненностью можно применить это положение к другим сторонам человеческой деятельности.

ЧЕЛОВЕК. МИКРОКОСМ И МАКРОКОСМ

§

Философы постоянно возвращались к тому сознанию, что разгадать тайну о человеке и значит разгадать тайну бытия. Познай самого себя и через это познаешь мир. Все попытки внешнего познания мира, без погружения в глубь человека, давали лишь знание поверхности вещей. Если идти от человека вовне, то никогда нельзя дойти до смысла вещей, ибо разгадка смысла скрыта в самом человеке. Позитивизм был крайним выражением стремления не только постигнуть мир внешним путем, уходящим как можно дальше от внутреннего человека, но и самого человека поставить в ряд внешних вещей мира. Но, поистине, философия, которая силится отрицать исключительное значение человека в мире и отвергнуть человека как исключительный источник познания тайны и смысла мира, страдает внутренним противоречием и истребляющим ее пороком. Философствующий человек и не может не утверждать исключительного значения человека для всякой философии, не может не исходить из этого исключительного самосознания. Акт исключительного самосознания человеком своего значения предшествует всякому философскому познанию. Это исключительное самосознание человека не может быть одной из истин философского познания мира, оно как абсолютное а priori предшествует всякому философскому познанию мира, которое только через это самосознание и делается возможным. Если человек будет сознать себя одной из внешних, объективированных вещей мира, то он не может быть активным познающим субъектом, для него невозможна философия. Антропология или, точнее, антропологическое сознание предшествует не только онтологии и космологии, но и гносеологии, и самой философии познания, предшествует всякой философии, всякому познанию. *Само сознание человека как центра мира, в себе таящего разгадку мира и возвышающегося над всеми вещами мира, есть предпосылка всякой философии, без которой нельзя дерзать философствовать.* Кто философски познает мир, тот должен превышать все вещи мира, тот не может быть одной из вещей мира в ряду других, тот сам должен быть миром. Перед дробной частью вселенной не могла бы стать дерзкая задача постигнуть вселенную, не возникла бы проблема познания, проблема философии. Сама

* Глава из работы «Смысл творчества. Опыт оправдания человека». Печатается по кн.: Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

постановка дерзкой задачи познать вселенную возможна лишь для того, кто сам есть вселенная, кто в силах противостоять вселенной как равный, как способный включить ее в себя. Познание человека покоится на предположении, что человек — космичен по своей природе, что он — центр бытия. Человек как замкнутое индивидуальное существо не имел бы путей к познанию вселенной. Такое существо не превысило бы отдельных вещей мира, не преодолело бы частных состояний. Антропологический путь — единственный путь познания вселенной, и путь этот предполагает исключительное человеческое самосознание. Лишь в самосознании и самочувствии человека открываются божественные тайны. Философы, в сущности, всегда принимали это, то сознательно, то бессознательно.

Но бывали отклонения от исключительного самосознания человека в две разные стороны. То как бы ниже, то как бы выше себя пытался философствовать человек — в зависимости от того, какие частные свои состояния и силы он клал в основу философствования. Эмпиризм и позитивизм делают основой философствования частные и низшие сферы ощущений и внешнего опыта, дробя дух человека. Рационализм и критицизм делают основой философствования тоже частные, хотя и более высокие сферы категорий разума, по-иному дробя дух человека и пытаясь сделать познание нечеловеческим. Но и эмпирики, и позитивисты, и рационалисты, и критицисты — все по-своему и частично исходят из предположения, что в человеке должны быть исключительные источники для познания мира. В конце концов, и самый крайний сенсуалист должен признать в ощущениях человека его микрокосмическую природу. И самый крайний рационалист типа когенского должен признать в категориях макроантропическую природу бытия. *Человек — малая вселенная, микрокосм — вот основная истина познания человека и основная истина, предполагаемая самой возможностью познания.* Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все ее силы и качества, что человек — не дробная часть вселенной, а цельная малая вселенная. Познавательный эндокосмос и экзокосмос возможен лишь между микрокосмом и макрокосмом. Человек познавательно проникает в смысл вселенной как в большого человека, как в макроантропос. Вселенная входит в человека, поддается его творческому усилию как малой вселенной, как микрокосму¹. Человек и космос меряются своими силами как равные. Познание есть борьба равных по силе, а не борьба карлика и великана. И повторяю: это

¹ С помощью этих терминов Бердяев выражает одно из основных положений своей концепции моноплюрализма: познание имманентно бытию (эндокосмос), но бытие трансцендентно познанию (экзокосмос).

исключительное самосознание человека не есть одна из истин, добытых в результате философствования, это — истина, предваряющая всякий творческий акт философского познания. Эта предпосылка и предположение всякой философии часто бывают бессознательными, а должны стать сознательными. Человек потому лишь силен познавать мир, что он не только в мире как одна из частей мира, но и вне мира и над миром, превышая все вещи мира как бытие, равнокачественное миру. Хорошо говорит Лотце: «Из всех заблуждений человеческого духа самым чудным казалось мне всегда то, как дошел он до сомнения в своем собственном существе, которое он один непосредственно переживает, или как попал он на мысль возратить себе это существо в виде подарка со стороны той внешней природы, которую мы знаем только из вторых рук, именно посредством нами же отринутого духа»². Человек себя знает прежде и больше, чем мир, и потому мир познает после и через себя. Философия и есть внутреннее познание мира через человека, в то время как наука есть внешнее познание мира вне человека. В человеке открывается абсолютное бытие, вне человека — лишь относительное.

§

Человек — точка пересечения двух миров. Об этом свидетельствует двойственность человеческого самосознания, проходящая через всю его историю. Человек сознает себя принадлежащим к двум мирам, природа его двоится, и в сознании его побеждает то одна природа, то другая. И человек с равной силой обосновывает самые противоположные самосознания, одинаково оправдывает их фактами своей природы. Человек сознает свое величие и мощь и свое ничтожество и слабость, свою царственную свободу и свою рабскую зависимость, сознает себя образом и подобием Божьим и каплей в море природной необходимости. Почти с равным правом можно говорить о божественном происхождении человека и о его происхождении от низших форм органической жизни природы. Почти с равной силой аргументации защищают философы первородную свободу человека и совершенный детерминизм, вводящий человека в роковую цепь природной необходимости. Человек — одно из явлений этого мира, и одна из вещей в природном круговороте вещей; и человек выходит из этого мира как образ и подобие абсолютного бытия и превышает все вещи порядка природы. Странное существо — двоящееся и двусмысленное, имеющее облик царственный и облик рабий, существо свободное и закованное, сильное и слабое, соединившее в одном бытии величие с ничтожеством, вечное с тленным. Все глубокие люди это чувствовали. Паскаль, у которого было гениальное чувство антиномичности религиозной жизни,

понимал, что все христианство связано с этой двойственностью человеческой природы. «Nuile autre religion que la chretienne n'a connu que l'homme est la plus excellente creature et en meme temps la plus miserable»³. Яков Беме говорит: «Nun siehe, Mensch, wie du bist irdisch und dann auch himmlisch, in einer Person vermischt, und tragest das irdische, und dann auch dass himmlische Bild in einer Person: und dann bist du aus der grimmigen Quaal, und tragest das höllische Bild an dir, welches grünet in Gottes Zorn aus dem Quaal der Ewigkeit»⁴.

Почти непостижимо, как дробная часть природы, во всем зависящая от ее неотвратимого круговорота, осмелилась восстать против природы и предъявить свои права на иное происхождение и иное назначение. *Высшее самосознание человека необъяснимо из природного мира и остается тайной для этого мира.* Природный мир не в силах был бы перерасти себя в высшем самосознании человека — в природных силах «мира сего» не заложено никакой возможности такого самосознания. Из низшего высшее не могло родиться. Человек предъявляет оправдательные документы своего аристократического происхождения. Человек не только от мира сего, но и от мира иного, не только от необходимости, но и от свободы, не только от природы, но и от Бога. Человек может познавать себя как необходимую часть природы и может быть подавлен этим познанием. Но познание себя частью природного мира есть вторичный фактор человеческого сознания — первично дан себе человек и переживает себя человек как факт внеприродный, внемирный. Человек глубже и первичнее своего психологического и биологического. Человек, всечеловек, носитель абсолютной человечности, пришедший в сознание после обморока своего в природном мире, после падения своего в природную необходимость, сознает свою бесконечную природу, которая не может быть удовлетворена и насыщена временными осуществлениями. И все тленно в жизни человека, все отрицает вечность. Двойственность человеческой природы так разительна, что с силой учат о человеке натуралисты и позитивисты и с не меньшей силой учат о нем супранатуралисты и мистики. Факт бытия человека и факт его самосознания есть могучее и единственное опровержение той кажущейся истины, что природный мир — единственный и окончательный. *Человек по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не*

* «Ни одна религия, кроме христианства, не осознала, что человек есть творение высочайшее и в то же время наиболее ничтожное».

** «Взирай, человек, как в одном лице твоём смешано земное и небесное, и носишь ты в себе как земной, так и небесный образ: и затем претерпеваешь ты жестокою муку и несешь на себе уже адов образ, который прорастает в Божественном гневном из муки вечности».

вмещается в нем. Ученые рационалисты принуждены с недоумением остановиться перед фактом самосознания Христа, перед необъяснимостью этого божественного самосознания. Так же должны остановиться ученые рационалисты и перед фактом самосознания человека, ибо самосознание это трансцендентно природному миру и не объяснимо из него. Есть глубокая и многозначительная аналогия между самосознанием Христа и самосознанием человека. Только откровение о Христе дает ключ к раскрытию тайны человеческого самосознания. Высшее самосознание человека есть абсолютный предел для всякого научного познания. Наука с полным правом познает человека лишь как часть природного мира и упирается в двойственность человеческого самосознания как свой предел. Но и философия высшего самосознания человека возможна лишь тогда, если она сознательно «ориентирована» на факте религиозного откровения о человеке. Это религиозное откровение антропологическая философия берет как свою свободную интуицию, а не как авторитет догмата. Антропологическая философия имеет дело не с фактом человека как объекта научного познания (биологического, психологического или социологического), а с фактом человека как субъекта высшего самосознания, с фактом внеприродным и внемирным. Поэтому философия эта опознает природу человека как образа и подобия абсолютного бытия, как микрокосма, как верховного центра бытия и проливает свет на таинственную двойственность природы человека. Философская антропология ни в каком смысле и ни в какой степени не зависит от антропологии научной, ибо человек для нее не природный объект, а сверхприродный субъект. Философская антропология целиком покоится на высшем, прорывающемся за грани природного мира самосознании человека.

Официальная рациональная философия, философия, признанная общеобязательной, никогда не раскрывала подлинной антропологии — учения о человеке как микрокосме. Эта философия была в большей или меньшей степени подавлена зависимым положением человека в природном мире. Самое большее, что можно извлечь из официально признанной философии, — это боязливо-скромное учение о человеке Германа Лотце в его «Микрокосме». У питавшегося мистиками Шеллинга философская антропология была подавлена натурфилософией⁵. Основным для Шеллинга является понятие природы, а не человека. В философии, которая по существу своей задачи предполагает исключительность человека, можно найти лишь осколки учения о человеке⁶. Робко и боязливо пробивается высшее самосознание человека в философии и совсем замирает в философии научной. И лишь большее значение для обострения антропологического сознания имеет пламенно-атеистическая философия Л. Фейербаха. Его гениальная «Сущность христианства» есть вывернутая

наизнанку истина религиозной антропологии. Для Фейербаха загадка о человеке оставалась религиозной загадкой⁷.

Только в мистической и оккультной философии, которой философы официальные и общеобязательные все еще не хотят знать, раскрывалось истинное учение о человеке как микрокосме, посвящался человек в тайну о самом себе. В мистике освобождается человек от подавленности природным миром. Самая сильная сторона большей части оккультных учений — это учение о космичности человека, это познание большого человека. Только мистики хорошо понимали, что все происходящее в человеке имеет мировое значение и отпечатлевается на космосе. Знали они, что душевные стихии человека — космичны, что в человеке можно открыть все наслоения мира, весь состав мира. Мистика всегда была глубоко противоположна тому психологизму, который видит в человеке замкнутое индивидуальное существо, дробную часть мира. Человек не дробная часть вселенной, не осколок ее, а целая малая вселенная, включающая в себя все качества вселенной большой, отпечатлевающаяся на ней и на себе ее отпечатлевающая. Психология мистиков — всегда космическая. Например, гнев для нее не только стихия человеческой души, но стихия космоса⁸. Субъект виден в объекте и объект — в субъекте. Для мистиков характерен духовный материализм. В мистическом учении Я. Беме так много огня, воды, серы, духовной материи и материальной духовности. Неумирающая истина астрологии была в этой глубокой уверенности, что на человеке и судьбе его отпечатлены все наслоения космоса, все сферы неба, что человек по природе космичен. И если астрология не может возродиться и наивно-натуралистической форме, как не может возродиться докоперниковский натуралистический антропоцентризм, то супранатуралистическая истина астрологии, которая видит в космосе иные планы бытия, закрытая для астрономии, возродится, возрождается и никогда не умирала⁹. Такая же вечная истина есть и в алхимии, и в магии. Астрология угадывала неразрывную связь человека с космосом и тем прорывалась к истине, скрытой от науки о человеке, не знающей неба, и от науки о небе, не знающей человека. Оккультные и мистические учения всегда учили о многосоставности, сложности человека, включающего в себе все планы космоса, изживающего в себе всю вселенную. Та философия, которая видит в человеке лишь частное явление природного мира, всего менее видит в человеке космос, малую вселенную. И та лишь философия в силах прозреть космос в человеке, которая видит, что человек превышает все явления природного мира и являет собой верховный центр бытия. Что в человеке скрыты тайные, оккультные космические силы, неведомые официальной науке и будничному, дневному сознанию человека, в этом почти невозможно уже сомневаться. Это сознание растет, а не убывает, оно теснит сознание официально-научное и официально-

здравомыслящее. Вечная правда мистики скоро должна стать правдой открытой и обязательной, от которой спрятаться можно будет лишь в небытие. В каббалистической философии, у величайшего из мистиков Я. Беме, у его продолжателя Фр. Баадера, у современного замечательного популяризатора оккультных учений Р. Штейнера находим учение о человеке как микрокосме.

В Каббале самосознание человека достигает вершины. В обычном христианском сознании истина о человеке-микрокосме задавлена чувством греха и падения человека. В официальном христианском сознании антропология все еще остается ветхозаветно-библейской. В основной книге Каббалы «Зоха́ре» и у Беме в «*Mysterium magnum*» (толковании на первую книгу Моисея) снимаются с библии оковы ограниченности и подавленности ветхого сознания человечества и приоткрывается истина о космическом человеке. Каббала учит о *Небесном Адаме*. «Человек,— говорится в *Sohar'e*,— есть разом и итог и высшая точка творения. Поэтому он сотворен в седьмой день. Как только появился человек, все было закончено, и мир высший и мир низший, потому что все заключено в человеке, он соединяет все формы»¹⁰. «Он не только образ мира, универсальное существо, включая и Существо абсолютное: он также, он по преимуществу образ Бога, взятого в совокупности его бесконечных атрибутов. Он — божественное присутствие на земле; он — *Адам Небесный*, который, исходя из верховной и первоначальной тьмы, создает этого *Адама земного*»¹¹. «Внутри есть тайна небесного человека. Подобно тому как человек земной, Адам Небесный — внутренний, и все совершается внизу, как и наверху»¹². В Каббале заключено уже глубокое учение об Андрогине. «Всякая форма,— говорится в *Sohar'e*,— в которой не находят принцип мужской и принцип женский, не есть форма высшая и полная. Святой находит свое место лишь там, где эти два места в совершенстве соединены... Имя человека может быть дано лишь мужчине и женщине, соединенных как одно существо»¹³. Человек служит посредником и соединителем между Богом и природой. И Бог и природа отражаются в его двойственном существе¹⁴. «Когда мир низший,— говорится в *Sohar'e*,— одухотворен желанием, пламенной жадью мира высшего, этот последний нисходит к нему. В человеке это желание достигает сознания и высшей силы, и в человеке и через человека два мира сходятся в проникают друг в друга все более и более»¹⁵. В Каббале скрыта глубочайшая антропология, вполне согласная с истиной христианской. Истина о человеке не была полностью раскрыта в христианской церкви, которая для целей искупления охраняла ветхобиблейскую антропологию. Но большая истина о человеке приоткрывалась в мистике и, прежде всего, в мистике каббалистической, связанной с самими истоками человека. Именно в Каббале

раскрывается истина о человеке как образе и подобии Божьем. Но в Каббале истина о человеке не стала еще динамической, творческой. И в герметических книгах находим высокое учение о человеке. «Дерзнем сказать,— говорит Гермес Триждывеличайший,— что человек есть смертный Бог и что Бог небесный есть бессмертный человек. Таким образом все вещи управляются миром и человеком»¹⁶. И еще говорит Гермес Триждывеличайший: «Господин вечности есть первый Бог, мир — второй, человек — третий. Бог, творец мира и всего, что он в себе заключает, управляет всем этим целым и подчиняет его управлению человека. Этот последний делает все предметом своей активности»¹⁷.

Гениальные, превышающие время антропологические прозрения открываются у величайшего из мистиков-гностиков всех времен — Якова Беме. Для Беме антропология неразрывно связана с христологией. Учение об Адаме неотрывно от учения о Христе. Беме гениально-дерзновенно сближает Христа и Адама. Перво-Адам Беме есть тот же Небесный Адам Каббалы. И Христос — Абсолютный Человек, Небесный Адам. Вся антропология Беме связана с его учением об андрогине, к которому не раз будем возвращаться. Вся потрясающая натурфилософия Беме, хотя и не до конца понятная нам, предполагает, что человек — микрокосм и что все свершающееся в человеке свершается в космосе. Душа и природа — едины. Беме должен войти в нашу духовную жизнь как вечный элемент, ибо никогда еще гнозис человеческий не подымался до более сверхчеловеческих высот. «Я не нуждаюсь ни в ваших приемах и способах, ни в ваших формулах, ибо не от вас научился я этому: у меня есть другой учитель — и учитель этот вся *Природа*. Не от человека или через человека, а у самой Природы учился я своей философии, астрологии и богословию»^{18**}. И чувствуется это сверхчеловеческое, природно-божественное происхождение знания Беме. «По собственным моим силам я столь же слеп, как и всякий другой человек, и столь же немощен, но в духе Божьем видит врожденный дух мой сквозь все, однако же не постоянно, а тогда лишь, когда дух Любви Божьей прорывается через мой дух, и тогда становится животная природа и Божество единым Существом, единым разумением и светом

* Именем Гермес Триждывеличайший (греч.— Трисмегист) надписан корпус религиозно-философских, астролого-алхимических и оккультно-магических сочинений на греческом, латинском, коптском и древнеармянском языках, созданных в период с III в. до н.э. по III в. н.э. В этих сочинениях были выражены идеи одного из эзотерических течений эллинистической эпохи — герметизма.

** Перевод отрывков из Беме специально сделан для моей книги. «Прим. автора.— Ред.»

единым. И не я один таков, а таковы все люди»¹⁹. София — Премудрость Божья может раскрыться в каждом человеке и тогда рождается истинный гнозис. Что открывается в гнозисе Беме о человеке? Первочеловек — андрогинен. Образом и подобием Божиим является лишь тот человек, «который имеет в себе непорочную Деву Премудрости Божьей... Человек получил впервые свое наименование Человека, как существо смешанное»²⁰. Только дева-юноша, андрогин — человек, образ и подобие Божье. Без юной Девы нельзя получить наименование человека. «До своей Евы Адам был сам непорочной Девой, не мужчиной и не женщиной; он имел в себе обе тинктуры — ту, что в огне, и ту, что в духе кротости,— и, если б только он устоял в испытании, он мог бы сам рождать в небесном порядке без разрыва. И да родится когда-либо человек от другого в том порядке, в котором Адам через девственность свою стал человеком и образом Божиим: ибо то, что от вечности, само рождает в порядке вечности; существо его должно всецело выходить из вечного, иначе ничто не сохранится в вечности»²¹. У Беме поразительно мистическое сближение неба и земли, Бога и человека, Христа и Адама. «Бог должен стать человеком, человек — Богом, небо должно стать единым с землей, земля должна стать небом»²². «Адам был создан Словом Божиим, но пал из Божьего Слова Любви в Божье Слово Гнева: тогда из благодати снова разбудил Бог свое возлюбленное Слово глубочайшего смирения, любви и милосердия в Адамовом образе гнева и ввел великое сущее (ens) любви в сущее (ens) разбуженного гнева и преобразил во Христе гневного Адама в святого»²³. «Так Христос стал Богочеловеком, а Адам и Авраам во Христе стал Богочеловеком; Бог и человек отныне — единое нераздельное Лицо по всем трем принципам (и из всех трех), в вечности и во времени, во плоти и по душе, по всей природе человека и всей божественной природе, исключая лишь извне напечатленной Адаму и им воспринятой змеиной природы, которую он не должен был принять в себя. Но сущее (ens)—разумею человеческое сущее (ens),— в которое диавол посеял свое семя, его должен он воспринять и в нем стереть главу диавола и змеи, в нем разбить оковы смерти, которая держит в заточении небесное сущее (ens), и зацвести, как провозвещает это сухой жезл Ааронов, зацветший миндальным цветом»²⁴. «Адам тоже был природным сыном Бога, созданным Им из его естества, но он утратил сыновство и утратил наследие, был изгнан и с ним вместе все его сыны»²⁵. «Ибо Христос умер для человеческой самости в гневе Отца и с волей самости был погребен в вечную смерть, но воскрес в воле Отца своего и живет и царствует

в вечности в воле Отца своего»²⁶. Вот самые существенные слова Беме о Христе и Адаме: «Уразумейте, что природа человека должна сохраниться и что Бог не отвергает ее всю для того, чтобы новый и чуждый человек возник из старого; он должен возникнуть из природы и свойств Адама и из природы и свойств Бога во Христе, дабы человек стал Адамом-Христом и Христос — Христом-Адамом, — Человекобог и Богочеловек (курсив мой)»²⁷. «И вот стал Адам в своей природе и Христос в божественной природе единым Лицом, одним единым деревом (курсив мой)»²⁸. Это и есть то, что я называю рождением Человека в Боге, прибылью в Божественной жизни. Христос и есть Абсолютный Человек, Небесный Человек, в Боге рожденный Человек, как Божья Ипостась. «Так адамический человек, которому предстояло стать апостолом или Христом, был рожден уже до того, как Христос в нем страдал; но сперва должен Христос в нем воскреснуть, а Иуда как змеиная воля в смерти Христовой удавиться и умереть со своей злой волей — лишь тогда человек-Адам станет Христом (курсив мой)». Нейсторический человек, пока Иуда еще жив под багряницею Христа, через полученную благодать станет Христом — так лишь Вавилон тешится под покрывалом девственностью своей дочери Дины, дабы прекрасная дочка могла без помехи творить блуд и сладко спать со своим любовником Иудой»²⁹. Ход мыслей Беме совершенно иррационален, недискурсивен и лишь особым слухом воспринимается как гармония небесных сфер.

Возрождение непонятой и забытой мистики Я. Беме произошло в XIX веке через Фр. Баадера. Баадер в существенном идет за Беме, но есть в нем и свое. У Беме — исключительный перевес натурфилософии; у Баадера есть философия истории и социальная философия. Философия истории связана у него с церковью. Нам сейчас интересна антропология Баадера³⁰. «Человек — посредник между Богом и миром, следовательно, он не тварное существо мира и не законченный процесс творчества. Лишь в человеке Бог открывается в своей целостности; поэтому в творении Бог не мог праздновать своей субботы, пока не был создан человек»³¹. «Человек есть создание, завершающее все творение, и потому стоит выше ангелов. Бог и диаволу — Бог; Он — Творец всей твари. Но лишь в человеке Он — Отец или в нем хочет быть Отцом. Бог стал не ангелом, а человеком, дабы человека избавить от его падения. Он сердце свое — Иисуса послал к людям, чтобы простереть им руку, дабы и они стали причастны сыновству. Лишь через Христа дана человеку сила осуществить свое истинное назначение вершины всего творения»³². «Человек, который должен был стать Богом в малом (микротеосом), стал миром в малом (микрокосмом), не утратив, однако, предназначения и долга стать микротеосом»³³. «Человек есть

центр, экстракт, идеал, фокус всей вселенной. Вне его все — лишь «раздробленные члены творящего», в нем — все сочетается в прекраснейшем созвучии — в *микрокосме*. Человек — некое всеобщее чувствилище, всего касающееся, всем улаждающееся, все усваивающее. В каждой отдельной способности человека — целый мир в зародыше, который и выявляется от времени до времени при дисгармоническом раздражении»³⁴. «Поскольку человек по своей двойственной природе есть зеркало самой Истины в том смысле, что законы всего духовного и всего чувственного коренятся в его собственных законах, постольку человек *божественной природы*»³⁵. «Истинно благая воля в человеке есть Христос в нем»³⁶.

Великие мистические учения о человеке в наше время осознаются и возрождаются в слишком наукообразной форме Р. Штейнером, основателем *антропософического* общества. И Штейнер раскрывает микрокосмическую природу человека, видит в человеке наложения всех планов бытия, всех планетарных эволюций. В человеке есть физическое тело, общее у него с минералами, и эфирное, общее с растениями, и тело астральное, общее с животными³⁷. Так восходит Штейнер в составе человека до «я» и до «духа» и вскрывает божественное в человеке³⁸. Человек включает в себя весь космос, от камня до Божества, и на нем отпечателась вся мировая эволюция³⁹. Но эволюционизм Штейнера делает не до конца ясным, признает ли он Перво-Адама, Небесного Человека, предшествующего всей мировой эволюции. Можно подумать, что человек для Штейнера складной и является лишь в результате мировой эволюции⁴⁰. Недостаточно раскрывается связь антропологии с христологией. Но значение Штейнера в том, что он выявляет мистические учения о человеке как микрокосме, как центре вселенной, обладающем творческим призванием во вселенной, и ставит проблему антропософическую. Во всех мистических и оккультных учениях скрыто исключительное антропологическое сознание, которое трудно найти в официальных церковных учениях и в официальных философских учениях⁴².

§

В то время как в официальной философии с Декарта торжествовало механическое понимание природы и не могли философы, за редкими исключениями, победить призрак мертвого механизма природы, для мистической философии природа всегда оставалась живой, живым организмом. Живой была природа для Парацельса, для Я. Беме и для натурфилософов Возрождения. Наука послушно приспосабливается к механизму природы, но философия должна прозреть за ним организм. Само давящее омертвление природы, отрицать которое нет возможности, должно быть понято из ложно

направленной свободы живого. Мертвящий механизм необходимости начался от грешной, падшей свободы живых существ. Природа — органическая иерархия живых существ. Сама материальность природы есть лишь воплощение, объективация живых существ, духов разных иерархических ступеней. Но та материальность, которую отлично исследует наука, есть не только воплощение живого духа, она есть также отяжеление, сковывание и порабощение духа, на ней лежит роковая печать падения, погружения в низшие сферы. Человек — микрокосм, высшая, царственная ступень иерархии природы как живого организма. Человек-микрокосм ответствен за весь строй природы, и то, что в нем совершается, отпечатлевается на всей природе. Человек живит, духотворит природу своей творческой свободой и мертвит, сковывает ее своим рабством и падением в материальную необходимость. Падение высшего иерархического центра природы влечет за собой падение всей природы, всех низших ее ступеней. Вся тварь стонает и плачет и ждет своего освобождения. Омертвление природы и та дурная ее материализация, в силу которой все существа мира попали во власть необходимости и не находят выхода из состояния ограниченности, все пошло от падения человека, от дурного перемещения иерархического центра природы. Степень ответственности за то состояние, в котором находится омертвевшая природа, зависит от степени свободы и иерархического места в космосе. Всего более ответствен человек, и всего менее ответственны камни. Царь ответственнее, чем последний из его подданных. Падение человека и последовавшая за ним утеря царственной свободы и погружение в низшие сферы необходимости лишили человека его места в природе и поставили его в рабскую зависимость от низших сфер природной иерархии. Человек, омертвивший и механизировавший природу своим падением и порабощением, встретил отовсюду сопротивление этого мертвого механизма природы и попал в неволю к природной необходимости. Камни, растения и животные овладевают человеком и как бы мстят ему за собственную неволю. Сопротивление и власть мертвенно-окаменелых частей природы, окончательно погруженных в материальную необходимость низших ступеней природной иерархии, есть источник горя и нужды человека, сверженного царя природы. В человека проникает трупный яд окончательно омертвевших ступеней природы и мертвит человека, принуждает его разделить судьбу камня, пыли и грязи. Человек становится частью природного мира, одним из явлений природы, подчиненным природной необходимости. «Мир сей», мир природной необходимости пал от падения человека, и человек должен отречься от соблазнов «мира сего», преодолеть «мир», чтобы вернуть себе царственное положение в мире. Человек должен освободиться от низших ступеней природной иерархии, должен стыдиться своей рабской зависимости от того, что ниже его и что должно от него

зависеть. Природа должна быть очеловечена, освобождена, оживлена и одухотворена человеком. Только человек может расколдовать и оживить природу так как он сковал и омертвил ее. Судьба человека зависит от судьбы природы, судьбы космоса, и он не может себя отделить от него. Человек должен вернуть камню его душу, раскрыть живое существо камня, чтобы освободиться от его каменной, давящей власти. Омертвевший камень тяжелым пластом лежит в человеке, и нет иного пути избавления от него, кроме освобождения камня. Всем материальным своим составом человек прикован к материальности природы и разделяет судьбу ее. И падший человек остается микрокосмом и заключает в себе все ступени и все силы мира. Пал не отдельный человек, а всечеловек, Перво-Адам, и подняться может не отдельный человек, а всечеловек. Всечеловек неотделим от космоса и его судьбы. Освобождение и творческий подъем всечеловека есть освобождение и творческий подъем космоса. Судьба микрокосма и макрокосма нераздельны, вместе они падают и поднимаются. Состояние одного отпечатлевается на другом, взаимно они проникают друг в друга. Человек не может просто уйти от космоса, он может лишь изменить и преобразить его. Космос разделяет судьбу человека, и потому человек разделяет судьбу космоса. И только человек, занявший место в космесе, уготовленное ему Творцом, в силах преобразить космос в новое небо и новую землю. Великий мистик православного Востока св. Симеон Новый Богослов красиво говорит: «Все твари, когда увидели, что Адам изгнан из рая, не хотели более повиноваться ему, ни луна, и прочие звезды не хотели показываться ему; источники не хотели источать воду, и реки продолжать течение свое; воздух думал не дуть более, чтобы не давать дышать Адаму, согрешившему; звери и все животные земные, когда увидели, что он обнажился от первой славы, стали презирать его, и все тотчас готовы были напасть на него; небо устремлялось было пасть на него, и земля не хотела носить его более. Но Бог, сотворивший всяческое и человека создавший — что сделал?.. Он сдержал все эти твари силою Своею, и по благоутробию и благодати Своей не дал им тотчас устремиться против человека, и повелел, чтобы тварь оставалась в подчинении ему и, сделавшись тленною; служила тленному человеку, для которого создана, с тем, чтоб, когда человек опять обновится и делается духовным, нетленным и бессмертным, и вся тварь, подчиненная Богом человеку в работу ему, освободилась от сей работы, обновилась вместе с ним и сделалась нетленною и как бы духовною»⁴³. Тут гениально выражена связь человека с космосом и утеря им своего царственного места.

Восстановление человека в его достоинстве могло совершиться лишь через явление в мир абсолютного человека — Сына Божьего, через боговоплощение. Человек не только выше всех иерархических ступеней природы — он выше ангелов. Ибо ангелы — лишь оправа

Божьей славы. Природа ангелов — статическая. Человек — динамичен. Человеком, а не ангелом стал Сыч Божий, и человек призван к царственной и творческой роли в мире, к продолжению творения. Человек сотворен по образу и подобию Божьему; зверь — по образу и подобию ангельскому. Поэтому в мире есть динамически-творческая бого-человеческая иерархия и нетворческая, статическая ангело-звериная иерархия. *Возобладание в Церкви статики над динамикой, омертвление в ней творческого духа и есть результат возобладания в ее духовном строе иерархии ангело-звериной над иерархией бого-человеческой.* Клерикализм и есть господство ангельского начала в мире вместо начала человеческого. Последствие его — озверение человека. В католической церкви не было богочеловечества. Священство — ангельской, а не человеческой природы и потому не может быть творчески-активным в мире; священство — лишь медиум божественного. Когда в центре вселенской иерархии хотят поместить ангела вместо человека, папу, епископа, священника — вместо человека, тогда статика побеждает динамику и человечество легко впадает в зверство. Ибо зверь подобен ангелу, человек же подобен Богу. И мир звериный должен стать оправой славы человека, как мир ангельский — оправа Божьей славы. Нарушение иерархического места человека в мире всегда порождает зло и рабство. Ангел не есть высшая иерархическая ступень космоса — такой высшей ступенью является лишь человек-творец, подобный Творцу-Богу. Ангелы — иерархическое окружение божественного организма и хранители человека как медиумы божественной энергии. Ангел, пожелавший стать царем космоса, стал диаволом. Беме говорит: «Denn Lucifer ging aus der Ruhe seiner Hierarchie aus, in die ewige Unruhe»^{44*}. И это дерзкое богоотступничество ангела в космосе отозвалось тем, что зверь, подобный ангелу, пожелал в нем царствовать. На земле в папе и во всяком священнике, всяком ангельском чине, пожелавшем царствовать и господствовать, отражается падение Ангела, диавольский выход его из божественного покоя, из славы. Динамическим, творческим центром вселенной сотворен человек, но в исполнении своей свободы он последовал за падшим Ангелом, пожелавшим стать центром мира, и потерял свое царственное место, обессилил свое творчество и впал в состояние звериное. Человек, вместо того чтобы дерзновенно определить себя как свободного творца, подчинил себя падшему ангелу. Диавол лишен творческой, динамической силы, потому что и ангел не обладает ею и не призван к ней. Падший Ангел живет ложью и обманом, скрывая свое бессилие. Но человек и падший не окончательно теряет свою

* «Тогда Люцифер бежал из покоя своей иерархии в вечное беспокойство».

творческую силу. Богоотступничество и падение и есть подмена иерархии богочеловеческой иерархией ангело-звериной. Ангельское подменяет божественное, звериное подменяет человеческое. Воссоздается богочеловеческая иерархия через воплощение Сына Божьего, через боговоплощение, через явление в мир абсолютного, божественного Человека. Царственное место человека в мире укрепляется Бого-человеком и побеждается принцип падшего ангела. Новый Адам знаменует собою более высокую ступень космического творческого развития, чем Перво-Адам в раю. То ветхое сознание, для которого человек должен быть лишь статической оправой Божьей славы, существом пассивным и лишенным знания, отражало на себе подавленность падшим ангелом, возмнившим себя царем космоса. Не человек, а сам падший ангел должен быть оправой Божьей славы. Человек же призван прославлять Творца своей творческой динамикой в космосе. Он должен выйти из покоя. Адам, возрожденный через Христа в нового духовного человека, уже не пассивный и подавленный слепец, а зрячий творец, Сын Божий, продолжающий дело Отца.

§

Натуралистический антропоцентризм не выдерживает критики и не может быть восстановлен. Коперник и Дарвин, по-видимому, окончательно его сокрушили и сделали идею центральности человека неприемлемой для научного сознания. Замкнутое небо мира средневекового и мира античного разомкнулось, и открылась бесконечность миров, в которой потерялся человек с его притязаниями быть центром вселенной. Коперник показал, что земля не есть центр космоса и что не вокруг нее вращаются миры. Земля — одна из планет, место ее очень скромное. Дарвин показал, что человек не есть абсолютный центр этой скромной планеты земли: он — одна из форм органической жизни на земле, той же природы, что и другие формы, один из моментов эволюции. Так принудила наука землю и человека к скромности, понизила их природное самочувствие. В природном мире человек не занимает исключительного положения. Он входит в круговорот природы как одно из ее явлений, одна из ее вещей, он — дробная, бесконечно малая часть вселенной. Теперь, когда смотрит человек ночью на звездное небо, он чувствует себя потерянным в этой бесконечности миров, раздавленным этой дурной бесконечностью. Огромные стихии природного мира, всюду возрастающие в плохую бесконечность, — дурная множественность солнечных миров и дурная множественность микроорганизмов, или, по новейшим гипотезам, супра-миров и инфра-миров, лишают человека его царственного и исключительного самосознания. Как исключительно природное существо, человек — не центр вселенной и не царь

вселенной; он один из многих и принужден бороться за свое положение с бесконечно многими существами и силами, тоже претендующими на возвышение. Но крушение натуралистического антропоцентризма, наивно прикреплявшего значение человека к природному миру, не есть еще гибель высшего самосознания человека как микрокосма, как центра и царя вселенной. Гибнет лишь детская наука Библии, наивная библейская астрономия, геология и биология, но остается в силе религиозная библейская истина о человеке. Человек претендует на несоизмеримо большее, чем то самосознание, которое в силах дать ему натуралистический антропоцентризм. И смешны для нас притязания средневековых людей скрепить свое значение с наивной наукой детства человеческого. *Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознает себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров.* Человек не только природное существо, но и сверхприродное существо, существо божественного происхождения и божественного предназначения, существо, хотя и живущее в «мире сем», но «не от мира сего». Этот абсолютный антропоцентризм, побеждающий дурную бесконечность звездного неба пребывающей в человеке вечностью, не может быть сокрушен никакой наукой, как не может быть никакой наукой обоснован — он вне досягаемости науки. Что может сказать об этом наука Коперника, Лайелля и Дарвина, которая вся есть лишь приспособление к данному ограниченному состоянию природного мира? Само это ограниченное состояние природного мира, столь экономически описываемое Коперником, Лайеллем и Дарвином, порождено падением человека, перемещением иерархического центра вселенной. Приниженное положение, которое занял человек в данном состоянии природного мира и данной планетной системе, ничего не говорит против его центрального положения в бытии, против той абсолютной истины, что человек есть точка пересечения всех планов бытия. И земля пала вместе с человеком, вошла в круговорот природной необходимости. Но метафизический смысл земли раскрывается не астрономией и не геологией, а антропологической философией, философией мистической, а не научной. Что ценность и значение земли и человека превышают весь природный мир, истина эта и должна быть скрыта для науки, приспособленной лишь к мировой данности и необходимости. Истина эта есть прорыв за пределы и грани к миру иному. В мистических учениях кроется истина о связях человека с иными планами бытия, иными планетными системами (не в природно-астрономическом, а в сверхприродно-астрологическом смысле слова), истина, сокрытая для официальной науки и официальной философии⁴⁵. Лишь мистически открывается, почему человек занял подчиненное положение в природном мире, в солнечной системе.

Великий знак унижения человека виден в том, что человек свет получает от солнца и что жизнь его вращается вокруг солнца. То, что солнце извне светит человеку, есть вечное напоминание о том, что люди, как и все вещи мира, сами по себе находятся в вечной тьме, лишены внутреннего излучения света. Солнце должно быть в человеке — центре космоса, сам человек должен был бы быть солнцем мира, вокруг которого все вращается. Логос — Солнце в самом человеке должен светить. А солнце вне человека, и человек во тьме. Свет жизни в природном мире зависит от внешнего и далекого источника. Померкнет солнце, и все существа и все предметы природного мира будут повергнуты в беспросветную тьму, жизнь прекратится, так как нельзя жить без света. И магическое действие белых ночей, и необычную красоту их можно объяснить тем, что в белые ночи не видно внешнего источника света (солнца, луны, лампы, свечи), что все предметы светятся как бы изнутри, из себя. Белые ночи романтически напоминают о нормальном внутреннем свете всех существ и вещей мира. Центральное положение солнца вне человека и зависимость от его света есть унижение человека. Предмиренное падение человека было перемещением его как иерархического центра. В природном мире, в метафизическом образовании нашей планетной системы это отозвалось тем, что солнце переместилось изнутри вовне. Человек пал, и солнце ушло из него. Земля с живущим на ней человеком стала вращаться вокруг солнца, в то время как весь мир должен был бы вращаться вокруг человека и его земли и через человека получать свет, через живущий внутри его Логос. Утерев свою солнечность, человек впал в солнцепоклонство и огнепоклонство, сделал себе бога из внешнего солнца. Апокалиптический образ Жены, облаченной в Солнце, и есть образ возвращения Солнца внутрь человека. Восстанавливается правильный иерархический строй космоса. Ангелус Силезиус говорит: «Ich selbst muss Sonne sein, ich muss mit meinen Strahlen dass farbenlose Meer der ganzen gottheit malen»^{46**}. Но Солнце возвращается внутрь человека лишь через воплощение в мир Абсолютного Человека — Логоса. Логос — Абсолютный Солнечный Человек, возвращающий человеку и земле их абсолютное центральное положение, утерянное в природном мире. Высшее самосознание человека как микрокосма есть христологическое сознание. И это христологическое самосознание нового Адама превышает самосознание Перво-Адама, обозначает новый фазис в творении мира.

* Откр. 12, 1.

** «Я сам должен быть солнцем, я должен изукрасить моими лучами бесцветное море всего божественного».

Истинная антропология может быть обоснована лишь на откровении о Христе. Мировой факт явления Христа — основной факт антропологии. Лишь после Христа возможно высшее антропологическое сознание. Лишь в Христе и через Христа совершился мировой акт божественного самосознания человека. Лишь богоусыновление человека, совершенное Христом, восстановление Христом человеческой природы, поврежденной грехом и отпадением, раскрывает тайну о человеке и его первородстве, тайну лика человеческого. В Христе Бог становится лицом и человек становится лицом. Беме говорит: «Gott ist keine Person als nur in Christo»⁴⁷. Тайна Христа и есть тайна Абсолютного Человека, Бого-Человека. Христос — Сын Божий — предвечный, абсолютный, божественный Человек. Предвечно рождается от Отца Сын — Абсолютный Человек, Божественный Человек, Бого-Человек. Божественный Сын — Человек рождается на небе и на земле, в вечности и во времени, вверху и внизу. И потому совершающееся на земле совершается на небе. Драма земного человечества и есть драма небесного человечества⁴⁸. Через Сына Человеческого природа причастна природе Божественной, и в Божестве пребывает лик человеческий. Самосознание Христа как совершенного Бога и совершенного Человека возносит Человека на головокружительную высоту, поднимает его до Св. Троицы. *Через Христа человек делается причастным природе Св. Троицы, ибо вторая Ипостась Св. Троицы — Абсолютный Человек.* О, конечно, человек не Бог, он Сын Божий не в том единственном смысле, в каком Сын Божий Христос, но человек причастен к тайнам природы Св. Троицы и является посредником между Богом и космосом. Каждый лик человеческий через Христа пребывает не только в тварном мире, но и в Божестве. Природа человека бого-мирская, а не только мирская. Человек — не только природно-тварное существо, но и божественно-тварное существо. В человеке есть природная божественность, в нем скрыто натурально-божественное начало. Христос восстанавливает утерянную родословную человека, его право на божественное происхождение и божественное назначение. Оправдательные документы были утеряны после падения человека в порядке природной необходимости. Падший человек, превратившийся в природное существо, скованное необходимостью, бессилен освободить себя из плена и рабства, вернуться к божественным своим истокам. В силах это сделать лишь Абсолютный, Божественный Человек, через которого всякий человек причастен божественной природе и божественной силе. Абсолютный Человек в Боге хранит

«Лишь в Христе Бог существует как личность».

облик человека таким, каким сотворен он Богом-Творцом. В Абсолютном Человеке человеческая природа остается в высших, божественных сферах бытия, в то время как в падшем природном человеке она погружается в низшие сферы бытия, чтобы поднять падшего человека в высшие сферы. Абсолютный Человек, Богочеловек — Логос, Солнце творения. Через Него Человек становится Солнечным Логосом творения, к чему и был предназначен Творцом.

Мистическому соотношению Христа-Логоса и мировой, тварной души должно соответствовать и соотношение человека и природы, антропоса и космоса. Мистическая символика всегда прозревала в соотношении Логоса и души мира соотношение мужского и женского. Та же символика мужского и женского может быть раскрыта в соотношении человека и природы. Мужское — солнечное; женское — лунное. Женское светится лишь отраженным солнечным светом. Через мужское человек причастен Логосу; через женское — природной душе мира. В одном своем аспекте Христос-Логос — муж, а не жена — Абсолютный Человек в мужской своей природе. В другом своем аспекте Христос — андрогин. Возобладание женского над мужским есть возобладание природной стихии мира над Логосом. Мистическому видению и религиозному сознанию всегда открывалось, что падение человека сопровождалось подчинением женственной стихии, что падший ангел действовал через женственную стихию.

Христианство всегда учило о падении и слабости человека, о греховности и немощи человеческой природы. И в то же время христианская антропология признает абсолютное и царственное значение человека, так как учит о вочеловечении Бога и обожествлении человека, о взаимопроникновении природы божественной и природы человеческой. *Но по глубочайшим причинам, скрытым в тайне времен и сроков, христианство не раскрыло полностью того, что должно дерзнуть назвать христологией человека, т. е. тайны о божественной природе человека, догмата о человеке, подобного догмату о Христе.* Открывалась в христианстве природа Св. Троицы и природа Христа, и почти не открывалась природа человека. В святоотеческом христианстве был монофизитский уклон, робость в раскрытии человеческой природы Христа, а потому и божественной природы человека, подавленность грехом и жадной испуления греха. Этот уклон свойствен всему христианству и не является случайным. И все же *в откровении христианском истина о божественности человека есть лишь обратная сторона истины о человечности Христа.* Христология человека неотделима от христологии Сына Божьего, самосознание Христа неотделимо от самосознания человека. Христологическое откровение — антропологическое откровение. Задача религиозного сознания человечества и есть раскрытие христологического сознания человека. Только мистики прозревали истину о христологии человека, упреждая

времена и сроки. Человек — микрокосм, ему принадлежит центральное и царственное положение в мире, потому что природа человека мистически подобна природе абсолютного Человека-Христа и тем причастна к природе Св. Троицы. *Человек — не простая тварь в ряду других тварей, потому что предвечный и едиnorodный Сын Божий, равнодостоинный Отцу, — не только Абсолютный Бог, но и Абсолютный Человек*⁴⁹. Христология есть единственная истинная антропология. Явление Христа — Абсолютного Человека на земле и в человечестве навеки и абсолютно утвердило за человеком и землей абсолютное и центральное во вселенной значение. Астрономия Коперника и биология Дарвина не в силах опровергнуть христологической антропологии как истины, превышающей мир, истины предмирной. Мир еще не был сотворен Творцом, когда образ человека был уже в Сыне Божьем, предвечно рождающемся от отца. Только христология человека, обратная сторона антропологии Христа, раскрывает в человеке подлинный образ и подобие Бога-Творца.

§

Святоотеческая антропология не раскрыла сколько-нибудь полно христологической истины о человеке. Религиозная антропология отцов и учителей Церкви ограничена, она не вмещает творческой тайны человеческой природы. Антропология эта все еще слишком подавлена сознанием падения человека, она учит о страстях человека и об избавлении от греха. В сущности, святоотеческая антропология находится еще в зависимости от ветхой языческой антропологии⁵⁰. В сознании святоотеческом абсолютной и головокружительной христологической истине об искуплении не соответствует абсолютной и головокружительной истины о человеке. Тайна искупления как бы прикрыла творческую тайну о человеке. Остается бесконечная дистанция между человеком и Богом. Нет окончательного антропологического откровения и в догматах вселенских соборов, раскрывавших лишь тайну христологическую, тайну искупления. Подлинно христианской религиозной антропологии не могло быть в христианстве святоотеческом, в христианстве вселенских соборов. Вся эта мировая эпоха христианства стояла под знаком осознания греха и осознания Христова искупления как единственного пути избавления от греха. Религиозное сознание должно было быть целиком обращено к Христу, а не к человеку. Сознание бессилия и беспомощности человека необходимо для сознания истины искупления. И лишь изредка прорывается в святоотеческом периоде христианства то сознание царственности человека, которое звучит в словах св. Григория Нисского: «Как в этой жизни художники дают вид орудию соответственно его потребности, так наилучший художник создал наше естество как некий сосуд, пригодный для царственной деятельности, и по душевным преимуществам, и самому телесному

виду устроив его таким, каким нужно, чтобы царствовать. Ибо душа прямо показывает в себе царственность и возвышенность, и великую далекость от грубой низости тем самым, что она, не подчиняясь, свободно, полновластно располагает желаниями. А это кому иному свойственно, кроме царя? А сверх того соделаться образом Естества, всем владычествующего, — не иное что значит, как при самом создании немедленно стать естеством царственным»⁵¹. Или у св. Симеона Нового Богослова: «Когда пришел Христос, с того времени человек сделался уже как бы светом, через соединение с оным, первым и невечерним светом Божиим, и не имеет более нужды ни в каком писанном законе»⁵². Или у св. Макария Египетского: «Познай же свое благородство, а именно, что призван ты в царское достоинство, что ты — «род избран, священие и язык свят». Тайна христианства необычайна для мира сего. Видимая слава и богатство царя суть нечто земное, тленное, преходящее; а то царство и то богатство божественны, небесны, славны, никогда не проходят и никогда не прекращаются. Ибо в небесной Церкви соцарствуют с небесным Царем; и как сам он «первороден из мертвых», так и соцарствующие с Ним первородены»⁵³. Но преобладает в христианстве святоотеческом сознание утери человеком свободы в его падении над сознанием царственной свободы человека. У святых отцов, в творениях аскетических, наиболее ценных, хорошо разработано лишь учение о страстях и об избавлении от них, т. е. антропология отрицательная. Положительная антропология все еще остается ветхозаветской, т. е. учат о природном человеке, о ветхом Адаме. Учение о небесном Адаме, о человеке — микрокосме сверхприродном почти не раскрыто, вернее, раскрыто лишь в христологии, а не в антропологии. Только отдельные мистики разрывали границы, поставленные временами и сроками. Что человек творец, подобный Богу-Творцу, об этом ничего не раскрыто в сознании отцов и учителей церкви. А христианское сознание было до сих пор сознанием святоотеческим. Святоотеческое сознание не могло видеть в человеке микрокосма, так как не было обращено к макрокосму. Вопрос о положительном, творческом призвании человека в мире даже никогда не поднимался святыми отцами и учителями церкви. Самый радикальный и огненный из отцов св. Исаак Сирианин говорит: «В том и добродетель, чтобы человек не занимал ума своего миром. Сердце не может пребывать в тишине и быть без мечтаний, пока на человека действуют чувства»⁵⁴. «Начало истинной жизни в человеке — страх Божий. А он не терпит того, чтобы пребывать в чьей-либо душе вместе с парением ума»⁵⁵. «Мир есть имя собирательное, обнимающее собою перечисленные нами страсти»⁵⁶. «По природе душа бесстрастна»⁵⁷. «Естество тогда только способно соделаться зрителем истинного, а не мечтательного созерцания, когда человек первоначально претерпением страданий, деланием и скорбью совлечется ветхого страстного человека, как новорожденный младенец совлекается одежды, выносимой из матерних ложащ. Тогда ум

способен возродиться духовно, соделаться видимым в духовном мире, и принять созерцание отечества своего»⁵⁸. А вот слова, как бы открывающие в человеке всю полноту божественного и космического: «Кто покорит себя Богу, тот близок к тому, чтобы покорялось ему все. Кто познал себя, тому дается ведение всего; потому что познать себя есть полнота ведения о всем, и в подчинении души твоей подчинится тебе все»⁵⁹. Но для св. Исаака Сириянина мир есть лишь страсти и человек делается сильным и получает ведение не через раскрытие своей человеческой природы, а через ее окончательное умолкание и освобождение места для Бога. Человек обожествляется, но лишь путем умолкания всего человеческого, исчезновения человека и проявления на его месте Божества⁶⁰. У учителей церкви было учение о *θεωσις* человека, но в этом *θεωσις* человека совсем нет. Не ставится даже проблема о человеке. Но человек богоподобен не только потому, что он способен привести в молчание свою природу и освободить место для Божества. В самой человеческой природе есть богоподобие, в самом человеческом голосе этой природы. Приведение к молчанию «мира», страстей, освобождает человека. Бог хочет, чтобы не только Бог был, но и человек был. В этом — смысл мира. Для святых отцов задача человека — возврат к первоначальному состоянию до грехопадения. Св. Симеон Новый Богослов говорит: «Бог соделался человеком для того, чтобы через вочеловечение свое опять возвесть естество человеческое в благобытие. Почему надобно нам узнать, каким это образом, через воплощенное домостроительство Христово, человек опять прихсдит в благобытие»⁶¹. «Люди для того рождаются на свет, чтобы прославлять Бога, так как они суть мыслящие и разумные существа. Они одни из всех видимых тварей могут познавать, величать и благодарить Творца Бога. Рассматривая тварь, они дивятся Творцу, и, познав Его величие, недомыслимое и беспредельное, поклоняются Ему, чтут Его и благоговействуют перед Ним»⁶². Человек рожден «для того, чтоб сделаться достойным обитать в небесных селениях и быть вчинену в сонм святых Ангелов»⁶³, т. е. призвание человека ангельское и потому пассивное и нетворческое. Все значение святоотеческого сознания было в героической борьбе против ветхого Адама, против страстей мира.

§

Жизненные результаты ограниченности святоотеческой антропологии чувствовались на протяжении средних веков как на Западе, так и на Востоке. Святоотеческое сознание, исключительно заполненное тайной искупления, в периоде негероическом сказалось принижением человека и подавлением его творческой мощи. Сознание Исаака Сириянина может быть лишь героическим делом личности, но как руководство для жизнеустроения человечества,

чуждого личного опыта Исаака Сирианина, оно может явиться источником омертвления человека. Мистический опыт должен быть личен, и за его результатами нельзя следовать извне. В средние века все антропологическое было языческое, а не христианское. На Востоке антропологическое было совсем задавлено; на Западе оно получило выражение и развитие, но этот западный антропологизм и придал католичеству ярко выраженную форму языко-христианства. Христианская стихия католичества не заключала в себе антропологического откровения, и только в языческой его стихии была антропология, но внехристианская, римская или варварская. Идея рыцарской чести заключала в себе великую антропологическую правду о личности, но правду, чуждую сознанию святоотеческому. А весь строй папской теократии и феодальной иерархии был антропологизмом язычески-варварским, со всей тьмой ветхого Адама.

Нераскрытость антропологической истины в христианстве привела к возникновению антропологии гуманистической, созданной по произвольному почину самого человека и в формальной реакции против религиозного сознания средних веков. Антропологическое сознание гуманизма зарождается в эпоху Возрождения и развивается в новые времена до XX века, когда достигает своей вершины и выявляет свои пределы. Гуманизм поставил антропологическую проблему и дал ход человеку и его силам. Но в эпоху Возрождения микрокосмичность человека сознавали только мистики, подобные Пико делла Мирандола, который говорил: «Человек есть соединительная связь всей природы и как бы эссенция, составленная из всех ее соков. Поэтому, кто познает себя, познает в себе все». Преобладающее и побеждающее гуманистическое сознание освобождало и утверждало природного человека, утерявшего свою микрокосмичность и свою царственность. Гуманизм утверждает антропоцентризм субъективно-психологический, а не объективно-космический. Человек остается сам с собой, со своими ограниченными человеческими силами, связанный лишь с природной необходимостью. Человек должен был пройти через бого~~о~~ставленность. Гуманизм — необходимый опыт человечества. Человек должен был быть отпущен на свободу в природный мир, и человеческая жизнь должна была быть секуляризирована. Человек как необходимая часть природного мира захотел свободы и самостоятельности, субъективно и произвольно поставил себя целью в природе. Гуманизм и есть идеология природного, зависимого человека. В гуманизме чувствуется это восстание раба, плебейство духа. Гуманистическое сознание не хочет знать высокого происхождения человека и высокого его назначения. Гуманистическое сознание не сыновно Богу. Гуманизм послушен факту рабства человека у природного мира. Но в этом природном

мире гуманизм хочет как можно свободнее и самостоятельнее устроить человека и дать ему как можно больше счастья. Гуманизм постепенно отпадает от всякого богосознания и обоготворяет человека и человеческое. Но гуманизм не знает человека как образа и подобия Божьего, ибо не хочет знать Бога, не знает человека как свободного духа, ибо он во власти природной необходимости. Поэтому гуманизм может обоготворить лишь природного человека, лишь человека как эмпирический факт, как каплю в природном море, себя субъективно поставившей целью. Если святоотеческое сознание обладает христологией и лишено соответствующей антропологии, то сознание гуманистическое не имеет христологии, соответствующей антропологии. Гуманизм не знает Небесного Адама, Абсолютного Человека, а потому не может знать подлинного достоинства человека. Гуманизму неведома тайна человеческой природы, и антропология гуманизма в корне своем ложная антропология. Гуманизм познает человека лишь как природный объект и не знает человека как сверхприродного субъекта. Гуманистическое сознание подавлено открытием Коперника. И оно переносит антропоцентризм в субъективно-произвольные состояния человека, утверждает антропоцентризм психологический. Человек низкого происхождения и не имеет никакого назначения. Но он собственными силами подымается по ступеням природного мира и сам ставит себя целью. Гуманизм с роковой неизбежностью приводит в XIX веке к позитивному, к принудительному водворению человека на ограниченную территорию данного природного мира. Гуманистический позитивизм хочет покончить с сознанием принадлежности человека к двум мирам. Нет другого мира, и человек целиком принадлежит к этому единому миру и в нем должен искать себе счастья. Но в этом мире человек раб необходимости, бесконечно малая часть огромного механизма природы. Натурализм и позитивизм окончательно принижают человека, отрицают человека, ибо пучок восприятий, смена ощущений, дробная часть круговорота природы не есть человек. В позитивизме исчезает та правда гуманизма Возрождения, которая связана была с возрождением античности как человеческой ценности. Гуманизм перерождается в антигуманизм, он отрицает человека. Подлинного человека, человека-микрокосма, царя природы, нет без Бога и Богочеловека. Или человек — образ и подобие Абсолютного Божественного Бытия — тогда он свободный дух, царь и центр Космоса; или человек — образ и подобие данного природного мира — тогда нет человека, а есть лишь одно из преходящих явлений природы. Нужно выбирать: или свобода человека в Боге, или необходимость преходящего явления в природном мире. Гуманизм в своих позитивистских пределах выбрал второе и совершил мысленное

человекоубийство; отверг высшее самосознание человека, трансцендентное данному природному миру, и тем отрекся от первородства человека, предал человека во имя приспособления к данному природному миру и благоденствия в нем. Судьба гуманизма есть великая трагедия человека, ищущего антропологического откровения. Нераскрытость антропологии толкает человечество на путь гуманизма. Святоотеческое сознание оставляет человека беспомощным в раскрытии его творческой природы. И критика гуманизма должна быть имманентной, как имманентно должно быть его изживание.

В XIX веке гуманизм принял форму религии человечества. Антропологизм Л. Фейербаха и позитивизм О. Конта — философские вершину гуманистического сознания. Стил гуманизма эпохи Возрождения очень мало походит на стил гуманизма XIX века, но в первом было уже заложено семя второго. Гуманизм Возрождения — еще двойствен, в нем жили две души. Гуманизм XIX века гораздо более монистический, в нем окончательно побеждает душа рациональная и позитивистическая. Пафос всякого гуманизма — утверждение человека как высшего и окончательного, как Бога, отвержение сверхчеловеческого. Но лишь только отвергается Бог и обоготворяется человек, человек падает ниже человеческого, ибо человек стоит на высоте лишь как образ и подобие высшего божественного бытия, он подлинно человек, когда он сыновен Богу. Человек не может быть только отцом, отцом своих детей, будущих человеческих поколений, он должен быть и сыном, должен иметь происхождение, должен иметь корни своей природы, уходящие в абсолютное бытие и в вечность. Гуманизм отверг сыновность человека — отказался от его происхождения; отверг свободу человека и вину его — отказался от достоинства человека. Все трудное, проблематическое и трагическое в человеке захотел упразднить гуманизм, чтобы лучше устроить человека на земле, чтобы сделать его счастливым. Но благоустройство и благоденствие человека на земле, отворачивающееся от неискоренимого трагизма человеческой жизни, есть отрицание человека как существа, принадлежащего к двум мирам, как сопричастника не только природного царства необходимости, но и сверхприродного царства свободы.

Не успел Л. Фейербах провозгласить религию человечества, как К. Маркс в своем материалистическом социализме довел гуманизм до окончательного отрицания человека, до последнего порабощения человека необходимостью, до обращения человека в орудие материальных производительных сил. Маркс окончательно отрицает самоценность человеческой личности, видит в человеке лишь функцию материального социального процесса и подчиняет и приносит в жертву каждого человека и каждое человеческое

поколение идола грядущего zukunftsstaat'a* и блаженствующего в нем пролетариата. Тут гуманистическая антропология приходит к кризису, обожествленный человек истребляется во имя чего-то призрачно сверхчеловеческого, во имя идеи социализма и пролетариата. Пролетариат выше человека, и он не просто сумма людей — он новый бог. Так сверхчеловеческое неизбежно восстает на развалинах гуманизма. Марксизм — одно из предельных порождений антропологического сознания гуманизма, истребляющее гуманизм, окончательно убивающее человека. Позитивизм в теории и социализм на практике — последние плоды гуманизма, изобличающие ложь гуманистической антропологии. Ибо ложна та антропология, которая убивает человека, которая не отвечает бесконечной природе человека, не знает тайны человеческой природы — ключа к тайне бытия. И все-таки человек должен был пройти через гуманистическое сознание, чтобы прийти к откровению о человеке. На святоотеческом сознании нельзя было остановиться. Через гуманизм в муках рождается активность человека, идущая снизу вверх, а не сверху вниз. Правда гуманизма — часть религии богочеловечества, предполагающая веру не только в Бога, но и в человека.

§

Кризис гуманистической антропологии завершился в Фр. Нитцше — величайшем явлении новой истории. Нитцше — искупительная жертва за грехи новых времен, жертва гуманистического сознания. После Нитцше, после дела его и судьбы его гуманизм уже невозможен, навеки преодолен. «Заратустра» — величайшая человеческая книга без благодати. То, что выше «Заратустры», то было по благодати свыше. «Заратустра» — творение покинутого, предоставленного себе человека. И никогда человек, предоставленный собственным силам, не подымался выше. Кризис гуманизма в последнем пределе своем должен был привести к идее сверхчеловека, к преодолению человека и человеческого. Для Нитцше последняя ценность не человеческая, а сверхчеловеческая, т. е. гуманизм преодолен им. Человек для него — стыд и боль, человек должен быть преодолен, человек должен прийти к тому, что выше, чем человек, что уже сверхчеловек. В Нитцше гуманизм побеждается не сверху, благодатно, а снизу, собственными силами человека — и в этом великий подвиг Нитцше. *Нитцше — предтеча новой*

* Государство будущего.

** Орфография оригинала.

религиозной антропологии. Через Нитцше новое человечество переходит от безбожного гуманизма к гуманизму божественному, к антропологии христианской. Нитцше — инстинктивный, лишенный еще Логоса, пророк религиозного возрождения Запада. Ненависть Заратустры к последнему человеку, изобретшему счастье, есть священная ненависть к унижительной лжи гуманизма. Заратустра проповедует творчество, а не счастье, он зовет к подъему на горы, а не к блаженству на равнине. Гуманизм — равнина, гуманизм не выносит гор. Нитцше почуял, как никто еще и никогда на протяжении всей истории, творческое призвание человека, которого не создала ни антропология святоотеческая, ни антропология гуманистическая. Он проклял добрых и справедливых за то, что они ненавидят творящих. Муку Нитцше мы должны разделить, она насквозь религиозна. И ответственность за судьбу его должны принять на себя. Через Нитцше начинается новое антропологическое откровение в мире, которое в своем последнем осознании, в своем Логосе должно стать христологией человека.

Рядом с Нитцше может быть поставлен лишь столь отличный от него и столь похожий на него Достоевский. В антропологизме Достоевского что-то новое открылось миру. В Достоевском исклucительной остроты достигло самочувствие человека, проблема о человеке. Только человеком и интересуется Достоевский. После Нитцше и Достоевского нет уже возврата к старому, ни к старой христианской антропологии, ни к старой гуманистической антропологии. Начинается новая эра, и выявляются пределы и концы. Всему переходному и промежуточному наступает конец. Сознательные идеи Нитцше бессильны и должны быть отвергнуты. Нитцше не знал пути к сверхчеловеку и погиб в трагическом бессилии. Судьба его после смерти еще более трагична, ибо он породил нитцшеанство, жалкое и ничтожное. Но важно не сознание Нитцше, иногда почти банальное, а он сам, дело его жизни, мука его искания, предчувствие его. В нем было подлинно пророческое, не в библейском, а в новом смысле слова. После Нитцше, как и после Достоевского, человек должен по-новому осознать себя и оправдать свое призвание, раскрыть свою творческую природу. «Последний человек» — позор, который должен быть преодолен. Но святоотеческим христианством нельзя преодолеть позора «последнего человека». И только истина, открывавшаяся отдельным мистикам, в силах помочь этому преодолению.

В Нитцше и Достоевском произошло крайнее напряжение и обострение человеческого самочувствия, антропологического сознания. Это выразилось и в том, что через них приоткрылась христианскому миру проблема человеческого конца — проблема антихриста. Надвигающийся и угрожающий образ антихриста принудит христианский мир к творческому усилию раскрыть истинную,

христологическую антропологию. Высшее самосознание человека, антропологическое сознание потому уже должно быть до конца раскрыто, что человеку грозит попасть во власть антихристологии человека, ложной, истребляющей человека антропологии. Человек поставлен перед дилеммой: или сознать себя христологически или сознать себя антихристологически, увидеть Абсолютного Человека в Христе или увидеть его в антихристе. Гуманизм в своем безбожном и недуховном развитии грозит привести к антихристологическому сознанию. Антихрист и есть окончательное истребление человека как образа и подобия божественного бытия, как микрокосма, как причастного к тайне Троицы через Абсолютного Человека — Сына Божьего. Антихристологическая антропология делает человека рабом падшего ангела, пожелавшего иметь на земле свое обратное Христу человековоплощение. Человек, обоготворяющий себя и теряющий свое сыновство Богу, делается бессильным рабом природной необходимости, в которую он был уже ввергнут своим начальным падением. Человек антихристового духа отобщается от тайны искупления, которая восстанавливает и подымает падшую человеческую природу. Дух антихристов сулит человеку блаженство в мире необходимости через отречение от его богоподобной природы. Но дух антихристов узнается не по поверхностному сознанию, не по догматическому сознанию, не по греху и даже не по хуле на Сына Божьего, а по тайному состоянию глубин сердца человеческого, которое последней ненавистью ненавидит Христа и Его Отца. Перед лицом антихристового духа самочувствие и самосознание человека должно достигнуть высшего и окончательного напряжения. И наша эпоха стоит под знаком исключительного антропологизма. Мы накануне антропологического откровения. И беспомощность христианства перед современной трагедией человека коренится именно в нераскрытости христианской антропологии. Новая христологическая антропология должна открыть тайну о творческом призвании человека и тем дать высший религиозный смысл творческим порывам человека. Слабость христологического самосознания человека укрепляет антихристологическое его самосознание. В этом великая опасность для нашей эпохи реставрации святоотеческого христианства, в котором нет подлинной антропологии. Эта реставрация может быть на руку духу антихристову. Если религиозное сознание оставляет место пустое, то оно заполняется духом антихристовым. Религиозное принижение и подавление человека ведет к ложному его самопревозношению, которое окончательно истребляет человека. Антропологический религиозный переворот в мире есть поворот в космосе от природной необходимости к человеческой свободе.

Антропологическое откровение связано с сознанием отношения тайны творчества к тайне искупления.

1. В гениальных по своим прозрениям фрагментах Новалиса можно найти яркое выражение учения о человеке как микрокосме и вселенной как макроантропосе. См. «*Novalis' Werke*» Herausgeg. von Herm. Friedemann. Dritte Teil. Anthropologische Fragmente. «Идея микрокосма — высочайшая идея для человека». «Человек столь же всеобщ, сколь и универсум» (нем.). Новалис впитал в себя великие мистические учения — Каббалу и Я. Беме.

2. См. Лотце «Микрокосм», т. I, стр. 331 — 2. Трудно было бы найти у умеренного Лотце настоящее учение о человеке как микрокосме. Он не дерзает на то микрокосмическое сознание, которое есть у мистиков, в Каббале, у Я. Беме, Фр. Баадера и др.

3. См. Pascal «*Pensees sur la religion*», стр. 74.

4. См. «*Jakob Böhm's sämtliche Werke*». Herausgeg. K. W. Schiebeler. 1841. Dritter Band. Die drei Principien göttlichen Wesens, стр. 280. Всюду буду цитировать по этому изданию.

5. Шеллинг во многом близок нашим современным религиозно-философским стремлениям, но я не могу согласиться со склонностью переоценивать его значение. Как теософ и мистик, выше Фр. Баадер, который и влиял на Шеллинга. Как чистый философ, выше Гегель. Величие Шеллинга в том, что он философски возродил германскую мистику.

6. Один из лучших опытов философской антропологии принадлежит Несмелову, оригинальному явлению в нашей духовно-академической мысли. Очень замечательна его «Наука о человеке» и так ясно раскрывает двойственность человека и исключительное его место в мире. Но сила Несмелова в том, что он сознательно обосновывает антропологию на христианском откровении и тем выходит из рамок официальной философии. См. мою статью о Несмелове «Опыт философского оправдания христианства» в моем сборнике «Духовный кризис интеллигенции».

7. Фейербах никогда не порвал до конца связи с христианской антропологией, и весь его атеистический гуманизм пропитан христианством. Уж слишком хорошо понимает Фейербах, что «Христос есть прообраз, сущее понятие человечества, совокупность всех нравственных и божественных совершенств, исключаящее все отрицательное и несовершенное, чистый, небесный, безгрешный человек, человек рода, Адам Кадмен, но рассматриваемый не как совокупность рода человеческого, а непосредственно как один индивид, как одно лицо». («Сущность христианства», стр. 136—7.)

8. См. интересную книгу K. Iöel'a «*Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*».

9. Беспристрастную и добросовестную историю астрологии можно найти у Кизеветтера в том томе его истории оккультизма, который называется «*Die Geheimwissenschaften*», стр. 243 — 358. Известная книга A. Maury «*La Magie et l'Asiologie*» имеет мало значения вследствие безнадёжного подхода к проблеме оккультных наук как к суеверию. По той же причине очень мало дает книга Леманна «История суеверий и волшебства». А такие книги, как «*Histoire de la Magie*» Элефаса Леви, заслуживают мало доверия по другим причинам: в них есть подозрительный оккультизм дурного тона. Лучше обратиться к таким классическим в своем роде источникам, как недавно полностью изданная по-французски «*La Philosophie occulte ou la Magie*» Корнелиуса Агриппы, и особенно к Парацельсу, а в XIX в. к Фабр д'Оливе. Теперь начинается более серьезное отношение к астрологии, алхимии и магии. Уже нельзя больше с quasi-научным высокомерием издеваться над тайными науками или шарлатански-мистификаторски пользоваться ими для темных целей.

10. Цитирую по известной книге A. Франка «*La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hebreux*». 1889. См. главу «*Opinion des Kabbalistes sur l'âme*». Стр. 172. См. также новейшую книгу Карппа «*Etude sur les origines et la nature du Zohar*», стр. 456.

11. См. A. Франк, стр. 172.

12. См. там же, стр. 173. См. также Kiesewetter «*Der Okkultismus des Altertums*». V. Buch. «*Der Okkultismus der Hebraer*». Zweite Abteilung. Die Kabbala, стр. 321 — 438. См. Карпп «*Etude sur les origines et la nature du Zohar*», стр. 455.

13. Цитирую по A. Франку. См. стр. 179. См. также Карпп, стр. 457. Таков же дух учения Я. Беме.

14. См. Кизеветтер. «*Der Okkultismus des Altertums*», стр. 435.

«Человек, если можно так выразиться, есть точка пересечения всего, перекресток всех дорог, которые ведут с земли на небо и с неба на землю: именно через него, следовательно,

должны пройти все восходящие и нисходящие потоки; более того, он — великий распределитель всего; без него ничто не может жить» (фр.).

15. Цитирую по Kapppy, стр. 468.

16. См. «Hermès Trismégiste». Traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres Hermetiques? par Louis Ménard? стр. 65.

17. См. «Hermès Trismégiste», стр. 118.

18. См. Jakob Böhm's sämtliche Werke. Zweiter Band. «Aurora», стр. 255.

19. См. там же, т. II, стр. 260.

20. См. там же, т. III, «Die drei Principien göttlichen Wesens», стр. 188.

21. См. там же, т. IV, «Die triplici vita hominis», стр. 261.

22. См. там же, т. IV, «De Signatura Rerum», стр. 374.

23. См. там же, т. V, «Mysterium magnum», стр. 133 — 4.

24. См. там же, т. V, стр. 287.

25. См. там же, т. V, стр. 315.

26. См. там же, т. V, стр. 316.

27. См. там же, т. V, стр. 420.

28. См. там же, т. V, стр. 421.

29. См. там же, т. V, стр. 528.

30. Буду цитировать Баадера по изданию «Franz v. Baaders Leben und theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie». Vollständiger, wortgetreuer Auszug in geordneten Einzelsätzen durch Johannes Claasen. In zwei Bänden. См. т. II, ч. III. Der Mensch und seine Bestimmung (Antroposophie), стр. 303 — 511.

31. См. Baader, т. II, стр. 165.

32. См. там же, стр. 171 — 2.

33. См. там же, стр. 200.

34. См. там же, стр. 303.

35. См. там же, стр. 304.

36. См. там же, стр. 352.

37. См. R. Steiner «Die Geheimwissenschaft im Umriss». Dritte Auflage, стр. 23 — 32. Для христологии Штейнера основной является его небольшая книжка «Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit». Довольно ясное и откровенное, хотя и вульгаризированное изложение штейнерианства можно найти в книге Э. Шюре «L'évolution divine».

38. «Тайная наука ... утверждает совсем не то, что «Я» есть Бог, но лишь, что и форма, и сущность связаны с Богом... Как капля относится к морю, так и «Я» относится к Богу. Человек может найти в себе божественное, поскольку его истинная сущность взята из божественности» (нем.). «Die Geheimwissenschaft», стр. 32. Тут не вполне ясно отношение между человеком и Божеством. Чувствуется еще восточноиндусский дух, который топит и растворяет человеческое «я» в «Я» божественном. Но у Штейнера восточная безличная теософия ограничивается уже христианским антропософическим сознанием.

39. См. о космичности человека «Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit», стр. 51 — 2. Тут космичность человека связывается с космичностью Христа.

40. У Э. Шюре есть места, из которых ясно, что для него человек развился из низшего существа, которое он характеризует таким образом: «У этого существа еще не было «Я». Ему не доставало лишь того, что индусы называют «манас», источника ментальности, искры Божией в человеке, центра кристаллизации бессмертной души. Он имел, как и любое животное, лишь физическое тело, тело эфирное (или витальное) и астральное (или лучистое) и посредством этого последнего — ощущения, которые напоминали смесь осязательных, слуховых и зрительных ощущений». «Существо, предназначенное сделаться человеком, медузообразный гермафродит, полурыба, полуживое палеозойской эры, приняло форму четвероногого, некоей ящерицы, но совершенно отличающейся от ящериц современных, которые есть не что иное, как отклонение и вырождение» (фр.). «L'évolution divine», стр. 47 и 49. И тут речь идет не об натуральной эволюции, в которой человек подымался из животного состояния, а о божественной эволюции.

41. Своеобразный оккультический мыслитель Фабр д'Оливе тоже отводит человеку совсем особое место. См. его «Histoire philosophique du genre humain ou l'homme». Он говорит о человеке: «Под ним — Судьба, природа необходимая и .сотворенная; над ним — Провидение, природа свободная и творящая. Он сам — как мир человеческий — есть опосредующая воля, причина действующая, расположенная между этими двумя природами,

чтобы служить им связью, средством соединения и воссоединить два действия, два движения, которые иначе были бы несовместимы» (фр.).

42. Замечательно учил Парацельс о творческой роли человека в мире. См. Theophrastus Paracelsus «Volumen Paramirum und Opus Paramirum». Verlegt bei Diederichs. 1904. Два тома.

43. См. «Слова преподобного Симеона Нового Богослова». Выпуск первый, стр. 372 — 3.

44. См. Böhme, T. V. «Mysterium magnum», стр. 61.

45. «Die Geheimwissenschaft» Штейнера связывает антропологию с астрологией. То же было и у Я. Беме.

46. См. Angelus Silesius «Cherubinischer Wandersmann», стр. 16.

47. См. Böhme, T. V., «Mysterium magnum», стр. 32.

48. Тот платонизм в христианстве, который утверждает, что есть небесное человечество и что в нем предвечно все осуществлено, превращает жизнь земного человечества в призрачную комедию. Этому платонизму нужно противопоставить иное мировоззрение, по которому жизнь земного человечества и есть процесс, совершающийся на небе. Тогда мыслима реальная и абсолютная прибыль от мирового процесса.

49. Это истинное самосознание человека вместе с другими мистиками дерзновенно было открыто и нашим Сковородой. См. Эренбург «Сковорода», стр. 255. Сковорода не считал человека тварью.

50. Языческое антропологическое сознание можно характеризовать слова Роде: «Истинным основанием религии греческого народа является то, что в божественном миропорядке человеческое и божественная сущность, местное и сущностное разделены и различены и должны пребывать таковыми» (нем.) Erwin Rohde «Psyche», II B., стр. 2. Христианство уничтожает эту пропасть между божеским и человеческим, соединяет два порядка. Но в сознании святоотеческом остается еще языческая раздельность человека и Божества.

51. См. «Творения иже во святых отца нашего Григория Нисского», ч. 1, стр. 87. Об антропологии св. Григория Нисского см. книгу В. Несмелова «Догматическая система святого Григория Нисского», стр. 357 — 398.

52. См. «Симеон Новый Богослов», выпуск первый, стр. 29.

53. См. «Преподобного отца нашего Макария Египетского духовные беседы, послания и слова», стр. 209.

54. См. «Творения иже во святых отца нашего Аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические», стр. 10.

55. См. там же, стр. 11.

56. См. там же, стр. 22.

57. См. там же, стр. 25.

58. См. там же, стр. 269.

59. См. там же, стр. 366.

60. И. В. Попов говорит о св. Макарии Египетском: «Перестать быть человеком и теперь же стать Богом, хотя бы и на краткие моменты божественного наития, — вот что было целью всех стремлений и помышлений его души». См. «Мистическое оправдание аскетизма в творениях преп. Макария Египетского», стр. 26.

61. См. «Слова преп. Симеона Нового Богослова», I, стр. 27.

62. См. там же, стр. 51.

63. См. там же, стр. 53.

64. Приведу цитаты из Заратустры, которые подтвердят мой взгляд на Нитше. «Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтоб превзойти его?

Все существа до сих пор создавали что-нибудь выше себя: а вы хотите быть отливом этой великой волны и скорее вернуться к состоянию зверя, чем превзойти человека?

Что такое обезьяна в отношении человека? Посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверх-человека: посмешищем или мучительным позором» (Фридрих Ницше. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Пер. с нем. Ю. М. Антоновского. СПб, 1911. С. 5 — 6).

«В человеке важно то, что он мост, а не цель: в человеке можно любить только то, что он переход и уничтожение» (Там же. С. 7 — 8).

«Выше любви к ближнему стоит любовь к дальнему и будущему; выше еще, чем любовь к человеку, ставлю я любовь к вещам и призракам» (Там же. С. 49).

«Они измывались и все еще мельчают: — и делает это их учение о счастье и добродетели» (Там же. С. 146).

«Человек есть мост, а не цель» (Там же. С. 173).

«Созидающего ненавидят они более всего: того, кто разбивает скрижали и старые ценности, разрушителя, — кого называют они преступником.

Ибо добрые — не могут созидать: они всегда начало конца: — они распинают того, кто пишет новые ценности на новых скрижалях, они приносят себе в жертву будущее, — они распинают все человеческое будущее!» (Там же. С. 187).

«Бог умер: теперь хотим мы, — чтоб жил сверх-человек» (Там же. С. 254).

«К сверх-человеку лежит сердце мое, он для меня первое и единственное, — а не человек: не ближний, не самый бедный, не самый страждущий, не самый лучший. —

О, братья мои, если что я могу любить в человеке, так это только то, что он есть переход и уничтожение» (Там же).

С. 556 —* «Это значит, что и здесь наш интеллект упускает из виду существенную сторону жизни, как будто он не создан для того, чтобы мыслить такой объект» (Анри Бергсон. Творческая эволюция. Пер. с 3-го французского издания М. Булгакова. М., 1909. С. 41).

С. Н. Булгаков

ЧЕЛОВЕКОБОГ И ЧЕЛОВЕКОЗВЕРЬ

*Публичная лекция, читанная в Москве
14 марта 1912 г.*

Есть два воззрения на нравственную природу человека и природу зла: одно учит о врожденности зла, о коренной поврежденности человеческой природы, о нравственной болезни, поражающей человеческое сердце, волю и сознание; другое считает человеческую природу здоровой и неповрежденной и ищет причину зла где угодно, только не в человеческом сердце: в заблуждениях ума, в невежестве, в дурных учреждениях. Согласно первому, человеческая природа двойственна и дисгармонична, поскольку она представляет смешение двух враждующих начал, добра и зла; согласно второму, естественный человек есть воплощение гармонии, равновесия душевных сил и здоровья, и истинная мудрость велит не бороться с природой, но ей по возможности следовать. Конечно, в конце концов оба эти воззрения упираются в некоторую недоказуемую уже и потому аксиоматическую данность, имеют в своей основе нравственное самоощущение человека. Оба воззрения резко противостоят друг другу.

Первое находит полное и, можно сказать, окончательное выражение в христианском учении о человеке, согласно которому человечество больно грехом, и этот грех отравляет всю природу человека. Этот грех имеет различные проявления, как духовные,

так и телесные. Его присутствие сказывается в постоянном соблазне зла, бессилии или слабосилии добра и отсюда в постоянном их противоборстве.

...Человек, предоставленный своим собственным силам, не может, по учению христианства, окончательно победить в себе греха, превзойти самого себя. Тот свет совести, при котором он видит свою душу, только открывает перед ним всю силу и глубину греха в нем, рождает желание от него освободиться, но не дает еще для этого возможности. Человек, предоставленный своим природным силам, должен был бы впасть в окончательное отчаяние, если бы ему не была протянута рука помощи. Но здесь и приходит на помощь искупительная жертва Христова и благодать, подаваемая Церковью Христовой в ее таинствах. Опираясь на эту руку, открывая сердце свое воздействию божественной благодати, усвояя верой искупительное действие Голгофской жертвы, освобождается человек от отчаяния, становится вновь рожденным сыном Божиим, спасается от самого себя, от своего ветхого человека, который хотя и живет, но непрестанно тлеет и уступает место новому человеку. Благодать не насилует, она обращается к человеческой свободе, которая одна лишь вольна взыскать ее; но оставленный одним своим естественным силам человек не может спастись. Вот почему основной догмат христианства об искуплении человеческого рода Божественною кровью представляет собою вместе с тем и нравственный постулат христианской антропологии, того учения о нравственной природе человека, в котором отрицается возможность самоспасения и неповрежденность человеческой природы. Оно есть необходимый ответ на этот вопль бессилия, идущий из глубины человеческого сердца, а Церковь, с ее благодатными таинствами есть целительное установление любви Божией, в котором восстанавливаются силы и врачуются греховное и больное человечество. Когда Христос ходил по земле, окруженный грешниками, мытарями, блудницами, то в ответ на упреки в неразборчивости, направленные со стороны фарисеев, Он отвечал обычно, что Он пришел «призвать не праведников, но грешников к покаянию», ибо «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф. 9. 12 — 13). А поэтому, по слову св. Ефрема Сирина, «вся Церковь есть Церковь кающихся, вся она есть Церковь погибающих».

Это основное христианское учение о человеке и о спасении проходит, конечно, через всю историю Церкви; оно легло в основу ее догматики, проповеди, практики. Очевидно, что оно из христианства совершенно неустранимо и составляет центральную часть проповеди Евангелия, т. е. благой вести о совершившемся и совершающемся спасении человеческого рода от греха...

Человеку доступна и совершенная мораль, не нуждающаяся в религиозной санкции и черпающая свою силу в естественной гармоничности человеческой природы. Были перепробованы разные способы построения морали: и эстетической (Шефтсбери), и симпатической (Фергюсон, Ад. Смит), и эгоистической (Смит, позднее Бентам), причем общею для них предпосылкою является вера в предустановленную гармонию человеческих сил и стремлений и полное забвение силы греха и зла... Политики ищут неотчуждаемых прав человека, юристы — естественного состояния в области хозяйства, — в этом пафос Руссо и Кенэ, Робеспьера и Ад. Смита. Забвение или незнание естественного порядка и нарушение его норм — вот главный и даже единственный источник зла, — индивидуального и социального. Нужно «просвещение», чтобы его познать и восстановить, — отсюда вера в просвещение составляет пафос всей этой эпохи: интелектуализм древности возрождается с небывалою силой. Естественно, что сознание этой эпохи, хотя и не было совершенно нерелигиозным или антирелигиозным, но оно несомненно было нехристианским, ибо в основах своих отрицало главный постулат христианства — невозможность самоспасения и необходимость искупления. 19-й век внес в это мировоззрение то изменение, что отвлеченный и бесцветный деизм он заменил естественнонаучным, механистическим материализмом или энергетизмом, а в религиозной области провозгласил религию человекобожия: *homo homini deus est* — говорит устами Фейербаха эпоха человекобожия. Какое учение о нравственной природе человека находим мы здесь? С одной стороны, на это дается ответ в том смысле, что человек есть всецело продукт среды и сам по себе ни добр, ни зол, но может быть воспитан к тому и другому; при этом особенно подчеркивается, конечно, лишь оптимистическая сторона этой дилеммы, именно, что человек, при соответствующих условиях, способен к безграничному совершенствованию и гармоническому прогрессу. С другой стороны, высказывается и такое мнение, что, если у отдельных индивидов и могут быть односторонние слабости или пороки, то они совершенно гармонизируются в человеческом роде, взятом в его совокупности, как целое: здесь минусы, так сказать, погашаются соответственными плюсами, и наоборот. Так учит, например, Фейербах. Очень любопытный и характерный поворот этой идеи мы находим у знаменитого французского социалиста Фурье, учение которого тем именно и замечательно, что в нем центральное место отведено теории страстей и влечений; в них он видит главную основу общества...

Поэтому нужно решительно преодолеть старую мораль и считать все влечения полезными, чистыми и благотворными. Страстное влечение оказывается тем рычагом, которым Фурье хочет старое

общество перевести на новые рельсы. Проблема общественной реформы к тому и сводится, чтобы дать гармонический исход различным страстным влечениям, поняв их многообразную природу, расположив их гармоничные «серии» и «группы», и на этом многообразии в полноте удовлетворяемых страстей основать свободное от морали и счастливое общество, которое овладеет в конце концов силами природы и обратит земной шар в рай. Большого доверия к природе человека, большого оптимизма в отношении к ней, нежели в социальной системе Фурье, не было, кажется, еще высказываемо в истории: проблески гениальности здесь соединяются с безумием, духовной слепотой и чудачеством. У нас нет места излагать здесь в подробностях всю эту систему, облеченную в странную и запутанную форму. Для иллюстрации приведу только один пример, здесь особенно интересный: как разрешается вопрос об отношениях полов? Конечно, для Фурье и половое влечение, подобно всякому другому страстному движению души... само по себе чисто и непорочно и подлежит удовлетворению в наибольшей полноте. «Свобода в любовных делах превращает большую часть наших пороков в добродетели». Хотя в будущем обществе и допускается «весталат», т. е. девство для желающих, но общим правилом является полная свобода в половых отношениях. Между мужчиной и женщиной устанавливаются отношения троякого рода: супругов, производителей (не более одного ребенка) и любовников, причем каждый волен осуществлять эти связи в разных комбинациях по желанию; моногамия отвергается в принципе, ибо, конечно, моногамический брак имеет в своей основе аскетическое осуждение и подавление влечения к внебрачным связям, между тем как никакое влечение не должно быть подавляемо. Однако даже Фурье в существующей дисгармонии страстей видит все еще самостоятельную проблему, подлежащую разрешению,— большинство же других социалистов и общественных реформаторов вовсе не видят здесь даже и проблемы. Они рассматривают человека исключительно как продукт общественной среды: одни — экономической, а другие — социально-политической, и значит, в сущности, как пустое место. Различны в разных учениях только рычаги, которыми может быть сдвинут земной шар с теперешней своей основы: у Бентама это — личная польза, у Маркса — классовый интерес и развитие производительных сил, у Спенсера — эволюция, у позитивистов — законы интеллектуального прогресса.

ЧТЕНИЯ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ

ЧТЕНИЕ ВОСЬМОЕ

Вечный, или божественный, мир, о котором я говорил в прошлом чтении, не есть загадка для разума. Этот мир, как идеальная полнота всего и осуществление добра, истины и красоты, представляется разуму как то, что само по себе должно быть как *нормальное*. Этот мир как безусловная норма *логически* необходим для разума, и если разум сам по себе не может удостоверить нас в *фактическом* существовании этого мира, то это только потому, что разум вообще по существу своему не есть орган для познавания какой бы то ни было фактической действительности. Всякая фактическая действительность, очевидно, познается только действительным опытом; идеальная же необходимость божественного мира и Христа как безусловно универсального и вместе с тем и тем самым безусловно индивидуального центра этого мира, обладающего всей его полнотою, эта идеальная необходимость ясна для умозрительного разума, могущего лишь в этой вечной сфере найти то безусловное мерило, по отношению или по сравнению с которым он признает данный природный мир, нашу действительность как нечто условное, ненормальное и преходящее.

Итак, не вечный божественный мир, а, напротив, наша природа, фактически нам данный действительный мир составляет загадку для разума; объяснение этой фактически несомненной, но для разума темной действительности составляет его задачу.

Эта задача очевидно сводится к выведению условного из безусловного, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явлений из мира божественной сущности.

Это выведение было бы задачей неисполнимой, если б между двумя противоположными терминами, из коих один должен быть выведен из другого, т. е. из своего противоположного, не существовало бы нечто связующее их, одинаково принадлежащее тому и другому, той и другой сфере и потому служащее переходом между ними. Это связующее звено между божественным и природным миром есть *человек*.

Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между

безусловным и условным, между абсолютною и вечною сущностью и преходящим явлением, или видимостью. Человек есть вместе и божество и ничтожество.

Останавливаться на утверждении этой несомненной противоположности в человеке нет надобности, потому что она составляет издавна общую тему как поэтов, так и психологов и моралистов.

Наша задача есть не описание человека, а указание его значения в общей связи истинно сущего.

Я говорил в прошлом чтении о том, что необходимо различать в целости божественного существа двоякое единство: действующее, или производящее, единство божественного творчества Слова (Логоса), и единство произведенное, осуществленное, подобно тому как в каком-нибудь частном организме из природного мира мы различаем единство деятельное, начало производящее и поддерживающее его органическую целость,— начало, составляющее живую и деятельную душу этого организма,— и, затем, единство того, что этой душою произведено или осуществлено,—единство органического *тела*.

Если в божественном существе — в Христе первое, или производящее, единство есть собственно Божество — Бог как действующая сила, или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя Софии, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению священного Писания, второй Адам.

Итак, София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в цельном божественном существе, или Христе. Раз несомненно, что Бог, для того чтоб существовать действительно и реально, должен проявлять Себя, свое существование, т. е. действовать в другом, то этим самым утверждается необходимость существования этого другого, и так как, говоря о Боге, мы не можем иметь в виду форму времени, так как все высказываемое о Боге предполагает вечность, то и существование этого другого, по отношению к которому Бог проявляется, должно быть признано необходимо вечным. Это другое не есть *безусловно* другое для Бога (что нелепимо), а есть его собственное выражение или проявление, в отношении которого Бог и называется Словом.

Но это раскрытие, или внутреннее откровение, Божества, а следовательно, и различие Бога как Логоса от Бога как первоначальной субстанции, или Отца, это откровение и это различие уже предполагают необходимо то, в чем Божество открывается или в чем оно действует и что в первом (в Отце) существует субстанциально, или в скрытой форме, а чрез второго (т. е. чрез Логос) обнаруживается.

Следовательно, для того, чтобы Бог вечно существовал как Логос и как действующий Бог, должно предположить вечное существование реальных элементов, воспринимающих божественное действие, должно предположить существование мира как подлежащего божественному действию, как *дающего в себе место* божественному единству. Собственное же, т. е. произведенное единство этого мира, — центр мира и вместе с тем окружность Божества и есть человечество. Всякая действительность предполагает действие, действие же предполагает реальный предмет действия — субъекта, воспринимающего это действие; следовательно, и действительность Бога, основанная на действии Божию, предполагает субъекта, воспринимающего это действие, предполагает человека, и притом *вечно*, так как действие Божие есть вечное. Против этого нельзя возражать, что вечный предмет действия для Бога уже есть в Логосе; ибо Логос есть тот же Бог, только проявляющийся, проявление же предполагает то другое, для которого или по отношению к которому Бог проявляется, т. е. предполагает человека.

Очевидно, что, говоря о вечности человека или человечества, мы не разумеем природного человека или человека как явление — это было бы и внутренним противоречием и кроме того противоречило бы научному опыту. Наука, именно геология, показывает, что наш природный, или земной, человек появился на земле в определенный момент времени, как заключительное звено органического развития на земном шаре. Но человек как эмпирическое явление предполагает человека как уопостигаемое существо, и о нем-то мы и говорим. Но, с другой стороны, говоря о существенном и вечном человеке, мы не разумеем под этим ни родовое понятие «человек», ни человечество как имя *собирательное*. Разумеется, для тех, кто принимает данную природную действительность за нечто безусловное и единственно положительное и реальное, — для тех, разумеется, все, что не есть эта данная действительность, может быть только общим понятием или отвлечением. Когда они говорят о действительном человеке, то разумеют того или другого индивидуального человека, существующего в определенном пространстве и времени, как физический вещественный организм. Вне этого человек для них есть только абстракт и человечество только собирательное имя. Такова точка зрения эмпирического реализма; мы не будем против нее спорить, а попробуем только привести ее с полной логической последовательностью: этим лучше всего, как мы увидим, обнаружится ее несостоятельность. Признавая подлинное бытие только за единичным реальным фактом, мы, будучи логически последовательны, не можем признать настоящим, действительным существом даже отдельного индивидуального человека: и он с этой точки зрения должен быть признан за абстракцию только. В самом деле, возьмем определенную человеческую особь: что находим мы в ней к в

реальности? Прежде всего это есть физический организм; но всякий физический организм есть агрегат множества органических элементов,— есть группа в пространстве. Наше тело состоит из множества органов и тканей, которые все сводятся к различным образом видоизмененному соединению мельчайших органических элементов, так называемых клеток, и с эмпирической точки зрения нет никакого основания принимать это соединение за реальную, а не за собирательную только единицу. Единство физического организма, т. е. всей этой множественности элементов, является в опыте как только связь, как отношение, а не как реальная единица.

Если, таким образом, мы находим в опыте организм только как собрание множества элементарных существ, то отдельный физический человек не может с этой точки зрения называться реальным неделимым, или особью в собственном смысле; мы с таким же основанием можем признать за реальную единицу каждый отдельный орган, и с гораздо большим основанием — отдельный органический элемент — *клеточку*. Но и на этом нельзя остановиться, ибо и клеточка есть бытие сложное: со стороны эмпирической реальности это есть только физико-химическое соединение вещественных частиц, т. е. в конце концов соединение множества однородных атомов. Но атом, как вещественная и, следовательно, протяженная единица (а только в этом смысле могут быть допущены атомы со стороны эмпирического реализма), не может быть безусловно неделимым: вещество, как таковое, делимо до бесконечности, и, следовательно, атом есть только условный термин деления и ничего более. Таким образом, не только отдельный человек как органическая особь, но и последние элементы, его составляющие, не представляют собою никакой реальной единицы, и вообще отыскать таковую во внешней реальности является совершенно невозможным.

Но, может быть, реальное единство человеческой особи, не находящееся в его физическом бытии, во внешнем явлении, находится в его психическом бытии — в явлении внутреннем? Но и здесь что мы имеем с эмпирической точки зрения?

С этой точки зрения мы находим в душевной жизни человека смену отдельных состояний — ряд мыслей, желаний и чувств. Правда, этот ряд соединяется в самосознании тем, что все эти состояния относятся к одному *я*; но самое это отнесение различных состояний к одному психическому фокусу, который мы называем *я*, с эмпирической точки зрения, только одно из психических явлений наряду с другими. Самосознание есть только один из актов психической жизни,— наше сознаваемое *я* есть произведенный, обусловленный длинным рядом процессов *результат*, а не реальное существо. *Я*, как только акт самосознания, лишено само по себе всякого содержания, есть только светлая точка в смутном потоке психических состояний.

Как в физическом организме, вследствие постоянной смены материи, не может быть реального тождества этого организма в два различные момента времени (как известно, данное человеческое тело, существовавшее месяц тому назад, материально было совершенно другое, чем то его тело, которое существует теперь: в этом последнем нет, может быть, ни одной материальной частицы, бывшей в первом), — подобным же образом и в психической жизни человека как явления каждый акт есть нечто новое: каждая мысль, каждое чувство есть новое явление, связанное со всем остальным его психическим содержанием только законами ассоциации. С этой точки зрения мы не находим безусловного единства — реальной единицы — ни во внешнем физическом, ни во внутреннем психическом организме человека.

Человек, т. е. эта отдельная особь, является здесь, с одной стороны, как собрание бесчисленного множества элементов, постоянно меняющих свой материальный состав и сохраняющих только формальное, отвлеченное единство, с другой стороны, как ряд психических состояний, следующих одни за другими согласно внешней, случайной ассоциации и связанных между собою только формальным, бессодержательным и притом непостоянным актом рефлектирующего самосознания, выражающимся в нашем я, причем самое это я в каждом отдельном акте самосознания есть уже другое (когда я мысленно говорю я в данный момент и когда я потом говорю то же в следующие моменты времени, то это суть отдельные акты или состояния, не представляющие никакого реального единства). Если, таким образом, в качестве явления индивидуальный человек представляет, с физической стороны, только пространственную *группу* элементов, а с психической — временный ряд отдельных состояний или событий, то, следовательно, с этой точки зрения не только человек вообще или человечество, но даже и отдельная человеческая особь есть только абстракция, а не реальная единица; вообще, с той точки зрения, как уже было указано, никакой реальной единицы найти нельзя, ибо как, с одной стороны, всякий вещественный элемент, входящий в состав организма, может, находясь в пространстве, делиться до бесконечности, с другой стороны, точно так же всякое психическое событие, находящееся в определенном времени, может быть делимо до бесконечности на бесконечно малые моменты времени. Окончательной единицы нет ни в том, ни в другом случае: все принимаемые единицы оказываются условными и произвольными. Но если нет реальных единиц, то нет и реального всего; если нет действительно определенных частей, то нет и действительно целого. В результате с этой точки зрения получается совершенное ничтожество, отрицание всякой реальности, — результат, очевидно доказывающий недостаточность самой точки зрения. Если в самом деле эмпирический реализм, признающий

единственной действительностью данное явление, не может найти основания ни для какой окончательной реальности, ни для каких реальных единиц, то мы имеем право заключить отсюда, что эти реальные единицы, без которых ничто не может существовать, что они имеют собственную независимую сущность за пределами данных явлений, которые суть только обнаружения этих подлинных сущностей, а не они сами.

Мы должны, таким образом, признать полную действительность за существами идеальными, не данными в непосредственном внешнем опыте, за существами, которые не суть сами по себе — ни материально, в нашем пространстве существующие элементы, ни психически, в нашем времени совершающиеся события или состояния.

С этой точки зрения, когда мы говорим о человеке, мы не имеем ни надобности, ни права ограничивать человека данной видимой действительностью, мы говорим о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, несонизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целого.

«В нас,— как говорит древний поэт,— в нас, а не в звездах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания».

Если человек как явление есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Что же это за идеальный человек? Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. Каждый из нас, каждое человеческое существо существенно и действительно ко-ренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке.

Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм — необходимое осуществление и вместилище первого — организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, т. е. София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан *вечным* в абсолютном или идеальном порядке.

Итак, когда мы говорим о вечности человечества, то *implicite* разумеем вечность каждой отдельной особи, составляющей человечество. Без этой вечности само человечество было бы призрачно.

Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление, т. е. ряд событий и группа фактов, а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, т. е. религиозного знания, но и для человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия.

Начиная с последнего, совершенно очевидно, что если признать человека лишь за существо, происшедшее во времени, сотворенное в определенный момент, прежде своего физического рождения не существовавшее, то это, в сущности, равносильно сведению человека к его феноменальной видимости, к его обнаруженному бытию, которое действительно начинается лишь с физического рождения. Но оно ведь и кончается с физической смертью. То, что только во времени явилось, во времени же и должно исчезнуть; бесконечное существование *после смерти* никак не вяжется логически с ничтожеством *до рождения*.

Как существо природное, как явление, человек существует только между физическим рождением и физической смертью. Допустить, что он существует после физической смерти, можно, лишь признавши, что он не есть только то существо, которое живет в природном мире,— только явление,— признавши, что он есть еще кроме этого вечная, умопостигаемая сущность. Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлежит форме нашего времени, которая есть только форма явлений.

Переходя ко второй упомянутой истине, свободе человека, легко видеть, что, представляя себе человека лишь созданным из ничего во времени и, следовательно, для Бога как бы случайным, так как предполагается, что Бог может существовать и без человека, и действительно существовал до сотворения человека,— представляя

Говоря о вечности каждой человеческой особи в указанном смысле, мы по существу дела не утверждаем здесь чего-либо совершенно нового, тем более противоречащего признанным религиозным положениям. Христианские богословы и философы, рассуждавшие о происхождении мира, всегда различали между конечным явлением мира в пространстве и времени и вечным существованием идеи мира в Божественной мысли, т. е. Логосе, причем должно помнить, что в Боге как вечной реальности идея мира не может быть представляема как нечто отвлеченное, а необходимо представляется как вечно реальное.

себе, говорю я, человека как безусловно определенного божественным произволом и потому по отношению к Богу безусловно страдательным, мы решительно не оставляем никакого места для его свободы.

Каким образом вопрос о свободе может быть разрешен с точки зрения вечного человека или с точки зрения богочеловеческой — мы постараемся показать в следующем чтении.

В.В. Розанов*

ЛИТЕРАТУРНАЯ ЛИЧНОСТЬ Н.Н. СТРАХОВА

Слишком глубокий теоретизм душевного склада потому, быть может, и вызывает неудовлетворенность, что всякого, кто имел несчастье дойти до него, он отделяет глубокою и уже никогда не переступаемою чертой от всего живого и единичного. Те связи, которые соединяют каждого с окружающею средою, как будто прерываются, и глубокое внутреннее одиночество, способность ко всякому предмету или явлению, к лицу, народу или истории становиться лишь в отношении наблюдателя и мыслителя есть невольное последствие этого поступка против собственной души, есть неизбежная кара за нарушение гармонии в ее развитии. Мы склонны думать, что эта отчужденность теоретического ума была присуща и разбираемому нами писателю и всякий раз, когда он привязывался к чему-нибудь, он, собственно, оценивал дорогие ему качества и влекся более к ним, нежели к их живому носителю. Это не может не причинять глубокого внутреннего страдания, и отсюда-то, думается нам, вытекла та особенность, что неудовлетворенность рационализмом высказалась у г. Страхова как «враждебность» к нему, а не как простое сознание его недостаточности только. Не менее знаменательно и то, что, попытавшись истолковать точный смысл этой враждебности, он заговорил об исполнении долга как о том, что может более всего другого успокоить встревоженный дух человека. Понятие долга, выросшее на холодной почве Рима, абстракций его права и тоски его стоицизма, есть лишь сомнительная замена истинных чувств, которыми жива всякая жизнь. «Должное» указывается умом и выполняется, когда более не подсказывается сердцем, и жизнь уже не творится; не играет, но только поддерживается.

Мы входим здесь в темную, всегда скрытую область соотношения отдельных сторон психической жизни. Духовный мир человека есть

* Печатается по кн.: Розанов В.В. Несовместимые контрасты бытия. М., 1990.

уже от начала нечто в высшей степени сложное, но одновременно с этим и нечто глубоко гармоничное, цельное. Сохранить эту цельность, не расстроить этой гармонии душевных сил есть важнейшая задача всякого личного существования, но она, к несчастью, обыкновенно сознается человеком тогда уже, когда расстроена непоправимо. Грусть, доходящая до помешательства у Гамлета и вызывающая в Фаусте жажду, возвратившись к юности, вторично и иначе пережить свою жизнь, вытекает из того именно, что в них обоих основная гармония души была нарушена, что у одного над волею, а у другого над чувством так воспреобладала мысль. Но уроки особенно глубокие для человека всегда выслушиваются им небрежно или не понимаются; их, правда, трудно и выполнить. Во всяком случае, духовное развитие, которое старается дать нам государство и общество, к которому мы стремимся сами, всегда почти состоит в том, даже начинается с того, чтобы нарушить цельность и гармоничность внутренней жизни. Мы силимся стать виртуозами, не замечая, что становимся только калеками.

Трудно сохраняемая в личном существовании, эта гармония душевных способностей еще неизмеримо труднее сохраняется в истории, и мы склонны думать, что глубокая расстроенность европейской цивилизации объясняется чрезмерным нарушением в ней равновесия духовных элементов — подавленностью одних из них, исключительным развитием других, наконец, несогласованностью их всех между собою. Сюда следует, быть может, присоединить ложность и самого типа, по которому развиты по крайней мере некоторые из этих элементов. Со всем этим в высшей степени соединена необыкновенная изощренность, высокое совершенство частей и чрезвычайное могущество, видимое обилие жизни — все то, о чем мы единственно и можем утверждать, что оно несомненно присуще европейской цивилизации. Но не будем слишком входить в рассмотрение этих трудных вопросов; и сказанного достаточно, чтобы понять отчетливо, какими путями разбираемый нами писатель пришел к своим отрицаниям и утверждениям.

Перенесенное страдание, как и испытанное счастье, всегда является источником заветного и непреклонного в наших убеждениях; оно же открывает для нас и внутреннюю, тайную жизнь чужой души, углубив и усложнив жизнь собственной. В незаметном уклоне мыслей, в особом тоне речи мы открываем присутствие черт, которых не можем не сознать и в себе, и по ним заключаем безошибочно об общности причин, которые их вызвали. Эту принципиальность суждения, основанную на богатстве собственной внутренней жизни, мы находим и у г. Страхова. Неудовлетворенность — и безотчетная — одною из самых общих и великих форм европейской цивилизации дала ему возможность безошибочно определить подобное же недовольство ею и в других умах, которое сказалось так же враждебно,

повело к таким же, как и у него, страстным отрицаниям. Рационализирование природы в философии и науке; безграничное стремление, избегая всякого страдания, улучшать каждую частность жизни и надежда через это достигнуть ее полного совершенства; вера в могущество своей природы и отвержение необходимости для себя какой-нибудь помощи в религии — все это может считаться главными и самыми общими чертами европейского общества второй половины XIX века. В целом ряде западных писателей г. Страхов открывает, как вера в рационализм, столь же горячая, какую он исповедовал некогда, привела к недовольству и отрицанию других сторон европейской цивилизации, то подавляемому еще, как у Штрауса, то колеблющемуся, как у Д.-С. Миля, то исполненному какого-то недоумения, как у Фейербаха, то открытому и резкому, как у Ренана и отчасти у Герцена.

С.Н. Трубецкой

О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ

Пусть наше знание социологических законов спорно и шатко, — вряд ли возможно отрицать известную органическую цельность в самом историческом процессе, или известное разумное, логическое единство в преемстве и развитии общечеловеческих знаний и культурных начал. И, несомненно, что в обоих случаях такое единство зависит не от одного давления внешних причин, но от внутренних связей, от самой природы человеческого сознания. Рассматривая исторический процесс в его целом, точно так же, как и в отдельные великие эпохи, мы находим, что мировые идеи, определявшие его течение, имеют сверхличную, положительную объективность: это как бы общие начала, воплощающиеся в истории; мы видим, что великие события и перевороты не объяснимы из частных, индивидуальных действий, интересов и влечений, из случайных, единичных поступков, но что они определяются общими массовыми движениями, иногда совершенно стихийными, общим сознанием, общими инстинктами и потребностями.

Мы не хотим отрицать роли личности в истории; мы полагаем, напротив того, что личность может иметь, и действительно имеет, в ней *общее* значение. В известном смысле все совершается в истории личностью и через личность: только в ней воплощается идея. Но именно поэтому универсальное значение личности и нуждается в

объяснении. Ибо ее влияние не ограничивается одною чисто отрицательной способностью исключать себя из общего дела, тормозить его по мере присвоенной ей силы и власти: есть личности, способные *представлять* общие интересы и идеи и *управлять* людьми во имя общих начал, вести, учить и просвещать их. Эти-то способности, которыми обладают исторические личности, истинные деятели и учителя человечества, нуждаются в объяснении.

Прежде всего историческая личность есть продукт своего общества; она образуется им, проникается его общими интересами. Она *представляет* его органически, воплощает, сосредоточивает в себе известные его стремления, а поскольку может и сознать их лучше, чем другие, и найти путь к разрешению назревших исторических задач. Часто люди заурядных или односторонних способностей, в силу обстоятельств, в силу исключительного высокого положения, которое им достается в удел, бывают призваны играть роль великого человека. Иногда это им удается при некоторой восприимчивости и энергии, усиленной сознанием власти, нередко даже самою скудностью мысли и отсутствием оригинальности. Ибо когда известные исторические задачи назрели, когда общественные потребности, частью сознаваемые, частью еще не сознанные отдельными умами, достигают известной интенсивности, когда общественная воля с прогрессивно возрастающею силою тяготеет в определенном направлении, — она естественно ищет наиболее приспособленный орган как для своего выражения, так и для своего осуществления. И она, естественно, стремится к органическому средоточию общества, к представителям его власти, дабы внушить им известную задачу, если не определенное решение. Историк знает, как много у народной общественной воли есть различных способов выражения и действия, как полно и разнообразно высказывается она в самых мелочах жизни, еще не сознанный, не овладевшая собою, еще не решившаяся, но как бы ищущая решения и предчувствующая его. Она проявляется инстинктивно, иногда безотчетно, сама не понимая смысла этих проявлений, которые в своей сложности создают общую атмосферу, общее давление, иногда переходящее из скрытого состояния в действие.

Не следует, однако, ослеплять себя насчет могущества общей воли, ее развития и ее непосредственного влияния на центральные органы. Ошибочно думать, что помимо всякой политической организации, народное сознание может всегда непосредственно вдохновлять правителей путем магического умственного внушения. Ибо прежде всего никакое социальное тело не обладает достаточной солидарностью: и атомы, его составляющие, и центральные его органы проявляют значительное взаимное трение; во-вторых; правительство, вдохновляющееся одними темными инстинктами масс, едва ли будет на высоте своих задач и сумеет возвыситься над случайной

политикой. Там, где народная интеллигенция не организована или дезорганизована, народное тело может испытывать нужды и потребности, без того чтобы вызвать соответственные действия центральных органов. Там, где отсутствует всякая организация общего сознания, где оно, как у низших животных, рассеяно бессвязными узлами по всему общественному телу, не собираясь к центральным органам, там господствуют лишь элементарные социальные и государственные инстинкты, которые хотя и обуславливают крепость и нравственную цельность государства, но сами по себе все еще недостаточны для того, чтобы справляться со сложными политическими задачами и вопросами. Человек не может жить без элементарных органических отправлений, не может обойтись без инстинктов; но он не был бы человеком, если бы жил одною животною, бессловесною жизнью. Так точно и государство не может довольствоваться тем мощным инстинктом самосохранения, тем стихийным единством сознания, которое обнаруживает народ в години бедствий или минуты необычайного энтузиазма. Сила государства — в его жизненных принципах, во внутреннем единстве духа, которое обуславливает его политический и культурный строй. Но народная воля не должна пребывать навсегда бессознательной, импульсивной, и народная мудрость — бессловесным инстинктом, который выражается в судорожных рефlekсах и диких воплях. Если народ есть живое существо, то это организм высшего порядка, члены которого обладают разумной природой. И вот почему существенной задачей каждого государства является просвещение народа и образование его интеллигенции.

Таким образом и здесь, в социологической области, сознание прогрессирует вместе с организацией и предполагает ее. В силу этой социальной организации, этой живой солидарности общественного тела личность может органически представлять его как в совокупности его частей, так и в отдельных отраслях его жизни. При этом самое представительство может быть сознательным и свободным или же бессознательным, непосредственным; оно может обладать постоянно прогрессивно-совершенствующейся организацией или же не иметь никакой политической организации, а следовательно, и никакого *нормального* политического значения.

Итак, в той или другой форме личность представляет свое общество и свою эпоху. Но этим еще не исчерпывается ее значение. Ибо если бы личность служила только выражению известных общественных стремлений, пассивным органом собирательной воли и сознания, то она не могла бы оказывать существенного влияния на ход событий и на развитие своего общества. Если бы она могла только подводить итоги общего сознания, только представлять свое общество, она не могла бы им *править*, учить, исправлять его. Но тогда никакое правительство, никакая государственная или общественная власть не имела бы другого авторитета и основания, кроме

насилия. Вместе с тем не было бы и реального общественного прогресса отражаясь в своих отдельных представителях, общество оставалось бы неподвижным.

На деле личность имеет в самом обществе самобытное значение и безусловное достоинство, помимо того общества, которое она собою представляет. Если существует положительный прогресс в какой бы то ни было отрасли жизни, если развивается общество, наука, искусство, религия, то личность может и должна вносить с собою нечто безусловное в свое общество — свою *свободу*, без которой нет ни права, ни власти, ни познания, ни творчества. И помимо унаследованных традиционных начал, человек должен в свободе своего сознания логически мыслить и познавать *подлинную* истину, вселенскую правду и осуществлять ее в своем действии. Помимо своих частных верований, временных и местных идеалов, он должен в самых общеродовых формах своего сознания вмещать безусловное содержание, высший вселенский идеал. И так или иначе, определяясь все яснее и полнее, этот идеал всеобщей правды и добра является точкой опоры, руководящею целью всякого благого дела, высшего прогресса культуры и знания. Как мы видели в предшествовавшей главе, без усвоения этого объективного идеала никакое развитие немислимо вовсе. Но идеал не может быть усвоен без личного, свободного усилия.

Искусство, наука, философия развиваются в каждом народе в связи с его общей культурой и верованиями. Но поскольку они имеют в себе объективное содержание, заключают в себе постепенное раскрытие объективной истины и красоты, они имеют самостоятельную историю. Ибо в истине и красоте объединяются народы. Чтобы сделать научное открытие или построить философскую систему, мало народной мудрости: нужна истина, как для художника — подлинная красота, и нужно свободное усилие личного гения. Чтобы преобразовывать общество, учить его, способствовать так или иначе его развитию и нравственному улучшению, нужен не только патриотизм, но и ясное сознание правды и добра, крепкая вера в высший идеал. И вот почему для мыслителя и художника, для религиозного и политического преобразователя всеобщий, истинный идеал не всегда таков, как он признается в его среде.

Впрочем, всякий культурный и религиозный народ признает объективный идеал, объективную правду; каждый такой народ признает некоторые общие нормы, долженствующие лежать в основе человеческих отношений и религиозного культа. И для того чтобы нормы эти соблюдались, он признает над собою необходимость духовной и государственной *власти*, по возможности и независимой и справедливой. В этих объективных нормах, в законе человеческого общежития заключается право на власть; в идеале всеобщей правды — ее высшая нравственная санкция. Итак, признавая общий,

необходимый характер исторических событий и внутреннее, разумное единство общего течения истории, мы в то же время признаем за личностью способность представлять свое общество и управлять им. Понятие о первоначальном родовом единстве, об органической коллективности сознания не отрицает, а объясняет нам эту провиденциальную роль личности в истории. Ибо то, что приобретено личностью, становится достоянием рода в силу ее органической солидарности с ним; дело личности, ее подвиг и творчество имеют общее значение, помимо своих внешних, непосредственных результатов. С другой стороны, индивидуальная личность может усвоить вещать вселенский идеал, познавать всеобщую истину лишь в универсальных, родовых формах человеческого сознания. Только в своей органической солидарности с родом отдельная личность обладает такими формами. И вместе с тем в своей свободной, индивидуальной самостоятельности она возвышается над своею врожденною природою, наполняет свое потенциальное сознание идеальным содержанием. Чтобы осуществиться в действительности, идеал предполагает в ней универсальные формы и свободный акт, без которого он не может быть усвоен.

Рассматривая мировой процесс, мы видим, как трудно и медленно зарождалась человеческая личность, как туго развивалось ее самосознание. Несмотря на весь эгоизм человеческой природы, самое понятие личности, личных прав, личной собственности и свободы,— все эти понятия возникают и развиваются на наших глазах. И вместе с их развитием, с развитием личного самосознания пробуждается сознание внутреннего противоречия жизни, противоречия личности и рода, свободы и природы. Это противоречие обуславливает собою не одни разногласия философских школ, но глубокий коренной разлад человеческой жизни. Его корень лежит не в умствованиях философов, а в самой действительности, в самой природе вещей, ибо вся действительность представляет нам борьбу этих начал, и в философии мы находим лишь отражение этой борьбы, лишь сознание мирового противоречия. В философии только оно не может быть разрешено, именно потому, что оно есть действительное противоречие, требующее не теоретического, но и практического решения. Простая ссылка на недостижимый идеал, в котором противоречия от века примирены, в котором осуществлено конкретное единство конечного и бесконечного, свободы и природы, личности и вселенной, — указание такого идеала само по себе еще недостаточно: во-первых, потому что из такого отвлеченно-признанного идеала никогда не возможно вывести или понять с достаточной полнотою действительного эмпирического порядка вещей со всеми его противоположностями; во-вторых, потому, что осуществление такого идеала все-таки остается задачей, которая не подлежит теоретическому разрешению. Всякое умозрительное решение есть и должно быть только приблизительным,

потому что это только предугадываемое, чаемое решение. И всякий раз, как философия забывает эту спекулятивную природу, отвлеченность своего идеала, она либо предполагает его осуществленным в действительности и, закрывая глаза на ее противоречия, сама впадает в них, либо же она отчаивается в самом идеале, в его вечной действительности и осуществимости.

Мы говорили уже об этом роковом противоречии, которое с глубокой древности тревожит умы, которое уже Аристотель сознал как безысходную задачу антологии — противоречие между родом и индивидом. В действительности один не может быть без другого; но в то же время и тот и другой претендуют на исключительную действительность, вместе ни тот ни другой не имеют истинной действительности. Индивиды преходящи, один род пребывает; но вне индивидов — это призрачная отвлеченность. Люди умирают, человечество бессмертно: *«нет ничего реальнее человечества»*. И в то же время нет ничего *«идеальнее»*: человечество как существо, как действительный организм не существует вовсе. Оно не составляет не только одного тела, но даже одного солидарного общества. Только отдельные люди суть реальные организмы, но эти «реальные существа» все преходящи и смертны, не обладая пребывающей действительностью.

Как же примиримо это противоречие? Может ли человечество стать таким же реальным и солидарным организмом, как один человек, может ли оно стать одним бессмертным человеком? И могут ли отдельные индивиды, составляющие человечество, приобрести в нем бессмертие? До тех пор, очевидно, противоречие непримиримо. Очевидно также, что сам по себе человек не может его примирить и если когда-нибудь он искал такого примирения, то не иначе как на практически-религиозной почве, в том или другом церковном, богочеловеческом организме.

Г.П. Федотов

ЕССЕ НОМО. О НЕКОТОРЫХ ГОНИМЫХ «ИЗМАХ»

Каждая эпоха имеет свои лозунги, свои любимые словечки. Борьба идей и стилей, ведущаяся тяжелыми, регулярными армиями ученых, критиков, философов, богословов, заостряется в нескольких крылатых формулах, — употребляемых одними как оружие, другими как знамя. Легкая кавалерия публицистов пользуется почти исключительно этим

оружием, которое для широких масс кристаллизует духовное содержание века. Изменчива судьба слов; некоторые из них способны навести на элегическое раздумие не хуже похвальных надписей на гробницах древних, некогда славных, но ныне угасших фамилий. Символы, которые для наших дедов были знаком совершенства, бросаются нами для выражения презрения. Мы убиваем словом, которое некогда было увенчивающим лавром: так Локи убивает Бальдура веткой омелы. Давно ли говорили о чувствительности, как о высоком строе души? В следующем поколении таким патентом на культурное благородство служило слово «позитивизм». Можно ли придумать что-нибудь более компрометирующее, чем эти титулы в наши дни? «Идеализм» и «реализм» по очереди, в вечной смене боевого счастья, то поднимаются, то падают на весах культуры.

Я говорю об этом не от усталости душевной, не для того, чтобы вывести из этой неустойчивости оценок урок релятивизма или иронии. Я убежден, что лежащая за поверхностью словесно-литературной борьбы человеческая драма истории полна глубокого смысла, хотя и трудноуловимого. Изучение судьбы слов в которых эпоха выражает себя, дает ключ к ее глубине, невыразимой в слове. Я хотел бы предложить вниманию читателя несколько крылатых словечек нашего времени, чтобы за ними уловить дух «времени». Не только для того, чтобы узнать его, но и для того, чтобы с ним бороться.

Почему я выбираю не положительные, а отрицательные лозунги века? Потому, что наше время лучше находит себя в отрицании старых, чем в утверждении новых ценностей. В борьбе со старым объединяются чуть ли не все; в поисках нового начинается разброд. Конечно, можно было бы найти несколько слов, в которых новое поколение пробует утверждать свой идеал жизни: порядок, единство, собранность, дисциплина, строительство, конструктивность... Но ни одно из них не приобрело священного смысла времени, за которое борются и умирают. Умирают за революцию, за нацию, за Церковь, за вождя. Но все эти идеалы разделяют, а не соединяют. Объединяющие врагов боевые или практические добродетели еще не получили освящающих имен. Зато в общей ненависти к отходящему веку все различия исчезают ...

История культуры не исчерпывается борьбой; в столкновении противоположностей ткется какая-то новая, общая ткань жизни, покрывающая противников. Между врагами, принадлежащими одному поколению, культурно больше общего, чем между отцами и детьми,

• Имеется в виду эпизод из скандинавской мифологии, где злой бог Локи предпринимает козни против светлого бога Бальдура, пользуясь единственной опасной для него маленькой веткой омелы

живущими в добром согласии. Так, христианские апологеты и воинствующие материалисты XVIII в. стоят на общей почве: на почве рационализма. В век романтизма мятежная, эмоциональная стихийность объединяет католических поэтов с атеистами Байроном и Шелли. Борясь с духом времени, мы уступаем ему. Мы дышим его воздухом. Мы говорим его языком даже тогда, когда его отрицаем. До известной степени это закономерно и неизбежно. Но за какой-то чертой начинается измена. Есть слова, неотделимые от вещей и идей, которые они символизируют. Отказаться от них — значит предать святыню. Верующий человек не может перестать называть Бога Богом. Абсолют, Субстанция, Разум, Природа — все псевдонимы, в которых пытались скрыться гонимое религиозное сознание, были не убежищами, а ловушками веры: для многих они стали ее могилой.

В борьбе между старым и новым мы не можем встать всецело на сторону «родного Содома». Есть вещи, которые должны сгореть в огне катастроф. Но есть и пенаты, которые мы выносим из огня разрушенной Трои, чтобы в долгих скитаниях и битвах найти для них новые храмы на площадях грядущего Рима. Содом или Троя? Между этими двумя восприятиями прошлого мы раскалываемся. Верный ответ, конечно, и Троя, и Содом. Пусть сгорает содомское, но пусть вечно живет Палладиум священной Трои.

Слова — идолы, иконы ложных или истинных богов. Вглядимся в некоторые из этих кумиров, чтобы решить, стоит ли защищать их или лучше им сгореть в общем пожаре. Ответ на этот вопрос зависит от того, какие — мнимые или истинные — святыни в них воплощаются.

ПСИХОЛОГИЗМ

Психологизм, как бранная кличка, родился с неокантианством в 90-х годах прошлого столетия. XIX в. обожал психологию. Он пытался, правда, не очень удачно создать и науку под таким названием. Но действительная психология века создавалась писателями-художниками. Они — Стендаль, Флобер, Толстой — сделали огромный шаг вперед в познании человека — шаг за Паскаля, за христианских аскетов и мистиков. Открытия в душевном мире так привлекали их, что заслоняли иногда чисто художественные моменты творчества. Когда хотели похвалить писателя — Достоевского, — говорили: «Какой психолог!» (вместо: «Какой художник»). Как наука психология, еще не выросшая из детских пеленок, пыталась уже вытеснить философию. И здесь-то она наткнулась на первое серьезное сопротивление. Кантианство отвергло ее притязания и объявило психологизмом всякие поползновения психологии-рабыни занять место царицы-философии. Философия праздновала свое воскресение,

очнувшись от сонной одури релятивизма. Первой формой ее самоутверждения было признание объективного знания мира. Важен не процесс познания, не то, как человек приходит к открытию бытия и его законов, а само это бытие, хотя и неразрывно связанное с познающим предметом. Психологизм вносит неустойчивость, случайность, хаос в царство разумности. Трансцендентализм, противопоставляемый ему, отдает должное его познающему разуму, но не личному, случайному разуму, а разуму вообще, неизвестно даже, человеческому ли. Мир Истины не зависит от того, есть ли человеческое сознание, его воспринимающее. Над человеком, который недавно, как Протагор, мнил себя мерой вещей, был поставлен мир идей, кристаллизованный в науке, очень плотный отвердевший мир, который придавил его своей тяжестью, как раньше давила его своим механизмом материя физической природы. Тогда-то и в России, с начала нового века, вошло в моду в философских кругах (и не только кантианских) ругаться психологизмом.

С тех пор утекло много философской воды, или чернил. Кантианство было объявлено «преодоленным». Познание освободилось от оков научности и устремилось к завоеванию метафизического мира. Личность была утверждена в своих правах. Но презрение к психологизму осталось. А между тем, казалось бы, с точки зрения персонализма, личность имеет, по меньшей мере, такое же значение, как объективный мир. Процесс познания — психологический процесс — может определять ее судьбу. То, как человек, эпоха, человечество воспринимают истину, быть может, важнее самой по себе отрешенной истины. Можно идти и дальше и искать места этой истины — мира идей — в подобном человеческому — Божественном сознании. Что же остается тогда от философского презрения к психологии? Но это презрение сплошь и рядом живет и там, где победа над старым позитивизмом досталась Церкви. Христиане не менее философов боятся всякого подозрения в психологической ереси. А между тем им, казалось бы, эта брезгливость к *ψυχή* совершенно не пристала.

Конечно, можно понимать всякий «изм» как некоторое преувеличение, как раковую опухоль на ткани истины. Материализм, историзм, психологизм будут в таком случае, по самой словесной форме, еретичны. Но всякий ли «изм» пейоративен? Национализм, мессианиззм, социализм, утверждая себя в своих «измах», этого не думают. Само христианство на всех европейских языках выражается с помощью этого греческого суффикса: *christianismus*. Борясь против «изма», мы не всегда боремся против злоупотребления, но часто отрицаем самую идею, заостряемую «измом».

• Псюхэ (греч.) — душа.

Психологизм бесповоротно осужден в своем узком смысле, как узурпация научной психологией не принадлежащего ей места. Но разве о научной психологии и ее гипертрофии идет теперь речь? Не психология, а *ψυχη* сама душа человека, только что признанная в своем существовании, становится мишенью полемики. Остановимся на двух сферах борьбы с психологизмом: искусстве и религии.

С наибольшей прямолинейностью и даже грубостью борьба с психологизмом в литературе велась в Советской России. Психология в романах считалась чем-то вроде политического преступления. Интерес к внутреннему миру человека был объявлен буржуазным. Романы, в которых этот интерес сумел пробиться сквозь цензурные рогатки, можно перечесать по пальцам. Если бы психология приносилась в жертву социально-революционной тенденции, это было бы объяснимо политически. Но в Советской России процветал и авантюрный роман. Интерес фабулы, в его чисто внешнем, синематографическом волшебстве, принимался суровым большевизмом как законный отдых борца. Лишь интерес к миру души признавался разлагающим. Этой тенденции не объяснить одной политикой. Политике шла навстречу новая литература, с ее тенденциями. Наконец, насилие политики само является орудием той идеи, того замысла новой культуры, которая не ограничена в своем проявлении большевизмом, не представляет последний крик века. В Европе эта тенденция — роман без души — выражается не столь победно... Здесь она парализуется могучим сопротивлением старого мира, который дает, быть может, накануне умирания, самые прекрасные свои цветы. Во Франции психологический роман, конечно, связан с именем Пруста, открывшим новую глубину человеческой жизни и новые, неиссякаемые темы для психологизирующего искусства. Но Пруст весь, целиком, своими корнями и даже культурными интересами — в XIX в. Его Франция, его человечество — это Франция 90-х годов. Пруст — не зачинатель, а завершитель.

Еще позже, как раз в самые последние годы, расцвел психологический роман в Англии. Но Англия в своем развитии чрезвычайно отстала от Европы. Ее интеллигенция переживает сейчас, с одной стороны, эпоху декаданса, с другой — нечто напоминающее русские 60-е годы и Достоевского. Я не хочу сказать, что психологизм в Англии, как и вся ее культура, обречены. Напротив, они могут оказаться источником победоносной и творческой реакции. Но, конечно, не здесь бьется сейчас пульс нового, безумного, самоубийственного мира.

Живопись освободилась от психологизма так давно, что скоро можно будет справлять столетний юбилей преодоления в ней

человека. Приблизительно — с импрессионистов. Человек — в его душевности — это «литература», ужас для художника. Лицо человека и его сапоги трактуются в одном плане. Мы настолько привыкли к этому, что даже не удивляемся. Гибель портрета явилась первым результатом преодоления психологизма в живописи.

Обездущение музыки было более трудной задачей. Но на наших глазах оно осуществляется. С большим опозданием, но уже сделано роковое открытие, что музыка вовсе не служит для выражения движений души, а занята самостоятельной игрой звуковых форм, подобно красочным массам и линиям в живописи. Стравинский показал возможность бездушной музыки.

Мне не важно сейчас, большие ли завоевания (или опустошения) сделала борьба с психологией в искусстве. Важно то, что она идет, что она представляет знамение нашего времени и что она убивает человеческое содержание искусства. Поскольку эта борьба отражается в критике, она проходит, конечно, под знаком антипсихологизма.

Что означает антипсихологизм в религии? Борьбу с переоценкой «переживания», человеческого сознания в религиозном акте. В конечном счете — борьбу с личной субъективной верой или религиозностью... Позвольте пояснить мне это отношение одним примером.

Несколько лет тому назад, на страстной неделе, я встретил в Соборе на rue Deu своего знакомого, стоящего в бесконечном хвосте ожидающих исповеди. Я спросил его, у какого священника он исповедуется. Ответ его поразил меня своею значительностью: «Не знаю. Я не психологизирую таинства исповеди». Если есть таинство, в котором главное место принадлежит личному субъективному моменту, то это, конечно, таинство исповеди. Как возможно покаяние без раскаяния? И как возможно раскаяние без самоанализа, без психологического расчета с самим собой? Объективный момент отпущения грехов явно не имеет смысла без их осознания. Обездущить и обезличить все остальные таинства — уже гораздо более легкая задача. Мой знакомый был тогда евразийцем. Его заявление чрезвычайно характерно для всей религиозной позиции этого направления. Но евразийство лишь авангардная группа, с большей остротой и, пожалуй, грубостью выражающая широко

Евразийцы — группа русских эмигрантов 20-х годов, в качестве отклика на Октябрьскую революцию возродивших — в русле славянофильства Н.Данилевского — идеологию русского изоляционизма, вражды к Европе и католицизму, отказа от общечеловеческих культурных и духовных начал. Более корректным для этой группы было бы именование «азиатцы».

распространенные настроения — виноват, волеустремления, или интенции.

Победить психологизм в религии — значит, свести его к объективным и социальным элементам. Догмат, обряд, общественный культ, церковно-канонический строй — вот что утверждается как противовес психологической религиозности. Не только религиозность, но даже религия начинает становиться подозрительным термином. Слово религия слишком отзывается субъективизмом. Религию нельзя себе представить вне отношения человека к Богу. Современное богословие хочет истолковать ее как отношение Бога к человеку. Вот почему теоцентрическое богословие Барта — самого влиятельного среди протестантских теологов — поднимает гонение не только на религиозность, но и на религию. Объективный момент, подчеркиваемый Бартом, есть Откровение, — то Слово Божие, которое для старого протестантизма (кальвинизма) оставалось едва ли не единственным сверхсубъективным содержанием веры. Впрочем, на основе откровения Барт реставрирует и догмат, столь обветшавший в его конфессиональной среде. Догматизм оживает во всех христианских вероисповеданиях параллельно росту церковности (даже протестантской). Влияние Барта в современном мире огромно. Оно распространяется и на другие христианские церкви: на англиканство и даже, в некоторой мере, на католичество.

В православии вместо откровения ударение ставится на литургическую жизнь. В культе дан, бесспорно, самый объективный и социальный элемент религии. В православии он всегда составлял наиболее развитую и совершенную часть традиции. Отсюда почти все возрождение православной церковности направилось по линии культа. Конечно, христианский культ, особенно в его художественном обрамлении, способен пробуждать самые интимные стороны человеческой душевности. Но в дальнейшем мы увидим, как происходит психологическое обезврежение и обездушение культа. Сейчас же обратимся к другому фактору православного возрождения — к монашеству.

Современное русское монашество обнаруживает некоторые новые черты, не укладывающиеся в традиционный стиль его. Но оно тверже, чем когда-либо, стоит на Добротолубии, т.е. на аскетизме древней византийской церкви. Из Добротолубия оно почерпает (гони историю в дверь, она войдет в окно!) как раз ту идею, которая созвучна духу нашего времени: идею борьбы с душевностью. По правде сказать, древняя аскетика боролась больше всего с телом; уже на втором месте — с душой. И тело, и душа должны подчиниться высшему началу в человеческом существе — духу. Трихотомия — тройственное деление человеческого существа — в христианстве идет

от апостола Павла. Оно было поддержано трихотомическими тенденциями греческой психологии (восторжествовавшими как раз в Добротолубии), но никогда не могло вытеснить окончательно двухчленного деления, данного в Библии и Евангелии. Для синоптиков душа есть высшее в человеке: «Какая польза человеку, если он приобретает весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16, 26). Еще для гениального психолога Августина душа, после Бога, остается главным интересом познания: «Что я хочу знать? Бога и душу? Ничего более» (Solil., 1).

Но апостол Павел уже душевность употребляет пейоративно: «душевное тело», «душевный» человек — это не духовный, не благодатный, но природный, низший мир, подлежащий одухотворению. Нельзя себе представлять, — как это часто делают теперь, что дух — это совершенно отдельное, третье начало в человеке, начинающееся там, где кончается душа. Вернее, это особенное качество душевности, ее освещающее. У восточных аскетических авторов под душевностью, с которой ведется брань, понимается, с одной стороны, воображение и чувственное восприятие, с другой — вся область чувств, страстей и волнений. Вне подозрения остается высший разум, «ум» (нус), лат. (poys) греч. νοῦς, который иногда употребляется как синоним духа (πνεῦμα). Здесь всего сильнее оказалось влияние греческой философии. Современные аскеты редко принимают этот античный рационализм. Но борьба с душевностью выдвигается на первый план духовной жизни. Душевность — это не одни низшие страсти. Это, прежде всего и главным образом, мечтательность и нежность, склонность к умилению, к сердечной религиозности и человеческим привязанностям. Такой аскет начинает свой подвиг с искоренения в себе добрых чувств: прежде всего любви к ближнему. Любовь — так называемая естественная любовь, в противоположность духовной — объявляется подлежащей преодолению. Но духовная любовь, как установлено древней аскетикой, является завершением добродетели, самым трудным подвигом. Таким образом, на месте человеческого сердца образуется пустота, которая когда-то еще должна быть заполнена духом, а пока заполняется чаще всего разным мусором. Создается отталкивающий образ жестокого себялюбца, самоистязания которого не скрывают, а скорее усиливают черты сатанизма, т.е. бездушной и бестелесной, злой духовности.

* Три евангелиста — Матфей, Марк и Лука, давшие параллельное повествование о жизни Иисуса Христа.

Разумеется, в чистом виде этот образ встречается редко. Но разрушительное влияние такого идеала распространено весьма широко. Его опасность для жизни народа, конечно, во много раз превосходит опасность бездушного искусства. Ведь от религии мы ждем исцеления болезней современного человечества. «Если соль рассолится, чем осолоишь ее». Что же будет, если соль обратится в серу?

ЭМОЦИОНАЛИЗМ

Говоря о психологизме, мы уже должны были сказать об эмоционализме или эмоциональности. Они не только относятся друг к другу как целое к части — душа к чувству. По-видимому, эмоции, или чувства, или сердце составляют самый корень человеческой душевности. Разум слишком объективен и связан с миром идеальным. Воля находится в тесном отношении к моторно-мускульной системе и через нее к миру энергий физического мира. Эмоциональное в человеке — самое душевное в нем и потому самое человеческое. Оно прежде всего отличает его от бездушных тел и, вероятно, от бестелесных духов.

Борьба с эмоциональностью началась значительно позже борьбы с психологизмом. Это явление, главным образом, послевоенной Европы. Яркая, но краткая вспышка эмоциональности отделяет позитивизм XIX столетия от новейшего, ни в чем на него не похожего позитивизма XX в. Последние десятилетия старого века (*fin de siècle*) и первая половина нового отмечены приматом чувства. Декадентское и символическое искусство культивировало «ощущения» и «переживания». Католический модернизм хотел всю религию свести к религиозному чувству. Следует признать законность последовавшей реакции. Новый реализм и футуризм — против символизма; догматизм против модернизма — это справедливо. Но победители давно уже, не довольствуясь вытеснением противника со своих территорий, продолжают беспощадную войну на истребление, по методу современных гражданских войн.

— Пусть о чувствах бездельники строчат
Бутафорских восторгов чушь.

Это из стихотворения одного симпатичного молодого эмигрантского поэта. Он явно хочет быть созвучным музе советской, и потому его слово имеет более широкое значение. Лирическая поэзия не нужна эпохе; почему-нибудь да твердит Адамович не пишите стихов.

• Георгий Адамович (1894 — 1972), русский поэт и литературный критик, представитель первой волны эмиграции, проживавший с 1923 г. во Франции.

Эпоха требует «эпоса». Замечательно возрождение давно похороненного эпического жанра — «поэмы», новый расцвет — уже, казалось, обреченного романа, и проникновение в литературу тех чисто описательных форм, которые раньше были уделом журнализма. Половина популярных писателей Франции — журналисты. Роман и повесть перемешиваются с хроникой, с историей, с «монтажем» источников, с голой и бесстрастной информацией.

С другой стороны, и в романе, и в поэзии все более выветривается то чувство *rag exellence*, которым жило лирическое искусство всех веков. Я говорю о любви. Что-то случилось не только в поэзии, но и в жизни, что этот источник всякого лиризма вдруг иссяк. От любви осталась сексуальность, осталась социальная проблема, связанная с браком, остались дружба и товарищество, — вероятно, в России, — но все это не может питать поэзии. Сердце уже не дрожит от близости и памяти любимой. Страдания неразделенной любви ни в ком не вызывают сочувствия. Любовь опустила на грань смешного.

Из двух самых могучих эмоциональных корней искусства остается смерть, которой все более живет безлюбное человеческое сердце. Это последний приют лиризма не в одной русской эмиграции. Замечательно, что смерть составляет заветную тему двух самых больших талантов Англии: Моргана и Вирджинии Вульф. Но, конечно, чувство или комплекс чувств, связанных со смертью, бессильны остановить распад искусства. Бессмысленно воспевать смерть или дрожать от ее тени. Лучше идти ей навстречу. Современный человек начинает умирать деловито и спокойно, как зверь.

Борьба с эмоцией в церкви, т.е. с религиозным чувством, проходит под знаком аскетической трезвости и сухости. Чувство — на аскетическом языке — это «прелесть». Оно всячески изгоняется из богослужения под предлогом борьбы за строгий стиль. Эмоциональная стихия глубоко вошла за последние века в восточную литургику вместе с западной музыкой. Признаем охотно, что не всякая музыка совместима с церковным культом; что в этом отношении прошлый век много грешил. Теперь повсеместно возвращаются к строгим древним распевам — параллель западному григорианскому унисону, который тоже в большой моде. Монастырское канонаршение, убивая в зародыше умение, достигает поразительного бесстрастия: звук поющего камня. Строго осуждается всякий привкус чувства и вдохновения в словах священника и чтеца. Певучая монотонность, съедающая все смысловые и эмоциональные оттенки речи, из бытовой окаменелости становится последним криком моды. В XIX в. все были согласны с пожеланием Фамусова:

По преимуществу (франц.).

Читай не так, как пономарь,
А с чувством, с толком, с расстановкой.

Теперь, наконец-то, и пономарь, точнее псаломщик, дождался своей реабилитации. Создалась целая философия и теология пономарства. Посуше, пожестче, построже. Выразительность — вот враг. И опять признаем, что театральная выразительность в Церкви еще неуместнее, чем в чтении стихов. Но отсюда далеко до апологии окамененного нечувствия. Борьба с эмоциональностью грозит засыпать песком все ключи живой воды и превратить эдемский сад в пустыню. «Камень веры» — и песок слов. А где же источник «воды, текущей в жизнь вечную»?

СЕНТИМЕНТАЛИЗМ

Сентиментальность может быть оттенком эмоциональности как чрезвычайное уточнение и обострение чувствительности. Но нашей эпохе до такой степени чужда чувствительность Карамзинского века, мы до такой степени огрубели и покрылись носорожьей кожей, что никому не приходит в голову, желая выругаться, употреблять это слово в его первоначальном эстетическом значении. Зато оно слышится — и притом на каждом шагу — в связи с этическими ассоциациями.

Под сентиментальностью понимается теперь простое сострадание или жалость к человеку, даже всякое желание — не то, чтобы не убивать людей, а убивать их возможно меньше. Для генералов на войне сентиментальность — щадить жизнь своих солдат, если это может повредить успешности операций. Для большевиков сентиментальность — щадить жизнь своих врагов, остатки побежденных классов и даже просто людей, лишних в процессе строительства. Но у всех сейчас в крови размножаются микробы этого <...> яда. Разница лишь в том, какого цвета микробы, красного или черного, преобладают. Да и разницы в сущности почти нет. Все — черные, ибо гасят свет. Все — красные, ибо жаждут крови. Сейчас мы остановимся бегло на последнем, красном оттенке — и при этом не в чисто этической, а в отраженных сферах — в искусстве и религии.

Борьба с моральной сентиментальностью в искусстве — проявляется в культивировании жестокости. Прямой садизм встречается редко; он принадлежит чувствительному веку, являясь извращением жалости. Это декаденты играли в садизм («Саломея»). Наша эпоха требует естественного или деланного безразличия к человеческой жизни. Раздавил червяка и пошел дальше. Советская героическая литература, за малыми исключениями, вся построена на этой

• Драма Оскара Уайльда (впервые опубликованная на французском языке — «Salome», 1893).

культуре холодной жестокости. Апофеоз суровых борцов, кожаных курток понятен. Поразительно другое. Сам народ русский, русское крестьянство изображаются зверем, изумительным по своей стихийной бесчеловечности. В Бунине и Горьком этот, впервые приведенный им образ жестокого русского мужика вызвал отвращение. Для Вс. Иванова это прием героизации. Трудно сказать, насколько эти изображения правдивы. Несомненно, что революция провела какую-то неизгладимую борозду. Но сомнительно, чтобы она могла начисто вытравить жалость в душе того народа, для которого жалость была единственной добродетелью. Озверел, вероятно, не русский народ. Озверела русская литература.

В меньшей мере та же игра в бесчувствие ведется и здесь: в эмигрантской русской и в большой европейской литературе. Для молодых, еще не попробовавших настоящей человеческой крови, это ребячество: посмотри какой я, мне все ни по чем. Для других, испепеленных, это подлинная смерть человечности.

Но совершенно невыносимо уже, когда борьба с сентиментальностью, т.е. милосердием, ведется в Церкви. Вместо отпора торжествующей стихии зверя, здесь как во все эпохи варваризации — начинается отступление перед зверем. Некоторые признаки его мы уже видим. Уже мечутся стрелы в любовь — конечно, чисто человеческую, чисто естественную любовь! Любовь берется в кавычки; уже почти немислимо, безвкусно определять христианство (следуя XIX в.) как религию любви. На Западе закатывается звезда Франциска Ассизского, меркнет культ его, в прошлом поколении увлекавший почти все культурное человечество. Св. Доминик вытеснит его в католическом сознании. Не знаем как в России, но в зарубежье наибольшим почитанием пользуются воинственные святые — возможные покровители в гражданской войне. В связи с апологией войны, столь модной в некоторых церковных кругах, даже невинный и благочестивый культ святых приобретает зловещее значение.

С победой архаизирующей тенденции в иконописи с иконостаса глядят уже давно забытые суровые византийские лики. К ним трудно молиться о прощении и жалости. Такие не пожалеют. Окаменевший, жестокий человек создает небо по своему образу и подобию.

РАЦИОНАЛИЗМ

Рационализм — одно из самых употребительных бранных слов современности. Мы все — такие разные во всем — сходимся в осуждении рационализма, или незаконных претензий разума. Однако рационализм, или борьба с ним, не легко укладывается в линию уже рассмотренных нами «измов». Все они, включая и психологизм, били прежде всего в чувство. Но чувство и разум вечные антогонисты. Трудно протестовать одновременно против чувства и против разума. Наше время, действительно, осуществило этот невозможный синтез.

Но и в нем антирациональная струя течет, не всегда сливаясь с антиэмоциональной.

Борьба с рационализмом началась давно,— быть может, раньше, чем борьба с психологизмом, и отмечает прежде всего десятилетия символизма и культуры, с ним связанной, ныне уже отошедшей в прошлое. Наше время, убивающее символизм, сохранило этот отрицательный пункт его наследия.

Строго и по существу рационализмом называется философия XVII в. и его тенденция объяснить весь мир и человека из чистого, т.е. логического разума. То, что именуется рационализмом XIX в., есть скорее абсолютизм научности, что не одно и то же. Наука XIX в. покоится столько же на опыте и эксперименте, сколько на математическом разуме. Неуклюжее французское слово *scientisme* лучше характеризует тенденции прошлого века — может быть, и нынешней Сорбонны. С 90-х годов, когда во Франции Брюнетьер провозгласил банкротство науки, начался закат и разума. В философии под знаком иррационализма стоят интуитивизм, прагматизм и родственные системы. Бергсон во Франции и Лев Шестов в России еще и поныне несут это боевое знамя. Наука, конечно, не умерла, но подорвана в своем жизненном самочувствии. Ее удалось серьезно дискредитировать, и юноша, выбирая свой путь, редко ищет чистого знания. При таких условиях прогрессирующее невежество не должно удивлять: оно находится в полном созвучии с «эпохой».

То циническое попрание науки и фальсификация ее в государственных целях, какие мы видим во всех странах диктатуры, были бы немыслимы в самых деспотических режимах прошлого века <...> Наука откровенно «прагматически» взята на службу, одета в мундир. Нет чистой общечеловеческой науки, есть наука определенного класса или определенной расы. Есть, пожалуй, некоторое различие в отношении к науке коммунизма и расизма. Коммунизм, отрицая чистое знание, обнаруживает детскую приверженность к оциентизму, комбинируя XIX в. с XVIII. Расизм последовательнее в своем отрицании. Он ведет борьбу с самым началом интеллектуализма. Он учит о примате инстинктивной жизни над сознанием: о примате крови над разумом. В этом смысле он философичнее, современнее и опаснее. Недаром ему подают руку некоторые из самых острых философов и теологов Германии (Гейдеггер^{*}, Гогартен).

* *Brunetiere F.*, французский литературный критик (1849 — 1906).

** Анри Бергсон ум. в 1941 г., Лев Шестов — в 1938 г.

Имеется в виду кратковременный эпизод из ранних отношений М. Хайдеггера с национал-социалистическим режимом.

В искусстве иррационализм забил мощной струей в новой романтике символизма, который стремился разрушить мир разумной действительности и открыть двери фантастическому. Царство фантазии кончилось, поэзия вернулась на землю. Но земля потеряла свой устойчивый разумный смысл. «Отстранение», как художественный прием, не праздная игра формалистов, оно соответствует новому восприятию мира. Почти всегда писатель наших дней начинает с разрыва или надрыва привычных, логических связей между вещами. Не заменяя их, подобно символизму, связью намеков и предчувствий мира иного, он просто оставляет мир в его бессмыслице. Он погружает его в хаос, совершая, вместо творения нового, как бы «растворение» старого мира. В изображении человека самое поразительное — это отсутствие устойчивых характеров. Человек не только ни добр, ни зол, ни умен, ни глуп, но в своих поступках он не руководствуется ничем. От него можно ждать всего. Это полное отсутствие мотивации (Сирин)^{*}. Л. Шестов мог бы быть вполне доволен таким радикальным преодолением необходимости.

Религия в настоящее время не имеет перед собой врага в лице философского рационализма, — даже сциентизм редко встречается в русской зарубежной мысли. Но под именем рационализма ведется борьба со всяким употреблением человеческого разума. Недоверие к легендам, сонным видениям и мнимым чудесам, историческая критика в применении к Библии и даже житиям святых — все это является признаком рационализма. Но, быть может, самым опасным, ибо скрытым врагом признается само богословие.

Каковы бы ни были предпосылки богословия — оно само может быть резко иррационалистическим, — но без употребления разума, без формы разумного мышления, оно просто не существует. Это делает его подозрительным — не для одних благочестивых старушек и «христианской молодежи», но и для молодых поэтов и для иных философов.

Отстаивая свое право на существование, богослов дает отпор старушке. Поэтому в церковном обществе, как и в других сферах жизни, нет единства стиля. Для одних (для старушки или для «христианской молодежи») главный враг — рационализм. Для многих богословов среднего возраста враг — это эмоционализм, в борьбе с которым призываются на помощь и греческая патриотика, и западная томистическая традиция. Есть, наконец, круги, которые совмещают отрицание обоих «измов», т.е. и чувства, и разума. Мы уже видели

^{*} Псевдоним В.В. Набокова.

их: это те, кто живет ритуализмом и аскетизмом — две струи, часто сливающиеся в жизни.

Убедившись, что борьба с рационализмом в современности есть борьба с разумом, а не с его злоупотреблениями, позволительно спросить себя: какова должна быть религиозная оценка самого иррационализма? Если рационализм может быть ересью, то иррационализм всегда ею является. Ибо рационализм, по своему формальному определению, не содержит отрицания других, кроме разума, источников веры и жизни. Иррационализм же представляет такого рода отрицание (и только отрицание) одной божественной способности человека, одной стороны в его «образе Божием», и при том той, которая была главенствующей для христианской древности. Лишенный разума, *animal rationale* схоластиков, человек перестает быть человеком, т.е. тем «умным», «словесным» существом, каким называет его греческая Церковь.

ЧТО ЗНАЧАТ ЭТИ «ИЗМЫ»?

Пора подвести итоги. Можно было бы продолжить этот ряд гонимых «измов», но их тенденция уже достаточно определилась. Можно было бы назвать один из них, который, до некоторой степени, является ключом ко всем. Это «гуманизм». Но говорить о нем раньше, значило бы преждевременно раскрыть секрет. Это уместно сделать в заключение.

Мы видели, что многие из «измов» — вернее «анти-измов» — родились как законная реакция на некоторые культурные искривления прошлого века. Психологизмом действительно грешили в философии, иногда и в искусстве XIX в. С грехом пополам то же можно утверждать и о рационализме. Эмоциональность, или гипертрофия эстетической чувствительности, составляла в своих крайностях порок декадентского искусства, которое само было реакцией на XIX в. Но уже сентиментальность, в этическом смысле, я никак не могу признать пороком ни XIX, ни какого бы то ни было века. Правда то, что XIX в. остается величайшим достижением практического христианства в смысле культуры сострадания. Но и этот век перед судом христианской совести может быть назван жестоким (Блок назвал его «железным»): он знал и смертную казнь, и войну, и революции — последние (особенно в контрреволюционных репрессиях), достаточно обогранные кровью. Только современная дьявольская ненасытность может упрекнуть его в мягкосердечии.

Но как бы ни были законны эти реакции нашего времени, они давно бьют дальше своей прямой цели. Теперь они направлены не на удаление вредных наростов и опухолей человеческой природы, а

на разрушение самой ее жизненной ткани. На то, без чего человек перестает быть человеком. Под видом психологизма и остальных «измов» борьба ведется с его душой, с его разумом, с его сердцем и нравственной совестью. Вот почему чаще других имен враг получает имя «гуманизма», где «изм», как и в других случаях, лишь прикрывает объект борьбы: настоящий враг это *humanum*, *homo*, сам человек.

Сам человек становится предметом отрицания, унижения, подавления в передовых явлениях современной культуры. Он подавляется во имя мира идеального (кантианство) и мира социального (марксизм, фашизм), ради духа и ради материи, во имя Бога и во имя зверя. При всей скользкости этого положительного «во имя», которое требует уничтожения человека, оно приоткроеется нам в своей сущности, если обратить внимание на то, какие стороны человека остаются безопасными от ударов «эпохи». Свободно и окружено почетом тело, освобождается, хотя и в очень ограниченной сфере, и дух; гибнет только душа. Но это «только»! Телесный человек живет звериной жизнью, духовный — ангельской. Лишь душевный остается человеком. Таким образом зверь и ангел (или демон?) растерзают человека. Последние столетия, действительно, угасили дух в человеке и обессилили, если не растлили, его тело. Следовало бы приветствовать возрождение и духа и тела, если бы они расширяли в обе стороны содержание душевности вместо того, чтобы поглощать ее. Культура тела в современном спорте есть, конечно, положительное явление. Возрождение «духовной жизни» в аскетически-мистических формах религиозности есть огромное завоевание. В искусстве появление как физиологических, так и духовных тем могло бы обозначать необъятную экспансию его содержания. И вместо этого — ни человека, ни искусства!

Духовность, оторванная от разума и чувств, бессильна найти критерий святости; смотря на многих современных «духоновцев», трудно решить: от Бога ли они или от дьявола? Внеэтическая духовность и есть самая страшная форма демонизма.

Современный атлет свободен от многих искушений плоти; молодежь нашего времени гораздо менее чувственна, как и менее чувствительна, чем ее отцы. Но мускульная жизнь приобретает нелепо самодавяющий характер. Ее сдерживает лишь одна психологическая сила — воля.

В воле мы и находим настоящий ключ к смыслу нашей эпохи. Воля есть единственная сила души, которая не подверглась отрицанию, ибо она как-то менее всего выражает душевность. Воля, с одной стороны, духовное, с другой — телесное напряжение. В ней сходятся верх и низ человеческой природы и заключают свой военный

союз против центральной державы — души. Воля есть тот изменник в составе души, который открывает дверь ее врагам и за это получает пощадку. И не только пощадку: диктаторское водительство над всем тем, что остается от распадающегося человека. Ясно, что при таком распаде, при утрате органических связей, единство жизни — или ее видимость — могут быть спасены только диктатурой: внешней механической силой воли.

Замечательно, что в списке гонимых «измов» мы не находим волюнтаризма. И, однако, было бы не трудно показать, что эта ересь может быть столь же разрушительной, как и другие: и для искусства, и для религиозной, мистической жизни. Не находим этого «изма» потому, что он есть имя диктатора. В стране Сталина нельзя ругаться сталинизмом.

Дух, воля, тело — вот полная схема нового человека, мускульно-физическая ее проекция. Такое существо обладает огромной действенной силой. Но так как оно лишено и разума, и сердца, то не может направить эту силу ко благу. Его сила приобретает стихийный, т.е. разрушительный характер. Чем больше энергии накапливается в обезвоженном мире, тем скорее он идет к катастрофе.

* * *

Я не хочу сказать, что эта катастрофа неотвратима. Жизнь состоит в борьбе противоположностей. Культура истощивает до дна данное содержание, чтобы начать новое — может показаться — обратное движение. Может быть, и теперь уже в земле прозябает зерно нового христианского гуманизма. Человек еще не умер. За человека идет борьба. Нам не надо знать ее исхода, но каждый должен определить в ней свое место, свой стан. И, выбравши его, воздерживаться, по крайней мере, от предательства. В своей статье я преследую крайне нескромную цель: предостеречь от самого обычного предательства словом. Я обращаюсь не к врагам, а к друзьям распинаемого человека с «конкретным предложением»: воздержаться от употребления тех «измов», которые выкованы для убийства человека. По крайней мере, ограничить их употребление строгими пределами, где оно оправдано с точки зрения христианского гуманизма. Будем помнить, что всякий раз, когда мы, по слабости или по привычке, поддаемся духу времени и роняем одно из ходячих антигуманистических словечек, мы присоединяем свои заушения и плевки к надругательствам солдат над приговоренным к казни Человеком.

ИЗ СТАТЬИ «АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ»^{*}

Если захотеть свести к коротким формулам, то что античная мысль завещала человечеству, вряд ли можно придумать что-либо лучшее, как мне представляется, чем то, что сказал в «Федоне» и в «Эфтифроне» Платон о разуме и морали. Нет большей беды для человека, читаем мы в «Федоне», чем стать... ненавистником разума. Не потому святое свято, что его любят боги, а потому боги любят святое, что оно свято, говорит в «Эфтифроне» Сократ. Не будет преувеличением сказать, что в этих словах отчеканены две величайшие заповеди эллинской философии, что в них ее альфа и омега. Если мы и сейчас так «жадно стремимся» ко всеобщим и обязательным истинам,— мы только выполняем требования, предъявленные человечеству «мудрейшим из людей». Я говорю «мудрейшим из людей», так как преклонение перед разумом и моралью, равно обязательное и для смертных и для бессмертных, несомненно было внушено Платону его несравненным учителем, «праведником» Сократом. И тут же прибавлю: если бы Сократу пришлось выбирать: от чего отказаться: от разума или морали и, и если бы он согласился допустить, хотя бы гипотетически, что разум можно отделить от морали,— хотя бы для Бога,— он отказался бы от разума, но от морали не отступился бы ни за что на свете. И в особенности он не пошел бы на то, чтоб освободить от морали богов. Пусть, на худой конец, боги возлетают с Платином над знанием, но Бог, возлетевший над моралью, есть уже не бог, а чудовище. Это убеждение можно было вырвать из Сократа только разве с его душой. И я думаю, то же можно о каждом из нас сказать: великое несчастье — возненавидеть разум, но лишиться покровительства морали, отдать мораль в чью-либо власть, это значит опустошить мир, обречь его на вечную гибель. Когда Климент Александрийский учил, что гнозис и вечное спасение неотделимы одно от другого, но что, если они были бы отделимы и ему пришлось выбирать, он предпочел бы гнозис, он только повторил заветнейшую мысль Сократа и греческой мудрости. Когда Ансельм мечтал о том, чтобы вывести бытие Божие из закона противоречия, он добивался того же, что и Сократ: слить в одно познание и добродетель, и в том усматривал высшую задачу жизни. Мы теперь легко критикуем Сократа: по-нашему — знание есть одно, а добродетель другое. Но древние... старые, отошедшие

^{*} Печатается по кн.: Шестов Л. Афины и Иерусалим. Париж, 1936.

мужи, которые были лучше нас и стояли ближе к Богу,— выносили в своих душах «истину», которая нашей критики не боялась и с ней не считалась. И если уже говорить все, то нужно признаться: хоть мы и критикуем Сократа, но от его чар и доныне не освободились. «Постулатом» современного, как и античного мышления продолжает оставаться убеждение: знание равняется добродетели, равняется вечному спасению...

Г. Башляр

О ПРИРОДЕ РАЦИОНАЛИЗМА*



Если бы мне предстояло подводить своего рода итог размышлениям философа на склоне лет, то я сказал бы, что в настоящее время испытываю ностальгию по антропологии. И если быть откровенным, то признаюсь, что мне хотелось бы обсудить тему, которая не фигурирует сегодня в нашей повестке дня и которую я обозначил бы так: «Человек в течение 24 часов». То есть, я хочу сказать, что если бы мы захотели дать философское обоснование антропологии, то для этого было бы достаточно описать человеческую жизнь на протяжении 24 часов.

Но с чего, собственно, мы должны начать, находясь перед лицом подобной целостности человека? Прежде всего нам следовало бы, видимо, обратиться к человеку ночи. Ведь именно там мы черпаем обычно экзистенциалистские темы, которые затем так любим обсуждать днем! Нет сомнения, что экзистенция особенно уверенно чувствует себя в ночное время.

Итак, перед нами тема ночного человека. Однако оставим ее и перейдем сразу к проблеме разбуженного, бодрствующего человека, к проблеме человека, которого я назвал бы, если угодно, «рациональным человеком». Потому что ночью никто не является рационалистом, никто не спит, думая об уравнениях. Я хорошо знаю о разговорах по поводу математиков, которые, проснувшись,

* Печатается по кн.: Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987. © Ю.П. Сенокосов, Г.Я. Туровер, перевод на русский язык, 1987.

неожиданно находят то, о чем они думали накануне; на сей счет существует немало легенд и анекдотов, якобы подтверждающих нашу рационалистическую способность мыслить ночью. Мне лично она неведома! На это вы можете, правда, возразить, что я не математик, а если и занимаюсь математикой, то занимаюсь ею в дневные часы, именно тогда, когда и пытаюсь быть ясным. То есть когда и возникает, как я полагаю, фундаментальная характеристика рационального человека.

Но оставим в стороне эту глубокую лирику, все, что связывает человека с прошлыми поколениями, все, что иногда лишает человека связи с жизнью бодрствования, с жизнью ясного сознания. Тем более что ночной человек, о котором я не буду говорить, проявляет себя и в нашей дневной жизни. Мы спим, и спим часто; мы засыпаем фактически в момент малейшей задумчивости, и, следовательно, наш сон лишь изредка прерывается вспышками солнечной, дневной жизни. Поэтому, если мы хотим охарактеризовать рационального человека, то вспомним его прежде всего в эти часы, которые я назвал бы благословенными, то есть в часы, когда на нас не влияют наши убеждения и которые принято называть «глубокими» часами; вещь в высшей степени любопытная: когда мы говорим об убеждениях, мы всегда хотим, чтобы они были глубокими, не могли быть оспорены, то есть мы не хотим, чтобы существовал какой-то конфликт между тем, во что мы верим сердцем, и тем, что ищем разумом.

Таким образом, вы понимаете, что в своем коротком выступлении я собираюсь дать некий срез жизни, но жизни бодрствующей. И в этой связи есть одна вещь, на которую мне бы хотелось обратить внимание в первую очередь, потому что порой в рационалисте видят ущербного человека. Говорят, что у него будто бы нет тела, что он бесчувствен, что у него нет телесных желаний. Я же утверждаю обратное: рационалист чувствует и все потребности своего тела, и всю силу страстей, и всю мощь духа.

Разрешите мне поэтому воспользоваться в данном случае таким спорным, безусловно, понятием, как «рационалистический тонус». Существует рационалистический тонус; и если мы не обладаем этим тонусом или не пользуемся тем временем, когда обладаем им, то не являемся рационалистами. Разумеется, мы знаем о рационализации, у нас есть память о рациональной культуре, мы помним! Мы помним, что будучи еще учениками, имели дело с наукой, с математической наукой. И мы всегда полагались на то, что ее начальных элементов достаточно для нашего понимания мира. Рационалистические воспоминания весьма почтенны; все воспоминания достойны уважения! Имеется некий вид верности, который является человеческим по преимуществу; и, разумеется, ясные идеи не могут не оставаться для нас маяками света. Хотя порой нам не

следует пересматривать основы; более того, несколько дальше я скажу, что нужно постоянно их пересматривать! И попытаюсь показать вам, что человек суток, что бодрствующий человек, рациональный человек, человек, который пользуется этими редкими часами в течение дня, когда он чувствует в себе рационалистический тонус, знает, что такое обновление, что такое бодрствующее сознание! Все нужно переделывать; мы не можем полагаться на воспоминания о прошлом. И не потому, что, если вы что-то доказали вчера, вы сможете это доказать сегодня. Если в вашей культуре рационалиста встречается простой и очевидный факт, что при желании, вы можете повторить все сначала (конечно, вы можете пренебречь этой активностью, этой существенной актуальностью разума — и вот вы, быть может, чувствуете, что у вас есть еще одна теорема, которая легко доказуема: может быть, вам лучше было бы доказать ее вчера!) — и вы тут же осознаете, что еще не полностью вобрали в себя вашу рационалистическую культуру.

Следовательно, если мы хотим определить рационализм, то его следовало бы определить как очевидно возобновляемое мышление, и возобновляемое ежедневно. Мы не можем сегодня основываться на вчерашнем, если мы действительно рационалисты, хотя именно поэтому производим порой впечатление гордецов и догматиков. Разумеется, меня могут легко зачислить в догматики, поскольку я вновь повторяю свой урок; но я буду его повторять и в результате скорее приду к той точке, где смогу сделать что-то полезное.

Итак, если мы действительно нуждаемся в том, чтобы систематически начинать нашу культуру в рационалистической культуре, то убедимся, что такая существенная реорганизация, эта существенная философия повторения не может начинать снова с того, что она сделала вчера.

Говорят, что рационалист всегда повторяет одно и то же, что дважды два — четыре! Что рационалисты скучные, занудные люди, которых интересуют лишь руководящие принципы познания, вроде принципа противоречия, непротиворечивости или тождества — и все! Другими словами, что это философия дня, который всегда один и тот же. Но так может думать и говорить лишь тот, кто не знаком непосредственно с опытом рациональной культуры, т.е. с опытом прямо противоположной философии — реорганизации и обновления, кто не увлечен ею². Поскольку дальше я буду говорить о философском отрицании, поэтому я и подчеркиваю особую важность философии, стремящейся к постоянному пересмотру и обновлению своих предпосылок, к реорганизации.

Вот тема, которая могла бы вызвать дискуссию: *рационально мы организуем лишь то, что реорганизуем*. Рациональная мысль всегда мгновенна и занята не только повторением — мало этого — и не только реконструкцией, но и реорганизацией, перестройкой.

Мы не можем удовлетвориться старыми пифагорейскими воспоминаниями. Бессмысленно искать вдохновения и восторгаться простыми и ясными истинами, дошедшими до нас из античности; нужно быть людьми сегодняшнего дня и способными начинать, быть открытыми к обновлению, к идее реорганизации; именно на этой идее я настаиваю особо и буду рад выслушать от вас любые возражения.

Поскольку мы стоим перед необходимостью реорганизации по существу, то следует ли опасаться прослыть несправедливым, пусть даже не всегда оправданно? Нельзя судить, не будучи несправедливым. Ведь начинают с сомнения и лишь затем приходят к идеалу справедливости, идеалу правоты. И потом — не сразу, не первым актом познания, находят здоровые идеи, ясные идеи, идеи хорошо организованные.

Как вы понимаете, я намекаю здесь на то состояние беспокойства, которое является для меня, в общем, привычным, поскольку я сам реорганизуясь. Но я не хочу, чтобы кто-то повесил на меня в этой связи ярлык на том основании, что я когда-то занимался психоанализом; не следует думать, что я принадлежу к прихожанам этой церкви, сводящей все к прошлому.

Хотя теперь, когда вы поняли, что можно определить рационализм посредством его ценностей, его факторов, на основе его реорганизуемого действия, я думаю, полезно, если бы мы определили свою позицию в отношении прошлого, организованность которого мы признаем, коль скоро мышление всегда организовано.

Вы спросите, возможно, меня, который говорит вам сейчас о философии реорганизации: «Хорошо, вы начинаете сначала, но, быть может, вы скажете, как нам начать? Как начинается мысль?» Ну, конечно, ответить на это я вам не могу, поскольку как раз об этих идеях истоков, начальной организации, находясь в сфере науки, человек может судить лишь с высоты и с мерой достигнутого прогресса рационального мышления, прогресса научной мысли; и, следовательно, необходим лишь толчок, чтобы отправить в прошлое все то, что с научной точки зрения полностью миновало.

Если бы мы говорили с вами о целостной жизни человека суток, то я не был бы столь догматически строг. Почему? Потому, что ночью «ночной человек» всегда находится в контакте с началом. Ночное существование всегда представляет собой как бы жизнь в материнском лоне, в космосе, откуда он должен выйти в момент пробуждения. Именно там находится начало: мы начинаем когда-то наши дни и начинаем их в этой магне начал, в которых психоанализ и пытается разобраться.

Но если мы сейчас находимся перед лицом рациональной культуры, то у нас есть и старые системы, которые подлежат ликвидации. Без этого у нас не будет работы: науке придет конец.

Конечно, мы можем проснуться всемогущими и без всяких проблем, без всякой заботы и желания что-либо понять. Но рационалист, ничем не интересующийся, подобен человеку, перестающему дышать; он задыхается, он впадает в догматизм; это человек ночи, продолжающий свое комфортабельное существование и не занимающийся больше существенно критической деятельностью; именно критической, которая терпеливо выискивает как раз недостатки основной организации и должна сознавать, что такое диалектическая активность, должна постоянно делать попытки.

Перед рационалистом различные моменты подлежащие реорганизации. Однако внезапно, вдруг стать рационалистом невозможно; нужно работать. Философия рационалиста — это философия, которая работает, философия в работе. Следовательно, не стоит думать, что для этой работы по реорганизации у вас достаточно смелости или силы, чтобы начать все сначала.

Реорганизация — это, быть может, подчистка, некая разновидности более тонкого освоения, но одновременно это и пробы; рационализм непременно открыт. Я вспоминаю в этой связи о том, что мне приходилось уже говорить в моих книгах, которые я писал по мере того, как старился. И надеюсь, что вы чувствуете, что коль скоро вы берете на себя эту существенную задачу начинать заново, то обязаны искать и соответствующие средства: диалектические подходы, особые случаи. Вы сдвигаете краеугольный камень — если это ничего не меняет, значит, основание быть плохим, — и тогда вы обращаетесь к великим достижениям современных рационалистических революций.

У всех у нас в памяти пример Эйнштейна, который пошел на это, на подобный сдвиг фундаментального понятия, заявив нам: «Одновременность? А что это такое? Вы принимаете это за естественное понятие? Какая ошибка! Его нужно определить!» Как? Нужно определять одновременность? Да! И мы знаем, к каким последствиям это привело, когда одновременность убрали из оснований понятий времени и пространства. И это сделал рационалист. Перед нами — гений-рационалист. Создана громадная область новых построений.

Следовательно, вы видите, что такое работа гения. Вы мне скажете, что для того, чтобы стать рационалистом, не нужно быть гением; что можно быть более скромным; просто образованным; или более чувствительным к значениям истины; и не в смысле прагматизма, не в смысле какого-то Уильяма Джемса. Можно действительно заставить все это осознать и почувствовать, следуя за развитием науки и показывая, что она грозит, быть может, опасностями (мы можем это подробно обсудить в ходе нашей дискуссии), и даже впадать при этом в банальности. Но есть и очевидная вещь — это то, что в развитие науки дает нам урок не

просто открытого рационализма, но развивающегося, прогрессирующего рационализма.

Поэтому я выношу на обсуждение еще одно понятие или даже два: понятие открытого рационализма и понятие диалектического рационализма. Диалектический рационализм не может быть автоматической процедурой и не может быть логическим руководством: нужно, чтобы он был взращенным, т.е. не был бы выработан в тиши кабинета, в ходе медитаций над более или менее исключительными возможностями ума отдельной личности. Необходимо, чтобы рационализм обращался к науке такой, какова она есть, чтобы он обучался в ходе развития человеческой науки, и, следовательно, нужно, чтобы он приобрел соответствующую подготовку для восприятия проблематики своего времени. Поскольку лишь перед лицом этой проблематики у него есть возможность (быть может, в скромных лабораторных условиях) повысить чувствительность средств открывания; открыть все маленькие дверцы, все форточки проблемы. А этого не так легко достичь, если ты не являешься Эйнштейном или Луи де Бройлем! Существенно новую перспективу не так-то просто открыть! Как говорит мой друг Булиган, для этого нужно всегда обращаться к глобальному синтезу; необходимо знать синтез культуры, которая есть культура твоего времени, в надежде найти некую проблематику, пусть узкую, маленькую, но проблему. Ибо нет великих проблем. Великие проблемы появляются незаметно, и лишь с течением времени мы обнаруживаем чудесные следствия! Эти следствия неожиданные, быть может, даже для гения, который предлагает свою скромную диалектику проблемы.

То есть вы видите, таким образом, что мы обладаем сегодня чертой, которая не была обычно чертой характера, привлекавшей внимание философа: необходимо, чтобы рационалист был сыном своего времени. Я говорю — своего, имея в виду, конечно, время науки, то время, в которое мы с вами живем сегодня.

Но для того чтобы принадлежать науке своего времени, нужно не забывать, естественно, о социальных условиях, в которых она существует. Не так-то легко заниматься чистой наукой, как об этом говорится в некоторых докладах! Чистая наука — это наука, которая тоже социализирована. Она имеет прямое отношение к психологии научного сообщества (мне кажется, я ввел это понятие); научного сообщества, входящего в наше современное общество.

Я знаком лишь с обществом, в котором я мыслю. И это общество современное парижское общество, или скажем так: сообщество парижской науки, имеет, естественно, связи с мировой наукой. Но все мы прекрасно знаем — из фактов нашей культуры, нашего образования, наших так называемых министерских программ, в соответствии с которыми мы трудимся и которые как раз и определяют наш, увы, слишком традиционный способ получения

образования (я имею в виду не только ситуацию получения степени бакалавра, об этом нечего и говорить! Но я имею в виду также и лицензиат³), все мы видим в науке некую ситуацию ее замкнутости в высокой степени организованное общество, к которому можно испытывать большое уважение, потому что оно дает для этого все основания, общество, которому можно доверять. И если мы являемся рационалистами, то, я думаю, не следует быть слишком замкнутыми в себе рационалистами, которые пытались бы работать и формировать несколько наивно основы науки, находясь далеко от школы.

Будучи философом, постоянно сталкиваясь с учеными-неудачниками, знакомишься с трудами авторов, не осмеливающихся обращаться к людям с *Faculte de Sciences* (Отделение естественных наук), — они идут на *Faculte de Lettres* (Отделение гуманитарных исследований). Да! Но ведь это — аберрация рационализма! Это ведь рационалисты, это люди, которые имеют способности, демонстрируют очевидные способности трудиться, но они не входят в школу! Да, я не боюсь это назвать в качестве фундаментальной характеристики: рационализм есть характеристика, относящаяся к школе, он хочет организоваться в школу, он всегда относится к школе! Когда основатели научного направления больше не работают в школах — они не работают вообще, они вообще оказываются вне активной деятельности научного сообщества, они — из знаменитостей — больше не работники.

Итак, перед нами другая черта, которой я также придаю большое значение, отнюдь не второстепенная черта, имеющая отношение к самой сути, к основам современного рационализма.

И наконец, если работа рационалиста должна быть столь актуальна, ей должна быть присуща специализация. И здесь я ставлю на обсуждение вопрос о том, что я называю региональным рационализмом.

Разумеется, если вас привлекают проблемы общего рационализма, то вы всегда найдете соответствующие аргументы против «ночного экзистенциализма», чтобы лишить ночь ее силы. Но вы будете, видимо, удивлены (я буду говорить о себе лично), что философ-рационалист, занимаясь немного проблемами воображения, проблемами психоанализа огня, готов одновременно предаваться воздушным грезам и верить в водяные сны⁴. Я тоже ночная птица, не правда ли?! Между тем я хочу сказать, что нельзя слишком доверяться пафосу общего рационализма, это может привести нас к одному — к утрате всякого интереса к высшим, подлинно человеческим ценностям: к ценностям морального порядка и, в частности, к эстетическим ценностям.

Но вернемся к той области, которая нас интересует, и спросим себя, можно ли говорить в таком случае о научном духе, что он имеет поистине универсальный характер.

Мне представляется, что это было бы слабостью научного духа. Следует жить своим временем; следует жить проблемами современной науки, а это значит признать специализацию, ибо это необходимость. И притом счастливая необходимость! Поскольку именно специализация дает нам рационалистический тонус! Именно она одухотворяет нас и приносит с собой уверенность нашей неразрывной связи с прошлым!

Естественно, если мы остаемся при этом в сфере чисто философского рационализма, то он не работоспособен; это рационализм, который вы не подвергаете опасности, который вы не делаете диалектичным; это рационализм, который вы не подвергаете делению. И тогда мы становимся похожими на машину, повторяющую свои действия; у вас может возникнуть представление, что вы постоянно освещаете путь одним и тем же светильником, что вы определяете с помощью изначального света то, что, напротив, может быть освещено лишь посредством возобновляемых ежедневно внутренних усилий.

Следовательно, нам нужно прийти не только к специализации, но к такой специализации, которая продемонстрировала бы всю свою важность, всю свою широту. Специализация — это не узость взгляда. Специализация требует значительной общей культуры! Если вы претендуете на развитие науки и решили получить степень лицензиата, вам надо многое знать. В годы моей юности, когда создавалась общая физика, еще была возможность, по желанию, выбора между узкой и широкой специализацией. Теперь выбора нет: нужно охватить все! Но после того как получена ученая степень по физике, нужно отправляться в лабораторию, ибо тот, кто не работал в лаборатории, не знает, что такое лаборатория! Лаборатория — это совсем не то, где калибруются термометры или измеряется удельный вес! Следовательно, нужно стать специалистом. И когда это произошло, вы чувствуете, что ваши глаза открылись. Это кажется вам парадоксом?! Но среди нас есть физики, которые поддержат меня и подтвердят, что дух действительно видит гораздо шире, когда он обретает чрезвычайную точность.

Так что же представляет собой эта самая специализация? Она представляет собой весьма интересную область социальной связи. Я не буду далеко ходить за аргументами, поскольку аргумент лежит у меня в кармане уже несколько часов. Это страничка из журнала «Revue Generale des Sciences», который мне принесли сегодня утром. Что же я прочитал в нем? Я прочитал заметку о коллоквиуме, посвященном изучению механизма горения угля. Этот коллоквиум состоялся, если не ошибаюсь, в Нанси. Так вот, я приведу вам сейчас убедительный пример, поскольку без этого примера, мне думается, я буду производить впечатление человека, занятого досужими литературными упражнениями.

Как, собственно, изучается горение угля? Ну, я прекрасно знаю, как это делается в министерстве: собирают крупных промышленников; рассматривают цены на уголь, подсчитывают стоимость его добычи, следуя в этом, разумеется, великой диалектике производства и производительности. В Нанси же все было по-другому.

Представим себе, что нам нужно получить нить из максимально чистого угля. Затем будем изучать горение этой нити в атмосфере чистого кислорода, но под каким давлением? Тысячная доли миллиметра ртутного столба. Если вы поразмыслите над тем, когда химик или физик говорят о давлении в тысячную долю миллиметра ртутного столба, то вы поймете, сколько пришлось им затратить труда. Вряд ли закон Мариотта — Гей-Люссака поможет вам понять всю тонкость, точность этого процесса, всю, так сказать, массу техники, потребовавшейся для того, чтобы получить такое давление!

Итак, вы видите, что нужно, чтобы изучать механизм горения угля; ученые получили уголь и кислород особой чистоты, добились в высшей степени точного контроля давления, потому что необходимо давление в тысячные доли миллиметра ртутного столба. Но остается еще вопрос о температуре!

Конечно, если бы мы занимались психоанализом огня, то было бы нужно изучить горение дров во времена Ноя! Ах, опять эти ночные грезы! А перед нами всего лишь маленькая стеклянная колба. И что же, собственно, перед этой колбой? Перед ней — сообщество ученых — представителей трех наук: химии, физики и кристаллографии.

С другой стороны, если мы будем рассматривать вещи, как они изучались вначале, и обратимся, например, к химии, какой она была 80 лет назад, используя установку Бертло, то мы никогда не сможем выйти за рамки эмпирических результатов, говорящих нам, к примеру, что уголь, добываемый в районе Анзен, лучше, чем уголь, добываемый в Камбре.

Следовательно, когда мы подходим к вещам в крупном плане, упрощенно, не занимаясь теорией, то получаем разбросанные результаты. Не существует двух результатов измерений, которые совпадали бы между собой. Однако измерения могут совпасть, если вооружиться средствами трех вышеназванных развитых наук, способных сотрудничать и пронизанных духом рационализма.

Где же в таком случае истина? Истина заключена в работе экспериментатора, движимого рациональной активностью. Именно рациональной, в силу чего мы и обнаруживаем, что специализация, или это колбочка (я только что дал вам возможность присутствовать при явлении точного феномена так, как на это способны философы, разумеется, — даю вам слово!), с помощью которой мы только что приблизились к пониманию точных явлений, — вот это и есть прикладной рационализм — рационализм в работе, рационализм,

связанный социально, который обладает чрезвычайной человеческой ценностью.

Казалось бы, вот люди, которые вовсе не созданы для того, чтобы понимать друг друга: физик и химик. Я хорошо представляю себе, как им трудно порой достичь взаимопонимания; это так же, как у историков: между теми, кто занимается Французской революцией, и теми, кто занимается историей средних веков, всегда ведь царит определенное непонимание. Между тем химика, кристаллографа и физика специализация как бы связывает друг с другом и обязывает корректно обсуждать свои проблемы, забыв об уроках юности.

Этот простой пример хорошо иллюстрирует, на мой взгляд, связывающий характер специализации, зашедшей достаточно далеко.

Так не будем же повторять известный лейтмотив о том, что наука, специализируясь, якобы суживает духовный горизонт! Напротив, она расширяет его. В связи с этим я хотел бы подчеркнуть новую черту: следует показать, что эти специализированные, согласно своим областям, рациональности как бы сплавляются друг с другом с помощью межконцептуальных определений; кроме того, нужно показать, что осваивая региональный рационализм, необходимо отказаться от всеобщей формы рационализма, оставить в стороне общие темы, приверженцами которых стать столь просто; нужно вступить в спор, нужно концептуально оформить отношения, которые дают в итоге этот региональный рационализм.

Последняя черта, к которой я хотел бы привлечь ваше критическое внимание: что бы могло еще показать фундаментальное значение, значение оснований рационализма, таким образом расширенного и вместе с тем уточненного? Необходимо, чтобы мы воздали должное современному мышлению, мышлению которое существует не более 150 лет, т.е. с тех пор, как появилась аксиоматика.

Если рационализм обладает подвижными основаниями, т.е. основаниями, которые постоянно находятся в процессе реорганизации, перестройки, то нужно, чтобы мы поняли, что эти следующие одно за другим преобразования следуют из аксиоматических вариаций. Именно поэтому эти преобразования и допустимы, именно поэтому они и серьезны; именно поэтому реорганизация не есть нечто воздушное, не является личным только изобретением: нельзя даже помыслить о том, чтобы создать аксиоматику одному.

Хотя, если выслушаете философов-формалистов, то они вам скажут, что из аксиоматики можно делать что угодно — я приведу, если хотите, множество примеров такого рода: вы берете что-либо из ряда аксиом, вы утверждаете, что они образуют ансамбль (совокупность), — существенно только, чтобы они не были противоречивыми, а также не слишком многочисленными; короче, есть

несколько правил, и, если их придерживаться, считают формалисты, то все получится как надо, само по себе!

На самом деле, однако, не все так просто. Необходимо вникнуть в аксиоматику как разновидность культуры. Аксиоматика представляет возможность, которой в точности обладает дух, способный омолодиться, переутвердиться, преобразоваться.

Одним словом, мы не имеем права на создание собственных, одиночных конструкций, любая одиночная конструкция далека от науки. Поэтому мы не обладаем абсолютной свободой в создании аксиоматических систем и теорий. Рациональная свобода — это свобода, которую очень трудно уточнить. Она существует: об этом свидетельствует множественность геометрий. Но что касается этих геометрий, то нужно обладать большим талантом — не для того, чтобы ими пользоваться, но для того, чтобы способствовать их развитию.

Следовательно, вы видите, что аксиоматический рационализм предполагает одновременно и свободу, и необходимость связи, когда речь идет о начале. Мы не начинаем наше утреннее пробуждение с бесплодных мечтаний!

Таким образом, если мы хотим понять жизнь духа во всей его полноте, то нам необходимо охарактеризовать рационалистического человека как человека нескольких дневных часов, как человека, который актуализирует свою культуру, но который знает эту культуру и, следовательно, знает ту социальную реальность, в которой живет.

И именно в таких условиях, как вы могли заметить, рационалистический человек становится, если хотите, человеком, обладающим особой способностью: даром мышления, способностью работать в сфере мысли! Он отнюдь не является рыбаком, надеющимся лишь на случай! Это не счастливчик, случайно нашедший сокровище мысли! Нужна долгая подготовка. И эта подготовка есть культурная подготовка. Поэтому для того, чтобы стать рационалистом, нужно идти и искать рационализм там, где он есть, — т.е. в сфере научного мышления; и не стоит верить, что научный дух — это характеристика, которую приобретают с рождения («в колыбели»), когда все чисто, ясно, когда чувствуют истину и когда не слишком бестолковы. Можно быть весьма разумным — и не быть рационалистом!

Вот, мои дорогие слушатели, ряд тем, которые я ставлю на обсуждение. Я пытался придать им некий утвердительный смысл, что возможно, и не отвечает вашим настроениям, не совпадает с вашими взглядами; но именно поэтому мне и хотелось их изложить, полагая, что вы выдвинете против меня со всей честностью, резкостью и силой ваши возражения на те тезисы, которые я имел честь предложить вашему вниманию.

Э. Брейе. Прежде чем начать дискуссию, я хотел бы заметить, что, когда я⁵ получил в свое время вашу книгу «Прикладной рационализм», у меня тут же появилось желание поздравить вас с тем, что вы показали, что такое сложный рационализм. Я говорю это сейчас и отнюдь не пытаюсь иронизировать, более того, я считаю, что это — прекрасный комплимент! Рационализм отнюдь не является легкой, плоской и общедоступной вещью, которую можно резюмировать в нескольких фразах. Я бы даже сказал так, что торжествующий рационализм превращен вами в сражающийся, активный рационализм.

В начале вашей книги есть фраза, которая, на мой взгляд, могла бы послужить своего рода введением в нашу дискуссию: «Философы обмениваются аргументами, физики обмениваются фактами». Так кто же мы: философы или физики? Разумеется, мы философы, я так полагаю; поэтому мы обмениваемся аргументами, но я думаю, что вы привели в своем докладе целый ряд фактов (а это уже не просто аргументы!), которые несомненно заслуживают внимания. Поэтому, мне думается, наша дискуссия будет проходить в двух направлениях: в направлении обмена аргументами и в направлении анализа фактов. Предоставляю слово г-ну Бенезе.

Ж. Бенезе. Я не могу не присоединиться к уже сказанному г-ном председателем и поэтому хочу со всей искренностью заявить, что мы в восхищении от ваших слов, от той страстности, которая была вложена в них.

Я отнюдь не собираюсь говорить о фактах, остановлюсь на аргументах. И буду краток.

Первый пункт, по которому мне хотелось бы высказаться, — это, скорее, проблема данных! Речь идет о времени, об одновременности, о которых вы говорили. Вы напомнили нам, что, согласно Эйнштейну, одновременность невозможно определить точно, что приблизительность в расчетах здесь неизбежна и что именно это — тот важный пункт, который разделяет новую механику и старую.

Другими словами, я подчеркиваю: это не возражение, я повторяю еще раз: понятие точности применительно к одновременности не является делом опыта. Я полагаю, вы согласны с этим?

Г. Башляр. Отнюдь! Есть и другие признаки новаторской позиции Эйнштейна. Эйнштейн отрицает а priori ясность понятия одновременности. В одной из статей, которая появилась в Америке о жизни Эйнштейна, я писал, что это был шок, буквально шок для философов. Вы говорите, что одновременность невозможно постичь точно; дело не в этом! Эйнштейн требует, чтобы вы определили ее экспериментально.

Ж. Бенезе. То есть, иначе говоря, в опыте!

Г. Башляр. Да, в возможном опыте. Но из теории относительности не следует, чтобы вы приняли одновременность как абсолютное понятие: это опытное понятие.

Ж. Бенезе. Но опыт не может этого дать!

С. Люпаско. Он относителен, но он точен!

Г. Башляр. Это не непосредственное понятие! Необходимо, чтобы вы выработали это понятие! Это не исходное понятие.

Я мог бы сослаться и на другие примеры, но этот пример замечателен!

Вы говорите, что Эйнштейн считал, что это понятие можно уточнить в опыте. Необходимо, чтобы вы его определили. Именно поэтому и приходится создавать целую систему, предполагая, что, идя в прямом и в обратном направлении, луч света затрачивает равное время; Эйнштейн утверждал, что независимо от того, иду ли я от А к В или от В к А, поскольку движение относительно, я прохожу оба эти расстояния в равные промежутки времени.

Ж. Бенезе. Вот это-то равенство времен и дано нам в опыте! Эти интервалы не могут быть даны нам в качестве равных, их предполагают как равные: вы сами только что об этом сказали!

Г. Башляр. Они постулируются как равные!

Ж. Бенезе. Вот именно! Но я хотел бы знать: откуда берется этот постулат?

Г. Башляр. Но постулат выдвигают! Вам не нужно устанавливать, каким образом вы имеете постулат! Это структура, аксиоматика, это — от рационализма! Рационализм не должен заниматься тем, что существует до постулатов!

Сидящий здесь Бауэр в одной из своих лекций в центре Берра ответил следующим образом на вопрос о том, что же такое в основе своей энергия. Он ответил: «Нет ничего в основе!» И был прав.

Вопрос об «основе» ничего не значит, он не имеет никакого позитивного смысла!

Э. Кассирер

ТЕХНИКА СОВРЕМЕННЫХ ПОЛИТИЧЕСКИХ МИФОВ

Если мы попытаемся рассмотреть по элементам, что представляют собой современные политические мифы, окажется, что они не содержат ничего в полной мере нового. Все детали их давно известны. Теория «поклонения Герою» Карляйля¹ и тезис Гобино² о фундаментальном моральном и интеллектуальном различии рас дискутировались снова и снова. Но эти дискуссии оставались чисто академическими, и для того, чтобы превратить старые идеи в мощное

Перевод по кн.: *Kassirer E. The myth of state.* L., 1946. ©И.В. Егорова, перевод на русский язык, 1992.

политическое оружие, необходимо было что-то еще. Их нужно было приспособить к современной аудитории, создать новый инструмент не только для мысли, но и для действия, разработать технику манипулирования идеями. Говоря научным языком, эта техника должна действовать каталитически — ускорить все реакции и способствовать их доведению до конца. Хотя почва для мифа XX в. была подготовлена давным-давно, она не могла принести плодов без умелого использования новых инструментов.

В период после первой мировой войны возникли условия, способствующие развитию этой техники и ее полной и окончательной победе. Все нации, участвовавшие в войне, столкнулись тогда с одинаковыми основными трудностями. Стало ясно, что война не привела к решению проблем ни в какой сфере даже в странах-победительницах. Со всех сторон появлялись новые трудности. Международные, социальные и личные конфликты становились острее и острее. И так всюду. Однако в Англии, Франции и Северной Америке всегда оставалась какая-то возможность их разрешения с помощью обычных мер. В Германии же — нет. Лидеры Веймарской республики день ото дня все больше запутывались в бесчисленных проблемах, и все попытки решить их дипломатическими или конституционными методами оказались тщетными.

Во времена инфляции и безработицы вся германская социальная и экономическая система оказалась на пороге краха. Все «нормальные» ресурсы были исчерпаны. Эта ситуация была самой подходящей почвой для прорастания и бурного расцвета политических мифов.

Даже в примитивных общинах, где мифы управляют всеми социальными чувствами и всей социальной жизнью человека, они не всегда функционируют одинаково и имеют одинаковую силу. Они набирают полную мощь, когда человек оказывается перед лицом необычной и опасной ситуации. Малиновский, проживший много лет среди туземцев Тробрианских островов и давший нам подробнейший анализ мифических концепций и магических ритуалов тамошних племен, неоднократно указывал на этот факт.

В примитивных общинах использование магии ограничено какими-то определенными обстоятельствами. Когда ситуация достаточно проста и люди могут обходиться сравнительно несложными техническими мерами, они не обращаются к магии. Она является на сцену, только когда человек сталкивается с задачей, непосильной для его «естественных ресурсов».

Существует определенная сфера деятельности, которая никогда не затрагивается магией или мифологией, — это «светская» сфера. Здесь человек полагается больше на свою ловкость, чем на силу заклинаний. «Когда туземец изготавливает какое-либо орудие, — говорит Малиновский, — ему не требуется ничего магического. Выбирая материал, придавая изделию форму, вырезывая, полируя,

он пользуется строго эмпирическими, научными даже, методами. Он полагается на свое умение, здравый смысл, выносливость. Не будет преувеличением сказать, что там, где его знаний достаточно, туземец полагается исключительно на них.

Существует целый свод правил, передаваемых из поколения в поколение, которые предписывают, как людям жить в их хижинах, получать огонь трением, добывать пищу и готовить ее, совокупляться, ссориться... О том, что эти «светские» обычаи пластичны, избирательны и допускают вмешательство интеллекта, можно судить хотя бы по тому, что туземцы всегда готовы применить новый подходящий материал».

Итак, во всех делах, которые не требуют особых, исключительных усилий, выдержки и смелости, мы не находим применения какой-либо магии или мифологии. Обширная и развитая магическая система и связанная с ней мифология приходят в действие, когда налицо опасность и неизвестность.

Эта характеристика магии и мифов в примитивном обществе так же хорошо подходит и для весьма развитых форм политической жизни людей. В отчаянных ситуациях человек всегда склонен обращаться к отчаянным мерам, и наши сегодняшние политические мифы как раз и есть такие меры. В случае, когда здравый смысл подводит нас, в запасе всегда остается сила сверхъестественного, мистического.

Примитивные общины не управляются конституциями, кодексами, общественными институтами, политическими хартиями. Однако даже в самых простых формах социальной жизни ясно видна очень строгая организация. Никакой путаницы и анархии там нет. Вероятно, из известных нам общин, находящихся на низкой ступени развития, самые примитивные — это тотемические племена американских индейцев и австралийских аборигенов, которые были тщательно изучены и описаны в работах Спенсера и Гиллена. В этих культурах мы не находим такой сложной и обширной мифологии, как у греков, индусов или египтян, здесь нет персонифицированных богов и отсутствуют божества, отождествляемые с силами природы. Но они скреплены другой и, вероятно, более могущественной силой: строго установленным ритуалом, основанным на мифической концепции «животных-предков». Каждый член группы принадлежит к особому тотемическому клану и связан, таким образом, цепью установленных традиций. Он должен воздерживаться от определенного рода пищи; он должен подчиняться очень строгим установлениям экзогамии и эндогамии; он должен в определенное время и по раз и навсегда установленным правилам играть свою роль в ритуалах, которые представляют собой постановки из предполагаемой жизни их предков — тотемов. Все это управляется не силой, но фундаментальными

мифическими концепциями. Связующая мощь этих концепций огромна, и они никогда не подвергаются сомнению.

В дальнейшем возникают другие политические и социальные силы, мифическая организация общества переплетается с рациональной.

В мирное, спокойное время, в периоды стабильности и безопасности рациональная организация легко поддерживается и функционирует. Она кажется гарантированной от любых атак. Но в политике абсолютного, статистического равновесия никогда не бывает — только динамическое. Всегда чувствуешь себя на вулкане, всегда ждешь подземных толчков и извержений. Во все критические моменты человеческой социальной жизни рациональные силы, сопротивляющиеся выходу на поверхность старых мифических концепций, не могут быть уверены в себе.

В это время возвращаются мифы — они никогда и не были по-настоящему подавлены, подчинены и лишь ждали своего часа, чтобы появиться из тени на свет.

Французский ученый Э.Дуте (E. Douite) написал очень интересную книгу «Магия и религия Северной Африки» («Magie et religion dans l'Afrique du Nord»). В ней он попытался дать краткое и всеобъемлющее определение понятия «миф». По Дуте, боги и демоны, которых мы находим в примитивных культурах, — не что иное, как персонификация коллективных устремлений.

Миф — это персонифицированное желание группы. Это определение было дано 35 лет назад. Разумеется, автор не мог тогда предвидеть наши теперешние политические проблемы. Он выступал как антрополог, занимающийся религиозными ритуалами диких племен Северной Африки. Однако его формула вполне уместна как наиболее лаконичное и точное выражение современных представлений о лидерстве и диктаторстве. Потребность в вожде появляется только тогда, когда коллективное желание достигает максимальной силы и когда, с другой стороны, все надежды удовлетворения его обычными путями оказываются тщетными. В таком случае желание не только остро ощущается, но и персонифицируется, встает перед человеческим воображением в конкретной, пластичной и индивидуальной форме. Сила коллективного желания овеществляется в вожде. Все социальные установления: закон, справедливость, конституция — объявляются не имеющими никакой цены. Остается лишь мистическая сила и власть вождя, и воля его становится высшим законом.

Разумеется, коллективное желание не может удовлетворяться одинаково и в случае больших цивилизованных наций, и в случае племени, находящегося на первобытных ступенях развития. Цивилизованный человек — объект самых необузданных эмоций, и когда они достигают апогея, он способен поддаться совершенно диким

импульсам, однако даже в этом случае он не может полностью отказаться от требований рациональности. Чтобы верить, он должен ощущать какие-то резонные основания для веры, он должен иметь теорию для оправдания своего кредо. И теории эти оказываются отнюдь не примитивными, а, наоборот, весьма сложными.

И все это происходит в нашем современном мире! Если исследовать нынешние политические мифы и их использование, мы обнаружим не только извращение всех наших этических ценностей, но даже искажения человеческой речи. Магическое слово вытесняет здесь семантическое.

Взяв в руки книгу, опубликованную в Германии в последние 10 лет,— не политическую, а какую-либо теоретическую работу в области философии, истории или экономики,— мы с изумлением обнаруживаем, что перед нами вовсе не тот немецкий язык, который мы знаем. Отштампованы новые слова, старые используются совершенно в другом смысле, несут новые значения. Изменением их значения мы обязаны тому, что слова, ранее употреблявшиеся в логическом, описательном или семантическом смысле, нынче используются как магические и должны производить соответствующий эффект и возбуждать определенные эмоции. Наши обычные слова наполнены смыслом, но эти, вновь слепленные,— чувством, безумными эмоциями.

Недавно была издана небольшая книжка «Толковый словарь современного немецкого-нацистского языка», где перечислены все эти новые термины, созданные фашистским режимом. И это впечатляющий список. На пальцах можно перечест в нем слова, которые избежали полного разрушения. Авторы пытались перевести новые термины на английский, но, по-моему, потерпели неудачу: они смогли лишь дать приблизительные английские варианты приводимых немецких слов и фраз, но никак не перевод.

К сожалению или, скорее, к счастью, невозможно представить адекватно значения их на английском. Они характеризуются не своим содержанием, но эмоциональной атмосферой, которая их окружает и пропитывает. Ее нужно чувствовать. Она не может быть переведена и не может быть перенесена из одного культурного климата в другой.

Для иллюстрации возьмем один пример. Из словаря я узнал, что в современном немецком языке есть два слова, значения которых совершенно различны: Siegfriede и Siegerfriede.

Даже немецкому уху трудно уловить здесь различие. Слова звучат совершенно одинаково и, казалось бы, означают одно и то же. Sieg значит «победа», Friede значит «мир». Как две комбинации из этих слов могут иметь совершенно различный смысл?

И все-таки оказывается, что в современном употреблении между ними действительно пропасть, так как Siegfriede означает «мир, к

которому приводит победа Германии», а *Siegerfriede* — наоборот, «мир после победы союзников». И подобных примеров тьма.

Люди, которые чеканили эти термины, — мастера искусства политической пропаганды. Они достигают цели — возбуждения политических эмоций — простейшими методами. Слова или просто изменения слога в слове часто вполне достаточно. В двух приведенных здесь примерах чувствуется целая гамма человеческих эмоций — ненависть, бешенство, злоба, упрямство, презрение, пресвосходство и отчаяние.

Но ловкое применение магического слова — это еще не все. Чтобы оно имело максимальный эффект, новое слово нужно подкрепить новыми ритуалами. И над этим фашистские лидеры работали продуманно, методично и успешно. Каждое политическое действие имеет свой ритуал. И поскольку в тоталитарном государстве не существует никакой личной, приватной сферы, свободной от вторжения политики, всю человеческую жизнь вдруг захлестывает волна новых ритуалов. Они так же регулярны, упорядочены и неизбежны, как ритуалы, которые мы наблюдаем в примитивных общинах. Каждый класс, каждый пол, каждый возраст имеет свои ритуальные правила. Никто не может пройти без этого по улице, поздороваться с приятелем или соседом. И точно так же, как и в примитивных общинах, пренебрежение каким-либо из предписанных ритуалов значит страдание и смерть. Даже малым детям это не сходит с рук как нечаянный грех, а засчитывается преступлением против богоподобного вождя и тоталитарного государства.

Эффект новых ритуалов очевиден. Никто не может усыпить нашу активность, способность к самостоятельным суждениям и критической оценке, лишить нас ощущения собственной индивидуальности и персональной ответственности легче, чем постоянное, монотонное исполнение одних и тех же ритуальных действий. Неоспоримый научный факт: примитивные общества не знают такой вещи, как индивидуальная ответственность, существует только коллективная. Не индивидуум, а группа является здесь настоящим «моральным субъектом». Клан, семья, племя ответственны за действия всех своих членов. Если совершено преступление, не ищут персонального ответчика. Подобно какой-то социальной заразе преступление распространяется на всю группу, никто не избегает инфекции.

Наказание (месть) тоже всегда направлено на группу как нечто целое. В обществах, где кровная месть является одной из высших моральных обязанностей, мстителям вовсе не обязательно искать самого убийцу — достаточно убить кого-нибудь из его племени или семьи. В Новой Гвинее или Африканском Сомали, например, в подобных случаях убивают старшего брата преступника.

За последние 200 лет представления о жизни дикаря и ее отличиях от жизни современного человека совершенно изменились.

Руссо в XVIII в. представлял ее себе настоящим раем простоты, невинности и счастья. Дикарь — один среди прохлады родного леса, считающийся лишь с собственными инстинктами и удовлетворяющий свои немудреные желания! Он обладает величайшим богатством — богатством абсолютной независимости.

К сожалению, успехи, сделанные в XIX в. антропологией, полностью разрушили эту философскую идиллию. Картина оказалась прямо противоположной той, которую нарисовал нам Руссо. Сидни Хартланд пишет в своей книге «Первобытный закон»: «Дикарь вовсе не такое свободное от каких-либо уз существо, каким представлял его себе Руссо. Наоборот, он со всех сторон стиснут обычаями своего племени, он закован в цепи неизменных традиций... Эти оковы принимаются им как нечто само собой разумеющееся, он никогда не ищет освобождения... Очень часто то же можно сказать и о цивилизованном человеке, но он слишком беспокоен, слишком любит перемены, слишком любопытен, чтобы долго сохранять установку покорности».

Эти слова написаны 20 лет назад, а за это время мы научились еще кое-чему, что весьма оскорбительно для гордого человечества. Оказалось, что современный человек, несмотря на все свое беспокойное нутро, а возможно, как раз из-за него, вовсе не преодолел своего сходства с дикарем. Когда он сталкивается с теми же силами, что и его предок, он очень легко приходит в состояние полной покорности, никаких вопросов не задает и принимает все как само собой разумеющееся.

Из печального опыта последних 20 лет этот факт, пожалуй, наиболее ужасен. Ситуацию можно сравнить с той, в которой оказался Одиссей на острове Цирцеи, но нынешняя, пожалуй, еще хуже. Там друзья и спутники Одиссея были превращены в различных зверей. Но здесь люди, и люди интеллигентные, честные и прямые, внезапно сами отказались от важнейшей человеческой привилегии — свободы и независимости мышления. Выполняя предписанные ритуалы, они стали чувствовать, думать и говорить тем же предписанным образом. Их жесты остались живыми и энергичными, но это искусственная, поддельная жизнь. На самом-то деле ими движет внешняя сила, они действуют, как марионетки в кукольном представлении. И даже не подозревают, что за веревочки дергают и управляют всей их личной и общественной жизнью политические лидеры.

Это очень существенно для понимания всей стоящей перед нами проблемы. Методы принуждения и подавления всегда использовались в политике, но в большинстве случаев цели их применения были какие-то материальные. Даже самые страшные деспотические системы удовлетворялись тем, что заставляли людей следовать каким-то определенным законам. Им были безразличны при этом чувства,

мысли, суждения подданных. Правда, в религиозной борьбе огромные усилия затрачивались и на управление сознанием людей, но они были обречены на неудачу. Они лишь увеличивали потребность в религиозной свободе.

Современные политические мифы действуют совершенно иначе. Они не требуют с самого начала запрещения каких-либо действий или подчинения каким-либо правилам, они стараются изменить людей, чтобы в дальнейшем можно было управлять их поведением. Политические мифы можно сравнить с удавом, который парализует животное, прежде чем проглотить его. Люди сдаются без серьезного сопротивления, они подавлены и подчинены раньше, чем успевают осознать, что происходит.

Обычные методы политического подавления таких результатов достичь не способны. Даже в условиях жесточайшего угнетения человек продолжает жить своей собственной жизнью, у него остается сфера личной свободы, сопротивляющаяся давлению извне.

Античные этические идеи сохраняли и усиливали свое влияние среди хаоса и политического загнивания древнего мира. Сенека жил при дворе Нерона, но это не мешало ему оставить после себя труды, содержащие самые возвышенные идеи философии стоиков, идеи автономии воли и независимости мыслителя. Наши современные политические мифы разрушают все эти идеи и идеалы раньше, чем они начинают действовать, они не боятся какой-либо оппозиции с этой стороны. В нашем анализе книги Гобино показано, как уничтожается оппозиция: миф расы действует, как коррозия, разъедая и уничтожая все прочие ценности.

Чтобы понять этот процесс, необходимо начать с анализа термина «свобода». Это одно из наиболее туманных и двусмысленных понятий не только философии, но и политики.

Как только мы начинаем размышлять о свободе воли, перед нами возникает непроходимый лабиринт метафизических вопросов и парадоксов. Мы знаем, что политическая свобода — это один из наиболее употребляемых и профанируемых лозунгов. Все политические партии утверждают, что они-то как раз и есть самые верные представители и защитники «свободы». Но они всегда определяют этот термин так, как им угодно, и используют его в своих интересах. Свобода как этическая категория — значительно более простая вещь. Она свободна от той многомысленности, которая присуща политическому и философскому термину.

Человек свободен не потому, что он обладает каким-либо *liberum arbitrium indifferential*. Не ответственность мотива, но характер мотивации отличает свободное действие. В этическом смысле человек свободен, если эта мотивация основана на его собственном суждении о том, что является его моральным долгом. По Канту, свобода эквивалентна автономии. Это не то же самое, что «индетерминизм»,

это скорее соответствует особому виду определенности. Это значит, что законы, которым мы подчиняемся в своих действиях, не приходят извне, но субъект сам устанавливает их для себя.

Излагая свою теорию, Кант предупреждал возможность фундаментального непонимания: этическая свобода, говорил он, это не факт, а постулат, это не дар, которым обладает человеческая натура, а скорее труднейшая из задач, которые может поставить перед собой человек. Выполнение требований этической свободы становится особенно трудным во времена острых социальных кризисов, когда кажется неминуемым разрушение всех основ общественной жизни, когда индивидуум ощущает глубокое неверие в собственные силы.

Свобода не есть естественная принадлежность человека: чтобы ей владеть, нужно ее создать. Если просто следовать своим природным инстинктам, мы никогда не почувствуем необходимости свободы — мы скорее выберем рабство. Очевидно ведь, что гораздо легче положиться на других, чем самому думать, судить, решать за себя. Это и является причиной того, что и в личной, и в политической жизни к свободе относятся скорее как к бремени, чем как к привилегии. В трудных условиях человек стремится сбросить с себя это бремя. И здесь вступают в действие тоталитарное государство и политические мифы. Новые политические партии обещают, по крайней мере, избавление от дилеммы «свобода или несвобода». Они подавляют и уничтожают сам смысл свободы, но зато освобождают человека от всякой личной ответственности.

Это приводит нас к новому аспекту проблемы. В описании современных политических мифов мы упустили одну черту. Мы указывали, что в тоталитарном государстве политические лидеры принимают на себя те функции, которые в первобытном обществе были возложены на шаманов. Они были абсолютными властителями, они одни брались избавить общину от социального зла. Но это не все. В примитивной общине перед колдуном стоит еще и такая важная задача, как передача людям воли богов, предсказание будущего. Предсказатель занимает свое твердое место в примитивной общественной жизни, играет в ней совершенно необходимую роль. Даже на достаточно высокоразвитых уровнях политической культуры за ним сохраняются его старые права и привилегии. В Риме, например, никакое важное политическое решение не принималось, никакое трудное предприятие не затевалось, никакая битва не начиналась без совета авгуров и гаруспиков. В любых походах вместе с римскими армиями участвовали гаруспики. Они были неотъемлемой частью военной структуры.

Даже в этом пункте наша современная политическая жизнь вернулась к формам, которые казались совершенно забытыми. Разумеется, у нас нет наивного колдовства, к нам не снисходят коллективные озарения, мы не угадываем судьбу по полету птиц

или по внутренностям резанных животных. Мы разработали гораздо более тонкий и сложный метод предвидения, метод, претендующий на философскую глубину, на научность. Но если методы и изменились, то существо дела осталось тем же. Наши политики очень хорошо знают, что большие массы людей гораздо легче привести в действие с помощью силы воображения, чем применяя грубую физическую силу, и прекрасно пользуются этим знанием. Политики стали чем-то вроде предсказателей судьбы, пророчество превратилось в существенный элемент новой техники управления. Они обещают самые невероятные и даже совершенно невозможные вещи, снова и снова сулят людям «золотой век».

Удивительно, что новое искусство предсказания судьбы впервые дало о себе знать не в немецкой политике, а в немецкой философии. В 1918 г. вышла в свет книга Освальда Шпенглера «Закат Европы», и, пожалуй, ни одна философская работа не имела такого сенсационного успеха, как эта. Она была переведена почти на все языки. Ее читали самые разные люди: философы и ученые, историки и политики, студенты и школьники, торговцы и люди с улицы.

Какова же причина столь беспрецедентного успеха книги, какими волшебными чарами захватила она читателей? Это покажется парадоксом, но, по-моему, причина успеха книги Шпенглера не в ее содержании, а в ее названии. Оно оказалось той искрой, которая зажгла воображение читателей. Книга была опубликована в конце первой мировой войны, когда многие из нас поняли, что в хваленной западной цивилизации что-то подгнило. И книга выразила общее беспокойство точно и остро. Это была вовсе не научная работа. Шпенглер презирал и открыто не признавал какие-либо научные методы. «Природа,— говорил он,— требует научных методов, история — поэтических». И даже не это главное в шпенглеровской книге. Поэт живет в мире своего воображения, и такие великие религиозные поэты, как Данте или Мильтон, также жили в мире пророческих видений, но они не выдавали эти видения за реальность и не строили на их основе философию истории, как это сделал Шпенглер. Он хвастался, что изобрел новый метод, с помощью которого исторические и культурные события можно предсказывать с такой же точностью, с какой астроном предсказывает затмения Солнца и Луны. «В этой книге впервые предпринята попытка предсказания истории, прочтения еще не развернутых страниц будущего культуры, особенно той культуры нашего времени, которая единственная находится в фазе полного развития — американско-европейской западной культуры».

Эти слова дают нам ключ к пониманию книги Шпенглера и ее огромного влияния. Если теперь можно не только изучать историю человеческой цивилизации, но и предопределять ее будущие пути, то действительно сделан огромный шаг вперед. Очевидно, человек,

который так говорит,— это не просто ученый, или историк, или философ. Согласно Шпенглеру, подъем, спад и крах цивилизаций не зависят от так называемых законов природы. Они определяются высшими силами, силами рока. Судьба, а не причинно-следственная связь явлений, оказывается, движет историю. Рождение культуры, по Шпенглеру,— это всегда мистический акт, указ судьбы. Такие акты не подвластны нашим жалким абстрактным научным и философским концепциям.

«Культура рождается в тот момент, когда великий дух пробуждается в вечно детской духовной протоплазме человечества и отделяется от нее, оформленный от бесформия, ограниченный и смертный от безграничности и вечности... Она умирает после того, как этот дух осуществит все, что в нем заложено в форме народов, языков, догм, искусств, государств, наук, и вернется опять в духовную протоплазму».

Здесь мы наблюдаем возрождение одного из самых старых мифических мотивов. Почти во всей мировой мифологии проходит идея неизбежной, неумолимой судьбы. Фатализм органически присущ этому образу мысли. В поэмах Гомера даже боги вынуждены подчиняться Року: Судьба (Мойра) независима от Зевса. В 10-й книге своей «Республики» Платон дает знаменитое описание «Прялки Необходимости». Веретено вращается на коленях Необходимости, а Судьбы — дочери Необходимости — Лахесис, Клото и Атропа сидят на тронах и поют: первая — о прошлом, вторая — о настоящем и третья — о будущем. Однако Платон всегда четко отделял мифическую мысль от метафизической. У некоторых наших современных философов это различие совершенно сглажено. Их философия истории обнаруживает все черты мифа.

Когда я впервые прочел «Закат Европы», я как раз занимался изучением философии итальянского Возрождения. И больше всего меня поразило сходство книги Шпенглера с некоторыми астрологическими трактатами. Он, конечно, не пытался читать будущее по звездам, но его прогностика очень похожа на прогностику астрологов. Они не удовлетворялись исследованием индивидуальных судеб, они применяли свои методы к крупным историческим и культурным событиям. Один астролог был сожжен на костре Церковью за то, что составил гороскоп Христа и предсказал по нему скорое падение христианства. Работа Шпенглера, по существу, была *астрологией истории*, откровением пророка, развертывающего мрачные апокалиптические картины.

Но имеем ли мы право связывать то, что делал Шпенглер, с политическими пророчествами нашего времени? На первый взгляд параллель между ними кажется весьма сомнительной. Шпенглер предвещал ужасы — нынешние политики возбуждают в своих последователях самые радужные надежды. Шпенглер говорил о закате

западной культуры — эти обещают завоевание мира германской расой. Очевидно, что это не одно и то же. К тому же Шпенглер не был поклонником нацистов. Он был консервативен, восхищался старыми прусскими идеалами и воспевал их, и новые политические программы ему претили. Тем не менее «Закат Европы» — это одна из первых национал-социалистических работ.

Шпенглер энергично возражал, когда его философию называли пессимистической. Какой же вывод делал он из своего основного тезиса? Конечно, западная цивилизация обречена, но нет никакого смысла оплакивать этот очевидный и неизбежный факт. Для нашего поколения остается еще много других, может быть, даже более интересных вещей.

«Разумеется, у западного мира больше не будет великой музыки или великой живописи... Ему остаются только экстенсивные возможности. И я не вижу, почему для здорового и энергичного поколения, полного надежд, так уж страшно узнать, что часть этих надежд несбыточна... Конечно, для некоторых людей, которые в годы расцвета своих способностей вдруг откроют, что ни в архитектуре, ни в драме, ни в живописи уж не осталось для них ничего достойного завоевания, это может оказаться трагедией. Но что за беда, если они и погибнут!.. Теперь, наконец, после многовекового развития, западный европеец может располагать всем, чего только смогла достичь культура, в своих целях. И я надеюсь, что людям нового поколения моя книга поможет посвятить себя технике вместо лирики, морю — вместо кисти мариниста и политике — вместо эпистемологии. Ничего лучшего нельзя и пожелать».

Техника вместо лирики, политика вместо эпистемологии — эти советы философа культуры легко понять. Наши современники убеждены, что они осуществили предсказания Шпенглера. Они лишь интерпретировали их по-своему: если наша культура (наука, философия, искусство) мертва, начнем все сначала, попытаемся реализовать огромные возможности, построим новый мир и станем в нем хозяевами.

Подобный же тип рассуждений мы встречаем в работе современного немецкого философа, имеющего очень мало общего со Шпенглером и изобретающего свои теории совершенно независимо от него. В 1927 г. ученик Гуссерля и один из выдающихся представителей немецкой феноменологической школы Мартин Хайдеггер опубликовал первый том своей книги «*Sein und Zeit*» («Бытие и Время»).

Однако установка этой книги была совершенно противоположна духу философии Гуссерля. Гуссерль исходил из анализа принципов логического мышления, вся его философия строилась на результатах этого анализа. Его первой целью было сделать философию «точной наукой», заложить под нее фундамент непоколебимых фактов

и железных принципов. Эта тенденция совершенно чужда Хайдеггеру. Он не допускает мысли о том, что на свете существует такая вещь, как «вечная» истина, «королевство идей» Платона или строгий логический метод философского мышления. Все это объявляется иллюзией. Напрасно мы пытаемся построить логическую философию — мы можем лишь заниматься *Existenzial philosophie*. Эта экзистенциальная философия не может претендовать на роль первооткрывателя объективных и универсальных истин. Никакой мыслитель не может дать больше, чем правду *своего собственного* бытия, а бытие это — разумеется имеет исторический характер. Философ связан условиями, в которых он живет и изменить которые невозможно. Для изложения своих идей Хайдеггер изобретает новые термины — «брошенность в бытие», например. «Брошенность» в поток жизни — это фундаментальная и неизменяемая сторона любой человеческой ситуации, мы не можем выбраться из потока и не можем изменить его течения. Мы вынуждены принимать исторические условия своего существования. Мы можем попытаться их понять и интерпретировать, но изменить мы ничего не в силах.

Я не утверждаю, что перечисленные философские доктрины оказывают прямое воздействие на развитие политических событий в Германии. Большинство этих идей имеют совсем другие источники, скорее реальные, а не спекулятивные. Но новая философия ослабила, медленно подточила силы, которые могли бы сопротивляться политическим мифам. Философия истории, заключающаяся в мрачных пророчествах заката и неизбежного разрушения нашей цивилизации, и теория, которая видит в «брошенности в бытие» человека одну из его принципиальных особенностей, отказываются от надежды сыграть активную роль в строительстве и реконструировании культурной жизни. Такая философия отрекается от собственных фундаментальных теоретических и этических идеалов и может, таким образом, стать орудием в руках политических деятелей.

Возврат фатализма поднимает еще один существенный вопрос. Мы можем гордиться своими естественными науками, но не надо забывать, что это достижение самого последнего времени. Даже в XVII в., во времена Галилея и Кеплера, Декарта и Ньютона, естественные науки еще ни в коей мере не были чем-то твердо установившимся. Они должны были тогда бороться за место под солнцем с доминирующими оккультными науками, такими, как магия, алхимия, астрология. Кеплер был первым астрономом, который взялся описать движения планет точными математическими уравнениями, и этот шаг было предпринять очень не просто. Ему приходилось бороться не только со своей эпохой, но и с самим собой. Астрономия и астрология были нераздельны, и сам Кеплер занимал сначала пост астролога при императорском дворе в Праге, а затем, к концу жизни, при дворе Валленштейнов. То, как он

нашел выход из положения, пожалуй, одна из самых важных и интересных страниц истории науки. Он не порывал окончательно с астрологическими концепциями, а провозгласил астрономию дочерью астрологии и говорил, что дочь должна почитать свою мать.

Раньше XVII — XVIII вв. не было видимой границы между эмпирической и мистической мыслью. Научной химии не существовало до Бойля и Лавуазье.

Что привело к изменению такого положения? Как все-таки наука смогла после бесчисленных тщетных попыток порвать пути магии? Принцип этой великой интеллектуальной революции лучше всего изложил один из пионеров эмпирической мысли Бэкон: природу победит лишь тот, кто умеет подчиняться. Бэкон видел цель человека в овладении природой, но овладение это нельзя понимать как ее порабощение. Чтобы управлять природой, необходимо ее уважать, подчиняться ее основным законам. Человек сначала должен освободиться от заблуждений и иллюзий, ограниченности своего восприятия и фантазий. В первой книге своего «Нового органа» Бэкон попытался систематизировать эти иллюзии. Он описывал разные виды идолов: идолы рода или племени, идолы пещеры, идолы площади или рынка, идолы театра или теорий — и предлагал методы борьбы с ними, пути, которые приведут к истинной эмпирической науке.

В политике мы таких путей еще не знаем. Из всех человеческих идолов, политические идолы наиболее опасны и живучи. Начиная с Платона, все великие мыслители прилагали огромные усилия для разработки рациональной теории политики. XIX век был уверен, что он нашел верный путь. В 1830 г. Конт опубликовал первый том своего «Курса позитивной философии». Он начал с анализа структуры естественно-научного знания: от астрономии к физике, от физики к химии, от химии к биологии. Но Конт считал это лишь первым шагом: его главной целью было создание новой социальной науки, основанной на тех же индуктивных и дедуктивных методах мышления, которые мы находим в физике и химии.

Внезапный расцвет политических мифов в XX в. показал, что надежды Конта и его последователей были преждевременны.

Политика — еще далеко не позитивная наука, а тем более не точная. Я уверен, что потомки будут рассматривать многие из наших политических систем с тем же чувством, что возникает у современного астронома при изучении астрологического сочинения или у химика, читающего алхимический трактат. В политике мы еще не имеем надежной базы, здесь нет упорядоченного знания, здесь все время существует угроза того, что нас захлестнет старый хаос. Мы строим высокие и гордые здания, но без твердого фундамента. Вера в то, что человек, ловко орудуя магическими формулами и заклинаниями, может управлять природой, господств-

вовала сотни и тысячи лет человеческой истории, несмотря на все бесчисленные неудачи и разочарования. Поэтому не удивительно, что наши политические действия и теории наполнены магическим содержанием. И когда небольшие группы людей пытаются осуществить свои желания и фантастические идеи относительно целых наций, всей политической вселенной, они могут иметь временный успех, могут даже достичь триумфа. Но достижения эти эфемерны, потому что в социальном мире, так же как и в физическом, есть своя логика, свои законы, которые не могут нарушаться безнаказанно. Даже в этой сфере мы должны следовать совету Бэкона — подчиняться законам социального мира, чтобы научиться управлять ими.

Что же может сделать философия, чтобы помочь в борьбе с политическими мифами? Современные философы давно уже отказались от мысли влиять на течение политических и социальных событий. Гегель верил в самую высокую ценность и достоинство философии. И тем не менее тот же Гегель сказал, что философия всегда является слишком поздно для того, чтобы переделать мир, и глупо рассчитывать на то, что какая-либо теория может обогнать свое время.

«Сова Минервы вылетает, когда уже сгущаются ночные тени». Если это верно, то философия обречена на вечную академическую чистоту, абсолютно пассивное отношение к истории. Она должна лишь объяснять данную историческую ситуацию и принимать ее как таковую. Я, однако, думаю, что это противоречит общему смыслу истории философии. Достаточно одного классического примера с Платоном, чтобы опровергнуть точку зрения Гегеля. Очень многие из великих мыслителей прошлого были впереди своего времени и противоречили ему. Без этой интеллектуальной и моральной отваги философия не может выполнить своего долга перед культурой и обществом.

Разумеется, она не в силах разрушить политические мифы. Мифы в некотором роде непобедимы: их не опровергнешь разумными аргументами и не побьешь силлогизмами. Философия может сослужить другую службу: она помогает понять врага, дабы затем разбить его. Понять не только его дефекты и слабые места, но и в чем его сила, которую все мы склонны преуменьшать. Когда впервые сталкиваешься с политическим мифом, он кажется столь абсурдным и неуместным, столь фантастическим и отвратительным, что трудно заставить себя принимать его всерьез. Но теперь стало ясно, какая это огромная ошибка, и не стоит допускать ее в другой раз. Необходимо тщательно изучать истоки, структуру и технику политических мифов, чтобы видеть лицо врага, которого мы надеемся одолеть.

¹Политическая теория Карляйля

Карляйль идентифицировал всю историю с жизнью великих личностей. Без них история не существует. Она не создается лишь какой-то последовательностью событий, а состоит из свершений, и нет свершений без вершителей.

Карляйль пишет: «Хорошо говорят теологи: Король правит по праву, данному свыше. Он несет с собой авторитет Бога — иначе люди его не примут». Карляйль заменяет средневековую иерархию геро-архией, его герой — это тот же святой, светский святой. Он может быть поэтом, королем, кем угодно, но без таких «героев» мы жить не можем.

Несмотря на весь свой спиритуализм, в вопросах политики Карляйль проповедует полное пассивное подчинение. Настоящая свобода предназначается лишь для кучки избранных, в которых он видит «соль жизни».

²Политическая теория Гобино (теория «правлящей расы»)

Гобино считал белую расу *единственным* хозяином и кормчим истории. Все остальное — несущественно. Белая раса — это единственная сила, которая способна создать культуру, черная и желтая — не имеют ни воли, ни энергии, ни жизни. Древнюю китайскую культуру Гобино совершенно огульно объяснял влиянием белых племен в Индии. У культур американских индейцев, по его мнению, также белые творцы, а если ученые их не находят, тем хуже для ученых. Белая раса, выполняя свою историческую миссию, вступает в контакт с другими, и этот контакт является неизбежной причиной ее заката. С загрязнением расы теряются ее способности, энергия, предприимчивость. Человечество в течение нескольких сот лет влачит жалкое существование, а затем наступает неизбежный конец — смерть.

А. Дж. Айер

ЧЕЛОВЕК КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНОГО
ИССЛЕДОВАНИЯ

О, чудовище! — воскликнул преподобный доктор Фоллиот, — он сделал предметом исследования своего единственного друга!

Пикок. «Замок Кротчет»

Те, кто уловили связь между заголовком и эпитафией, вероятно, вспомнили, что речь шла об анатомическом исследовании. А столь преданные науке люди, о которых упоминает Пикок, это похитители трупов, снабжавшие студентов-медиков телами для вскрытия, ибо в 1831 г., когда был опубликован «Замок Кротчет», еще считалось предосудительным, в основном по религиозным мотивам, проводить эксперименты даже над мертвыми людьми. Но человеческий ум, в развитие которого и эти преступники невольно внесли свой вклад, ставил перед собой гораздо более грандиозные задачи. Позитивисты и утилитаристы полагали (и это определило прогрессивный интеллектуальный настрой первой половины XIX в.), что наука о природе, основателем которой являлся Ньютон, должна быть увенчана наукой

о человеке. Это был вопрос не простого дополнения физики биологией: наука должна была охватить каждую грань человеческой природы, как функционирование организма, так и работу ума, а также социальное и индивидуальное поведение людей; право, традиции, мораль, религию, политические институты, экономические процессы, язык, искусство — любую форму человеческой деятельности и способ общественной организации следовало объяснить языком науки, и не только объяснить — преобразовать.

Для Конта и Бентама не в меньшей степени, чем для марксистов, смысл познания общества заключался в его изменении, существовал некий рациональный способ упорядочения дел человеческих и требовалось лишь применить научный метод, чтобы этот способ обнаружить и привести в действие.

Сказать, что эти надежды не были претворены в жизнь, — не значит недооценивать достижения общественных наук. Огюст Конт умер в 1852 г., через год после открытия Большой выставки, выразившей веру в силу науки, которая действительно была оправданна — в последовавшие 100 лет наука добилась поразительных успехов. Но это были успехи физических и несколько в меньшей, но все же в довольно значительной степени биологических наук, общественные науки от них отстали. Следует признать, что они вступили в этот период, будучи в гораздо менее выгодной позиции, и несправедливо было бы утверждать, что они совсем не добились успехов. Однако нелегко оценить, насколько эти успехи велики. Была построена большая экономическая теория, но выводы, сделанные из нее, не совсем отвечают действительности. Появление психоанализа, особенно в его фрейдовском варианте, имело важные последствия как для общественных наук, так и для литературы. Не будет преувеличением сказать, что он преобразил наше понимание природы человека, однако утверждение, что психоаналитические теории не поддаются проверке, не было успешно опровергнуто до настоящего времени, и, следовательно, их научная ценность остается под вопросом. В антропологии как ответная реакция на слишком поспешное принятие далеко идущих теорий возникло пуританское недоверие ко всяким обобщениям; теоретический вклад марксизма в изучение истории, хотя им и не следует полностью пренебрегать, значительно отстает от его практического влияния. В целом общественные науки насчитывают небольшое число общепризнанных и проверенных теорий. Ученый-обществовед может с грустью смотреть на сад естественных наук как на интеллектуальный рай, из которого он изгнан.

Но почему так происходит? Потому что факторы, управляющие поведением человека, настолько сложны, что не поддаются изучению? Потому что по моральным и практическим соображениям вид и число экспериментов, которые могут проводиться на людях, сильно ограничено? Или использовались не те методы? Или неверно были

поставлены вопросы? Может быть, общественные науки просто ждут своего Галилея или Ньютона? Или существует какая-то принципиально более важная причина, почему они не могут достичь такого же успеха, как естественные науки? Вот первый вопрос, который я хотел бы рассмотреть.

Как бы ни отличались друг от друга разные специальные науки, у них есть по крайней мере одна общая черта — они располагают набором действующих обобщений, хотя бы временно принятых. Эти обобщения могут быть более или менее абстрактными; они могут иметь форму причинных связей или статистических вероятностей; они могут или не могут быть организованы в дедуктивную систему; могут представлять ценность они сами и отдельные выводы, которые из них следуют, — в данном случае я хочу подчеркнуть лишь то, что они должны существовать. Характерной чертой общественных наук в настоящее время является то, что их набор обобщений относительно невелик. Обобщениям, на которые они претендуют, по большей части не хватает точности и широты охвата, в некоторых областях они вообще недостаточно проверены. Иногда это воспринимается как признак того, что общественные науки еще находятся в стадии становления, в стадии накопления данных. Но, может быть, имеется другое объяснение? Может быть, материал, с которым имеют дело эти науки, сама природа человека таковы, что невозможно делать какие-либо обобщения, сравнимые с существующими в естественных науках? Если так, то это логически объясняет, почему до сих пор человек с трудом поддается любому исследованию, кроме чисто биологического.

Мысль о том, что человек как-то выделяется из сферы природы, привлекает многих своей эмоциональной окраской, поэтому ее следует принимать с некоторой осторожностью. Однако даже среди философов эта идея сейчас широко распространена, и это не случайно. Одной из причин, конечно, является вера в свободу воли. При этом утверждается, что, поскольку люди вольны действовать по своему усмотрению, они всегда способны свести к нулю любые обобщения, сделанные относительно их поведения <...>

Недостаток этого довода заключается в том, что он просто предполагает ложность того положения, которое он призван опровергнуть. Если свобода воли истолковывается таким образом, что человек считается действовавшим свободно, только если его поступок не поддается никакому причинному объяснению, тогда действительно, если люди когда-либо действуют свободно, их поведение не полностью подчиняется причинному закону. Однако это допускает, что оно может подчиняться статистическим законам, но при молчаливом предположении сторонников этой точки зрения, что человек свободен в любом конкретном случае предпринять то, что он считает нужным. При этом возможность, что существуют даже статистические

закономерности относительно человеческого поведения, которые имели бы какую-нибудь научную ценность, исключается. Однако мы вправе спросить, каковы основания для этих весьма сильных предположений? На каком основании мы считаем, что люди вообще когда-либо действуют свободно в этом смысле? На первый взгляд можно утверждать, что люди способны действовать свободно в том или ином смысле, но из этого совершенно не следует, что действие, отвечающее такому испытанию на свободу воли, не может также подчиняться какому-либо причинному закону. Действительно, многие философы считают, что если действие совершенно свободно в нашем обычном понимании, это не значит, что оно не может быть причинно детерминировано; некоторые идут еще дальше и утверждают, что, говоря о свободно совершенном действии мы на самом деле предполагаем, что оно детерминировано. Те же, кто придерживается мнения, что детерминизм исключает свободу воли в ее обычном понимании, именно по этой причине пришли к выводу, что наше обыденное понимание свободы воли не имеет приложения. Мы вряд ли многого добьемся, если добросовестно попытаемся выяснить, что люди обычно имеют в виду, когда говорят о свободе воли: может оказаться, что одни имеют в виду одно, другие — другое, а многие вообще не имеют об этом четкого представления. Вопрос, который нас интересует, это: полностью ли подчиняется закону человеческое поведение или нет? Если мы сможем ответить на этот вопрос положительно или хотя бы придем к выводу, что нет веских оснований ответить на него отрицательно, тогда может оказаться целесообразным ввести ощущение свободы действия, которое соотнобразивается с этими выводами. Мы, вероятно, захотим, чтобы оно было приложимо, насколько это возможно, к таким же действиям, как и те, которые многие теперь рассматривали бы как свободные, хотя не обязательно с теми же импликациями, но мы скорее будем корректировать обычное употребление, а не просто ему следовать. Если, с другой стороны, мы придем к выводу, что поведение человека не полностью подчиняется закону, тогда мы должны будем решить, каково условие свободы действия, если оно вообще есть; например, если мы считаем, что необходимым условием свободы действия является отсутствие причинной детерминации, нам придется рассмотреть, возможно ли в этом случае сохранить связь между свободой и ответственностью. Но прежде чем мы сможем плодотворно решить эти вопросы, мы сначала должны решить проблему детерминизма. Насколько и в каком смысле поведение человека подчиняется законам?

Может показаться, что это не тот вопрос, который можно было бы надеяться решить априори. Разумеется, мы никогда не сумеем доказать, что какой-то человеческий поступок не имеет объяснения, самое большее мы можем утверждать, что не смогли найти ему

объяснение, но это не значит, что такого объяснения не существует или что мы никогда не сможем его обнаружить. Однако хотя это замечание вполне обоснованно, оно несущественно. Ибо желающие установить пределы подчинения поведения человека законам чаще всего утверждают не то, что это поведение необъяснимо, а скорее что способы объяснения, которых оно требует, не вписываются в научную модель, т.е. не объясняют поведение как результат действия какого-либо закона природы. Признается, правда, что объяснения иногда носят научный характер, как, например, когда мы объясняем отклоняющееся поведение нарушением функций организма, но такие случаи скорее исключение, чем правило. Обычно мы объясняем поступок человека его намерениями, мотивами, убеждениями или социальным контекстом, в котором этот поступок совершается. Например, если разные люди при разных обстоятельствах выпивают стакан вина, это может быть актом неумеренного возлияния, проявлением вежливости, доказательством алкоголизма, выражением лояльности, жестом отчаяния, попыткой самоубийства <...> и т.п. Эти объяснения воспринимаются как достаточные, а обстоятельства делают выполнение действия доступным для понимания, но только в случае с алкоголиком ясно, что объяснение носит научный характер. В других случаях действие становится доступным для понимания потому, что нам назвали его причину, оно объясняется в терминах цели исполнителя, или ссылкой на социальную норму, или тем и другим вместе.

Прежде чем мы сможем сделать какие-либо выводы о том, в какой степени поведение человека ускользает от попыток научного объяснения, нам придется рассмотреть ряд довольно трудных вопросов, а именно: как действуют объяснения в терминах цели и насколько они в состоянии что-либо объяснить? В частности, каково их основное отличие от объяснений в терминах причинных законов? Какой вид понимания действия мы получаем, когда мы можем вписать его в социальный контекст или рассматривать его как соответствующее социальной норме? В каком смысле это объяснение именно данного действия? И наконец, даже если по какой-то причине можно сказать, что объяснения этого типа не научны или не полностью научны, следует ли отсюда, что действия, которые они объясняют, нельзя также объяснить в соответствии с научной моделью? Если предположить, что мы здесь будем иметь дело с двумя или более радикально отличающимися видами объяснений, следует ли нам сделать вывод, что они исключают друг друга?

Начнем с такого типа объяснения, при котором действие объясняется в терминах цели действующего лица (агента). В стандартном примере этого типа агент преследует какую-то цель и полагает, что между выполнением действия и достижением этой цели существует некая причинная связь; ему не обязательно считать

выполнение действия необходимым условием достижения цели, поскольку он может предположить, что данную цель можно достичь другими средствами; также ему не обязательно считать, что это единственное достаточное условие, но он должен рассматривать это действие хотя бы как часть достаточного условия. В таком случае обычно говорят, что данное действие является средством достижения поставленной цели, а соответственно цель или, точнее, желание достичь этой цели является мотивом действия. При этом несущественно, является ли мотив осознанным, мы иногда объясняем поведение человека в терминах цели, которую он сам не осознает. Иногда мы даже отбрасываем то, что человек сам считает мотивом, ради неосознанного мотива, которым он, по нашему мнению, руководствуется. Однако случаи, когда мы говорим о неосознанном мотиве, смоделированы по тем случаям, в которых мотив осознан. Причиной, по которой мы полагаем, что человек преследует не осознанную им цель, является тот факт, что его поведение при данных обстоятельствах не только указывает на желание достичь данной цели, но также и напоминает поведение, которое можно ожидать от преследующего эту цель человека.

Также не обязательно, чтобы вера действующего лица в эффективность предпринимаемых шагов была ясно выражена, т.е. ему нет необходимости формулировать высказывание, что тот или иной образ действий приведет к поставленной цели, достаточно, что он действует так, как будто он принимает истинность этого высказывания <...> Такое высказывание иногда может быть ложным в том смысле, что средства, которые считаются достаточными в данных обстоятельствах для достижения цели, в действительности таковыми не являются; может также случиться, что человек неверно оценивает обстоятельства. Он может принять образ действия, достаточный для достижения цели, если бы обстоятельства были такими, какими он их считает, но который недостаточен в действительности — эта причина неудачи встречается чаще, чем первая, хотя неудачи бывают реже, чем успех. Нас бы не удовлетворило приписывание целей в качестве объяснения действий человека, если бы люди в целом не добивались своего.

В случае, который я привел как стандартный, действие человека направлено в данной конкретной ситуации на достижение какой-то специфической цели. В этой ситуации человек может предпринять действие, которое он не считает единственно верным, но число таких действий наверняка будет весьма невелико. Однако существуют случаи, в которых установление мотивов охватывает довольно широкий спектр поведения, это обычно происходит, когда цель <...> не очень специфична. Здесь я имею в виду тип действий, предпринимаемых на основании, так сказать, постоянных мотивов, как, например, честолюбие, корыстолюбие или любознательность.

Такая цель, как достижение известности, могущества, приобретение богатства или знаний и т.п., является неспецифической в том смысле, что она может принимать различные конкретные формы, и соответственно варьируются средства для ее достижения. Сам человек может вовсе не представлять четко, какую форму примет достижение цели, а также не иметь обдуманного плана действий. Иметь мотив означает скорее быть склонным к использованию любой возможности для достижения цели, которая представится в той или иной форме. В тех случаях, когда мотивом является тяга к знаниям и т.п., это может быть равносильно поиску возможностей для занятия определенным видом деятельности. Однако следует помнить, что там, где деятельность предпринимается ради деятельности, ее описание в терминах мотивов или целей представляется неуместным. Возможно, не будет неправильным сказать, что моим мотивом для чтения романов, или игры в бридж, или посещения кинотеатра является удовольствие от этих действий, но если меня спросят, почему я это делаю, я скорее отвечу, что у меня вообще нет никакого мотива.

В своей книге «The Concept of Motivation» профессор Петерс идет еще дальше. Он не только допускает, что может быть сознательное поведение, которое ничем не мотивировано, но считает, что неправильно было бы говорить о мотивах даже во всех тех случаях, когда человек предпринимает шаги к достижению более отдаленной цели. При этом он хотел бы исключить случаи, в которых наши действия являются привычными или вписываются в некоторую общепринятую модель. Он считает, что слово «мотив» обычно «употребляется в контекстах, где поведение оценивается, а не только объясняется, где имеется отступление от привычных ожиданий», и, таким образом, он предлагает употреблять это слово по отношению к целенаправленным действиям, в какой-то степени не вписывающимся в привычные рамки, и особенно к тем, в которых мы склонны вынести неблагоприятную моральную оценку. Действительно, в обычном употреблении есть некоторое основание для такого ограничения в том смысле, что мы, как правило, не интересуемся мотивами людей до тех пор, пока их поведение нас не удивляет и мы полагаем, что они призваны его оправдать. Мне бы показалось странным, если бы кто-то спросил меня, почему я надеваю пальто, когда выхожу зимним днем на улицу, и я бы мог обидеться, если бы меня спросили, каков был мой мотив, когда я пригласил друга на обед. Но такие вопросы кажутся странными или оскорбительными не потому, что привычные действия не мотивированы или что мотивы являются компрометирующими, а лишь потому, что мы не даем себе труда задавать вопросы, ответы на которые уже знаем. Желание находиться в тепле, или доставить другу удовольствие, или побыть в его обществе — это такие же мотивы для действия, как более необычное желание простудиться (например, чтобы уклониться от

выполнения неприятной обязанности), или выведать у друга какую-нибудь информацию, или занять у него деньги. Нет никаких оснований исключать их только потому, что они невинны и банальны; в качестве побудительных причин они не отличаются по своему действию от мотивов, которые скрыты в силу своей предосудительности.

Однако я согласен с профессором Петерсом, а, например, не с профессором Райлом в том, что для того, чтобы действие было мотивировано, необходимо, по крайней мере, чтобы оно было направлено на какую-либо цель. По моему мнению, профессор Райл ушел в сторону, когда сконцентрировался исключительно на действиях, которые выполняются под влиянием постоянных мотивов, где, как мы видели, цели относительно неспецифичны; настолько неспецифичны, что Райл их успешно игнорирует. Таким образом он приходит к уподоблению действий, совершенных под влиянием постоянных мотивов (например, честолюбия), действиям типа регулярной игры в шахматы, которые вообще не имеют более отдаленной цели, и отсюда он приходит к выводу, что мотивы можно полностью проанализировать в терминах склонностей, т.е. что действовать на основании того или иного мотива означает не что иное, как быть склонным к тому или иному типу поведения. Соответственно он интерпретирует объяснение в терминах мотивов как вопрос о простом отнесении частного к общему случаю, как, например, когда мы говорим, что стекло разбилось, потому что оно хрупкое, или что человек опоздал в каком-то частном случае, потому что он вообще непунктуален. Это даже не очень внушает доверие, когда речь идет об объяснениях в терминах постоянного мотива, и совершенно неправомерно применять такое толкование к действиям, которые объясняются в терминах стремления агента в конкретном случае к достижению специфической цели. Действительно, одной из причин, почему я придаю центральное значение действиям, совершаемым по мотивам, возникающим время от времени, является то, что элемент направленности выступает в них более четко.

Профессор Райл, разумеется, сам действует на основании какого-то мотива, когда растворяет мотив в склонностях. Это важная часть его кампании против идеи призрака духа в машине, чтобы расчленить механическую модель, в которой мотивы понимаются как «призрачные толчки». И каковы бы ни были недостатки его тактики, его стратегия имела успех. Благодаря ему, а также Витгенштейну, сейчас стало почти банальным среди философов, что мотивы не суть причины. Но это не значит, что это верно.

Почему это считается верным? Для этого есть разные основания, не все они равноценны. Самое простое из них то, что мотивы действуют *a fronte*, в то время как причины — *a tergo*; грубо говоря, причины толкают от себя, а мотивы тянут на себя. Более изощренный

довод заключается в том, что причина и следствие являются раздельными событиями, следовательно, если мотив вызвал какое-то действие, он должен быть отдельным явлением, предшествующим этому действию или, во всяком случае, сопровождающим его, но во многих, возможно, в большинстве случаев мотивированных действий такие отдельные явления просто не различимы; спецификация мотива — это часть описания действия, а не ссылка на нечто вне его и, конечно же, не ссылка на какое-то раздельное событие. В-третьих, приводятся доводы, что в научном смысле понятия «причина», а именно об этом мы и ведем речь, даже частные причинные утверждения подразумевают их универсальный характер; говоря, что одно конкретное событие является причиной другого, вы подразумеваете, что события этих типов неизменно связаны причинным законом. Однако это неверно для утверждений, в которых формулируется мотив какого-то конкретного действия; такое утверждение не подразумевает, что во всех случаях, когда люди имеют подобного рода мотивы, они поступают только так или что все действия такого рода выполняются на основании одного и того же мотива. Наконец, обращается внимание на тот факт, что мотивированное действие часто заключается в следовании или попытке следовать некоторому правилу, т.е. к данному действию могут быть приложены нормативные критерии; встает вопрос о правильности выполнения действия, но это значит, как утверждается, что мы в некотором смысле обедняем мотив, если рассматриваем его просто как причину.

Рассмотрим эти доводы по порядку. Первый из них не займет много времени. Если речь идет об объяснении целенаправленного поведения, не являющегося результатом стимула в прошлом или настоящем, а скорее в терминах некоторого будущего состояния дел, на реализацию которого это поведение направлено, первый довод оказывается неубедительным по той причине, что в действительности может не быть этого будущего состояния дел. Даже если люди обычно добиваются успеха в осуществлении своих целей, они не всегда их достигают, но объяснение, почему они начали соответствующим образом действовать, будет и в том и в другом случае одинаковым. Но этого достаточно, чтобы исключить конечную цель как детерминант действия. Я не разделяю сомнения некоторых относительно того, может ли событие быть вызвано другим, еще не существующим событием, поскольку эти метафоры относительно толкания от себя или притягивания к себе не следует принимать слишком серьезно; рассматривать более раннее событие как функцию более позднего не трудно. Но как бы ни было мало влияние на нас метафоры, мы не можем представить, чтобы одно событие было вызвано другим, не существующим вообще.

Но можно возразить, что такая интерпретация этого довода несправедливо наивна. Его основная мысль заключается не в том,

что целенаправленное поведение должно быть объяснено в терминах фактического достижения цели, а скорее что его следует понимать как стремящееся к определенной конечной цели, независимо от ее достижения. Генерал может не выиграть сражение, шахматист может не сделать мат своему противнику, но, чтобы понять смысл их маневров, мы должны знать, что в этом состоят их цели. Если мы хотим объяснить такого рода поведение, мы должны задавать вопрос не о том, что к нему побуждает, а на что оно направлено, и это относится ко всем уровням поведения вплоть до крысы, или даже механической крысы, в лабиринте.

Эти аргументы хороши, но не уступают ли они в данном споре? Ибо сейчас в качестве объясняющего момента выделяется не рассмотрение цели, на которую направлено действие, в качестве будущего события, а скорее сама постановка этой цели. Предполагается, что человек ведет себя соответствующим образом, потому что он испытывает осознанную или неосознанную потребность либо желание реализации этого или иного состояния дел. Но почему нельзя сказать, что это является побуждающим моментом?

На этом этапе первый довод растворяется во втором. Поскольку на наш последний вопрос мы ответим, что очень часто наши желания и потребности не существуют независимо от поведения, к которому они предположительно побуждают. Несомненно, бывают случаи, когда человек чувствует желание достичь цели, и это побуждает его к действию, которое, как он полагает, ему эту цель обеспечит, но даже в тех многих случаях, когда о человеке можно сказать, что он осознает свою цель, его действию не предшествует некое психологическое явление, которое может фигурировать как желание достичь данной цели. Его осознание своей цели в той мере, в какой оно отделено от его поведения, может заключаться лишь в способности ее выразить в случае необходимости; не обязательно, чтобы он сформулировал ее даже для себя самого. Если человек не сознает свою цель, еще менее вероятно, что он будет испытывать какое-либо отчетливое чувство, которое можно идентифицировать как прочувствованное желание или необходимость достижения конечной цели, на которую направлено его действие. В таких случаях мы действительно могли бы воспринимать желание человека как неосознанное умственное состояние, которое побуждает его вести себя так, как он это делает; если мы стоим на материалистических позициях, мы можем идентифицировать его желание или потребность с некоторым физическим состоянием его организма; но прибегать таким образом к бессознательному или к физиологии — значит строить теорию, которая может скорее объяснить, почему человек имеет мотив, чем предложить анализ самого мотива. В лучшем случае эта теория предлагает проблематичное объяснение существования мотива, но что здесь требуется (а этого она не обеспечивает),

так это объяснить мотив, который сам объяснял бы направляемое им действие.

Все это совершенно верно, но мало что доказывает. Если исходить из предположения, что мотивы могут вызвать действия, которые они мотивируют, только если они являются «призрачными толчками», т.е. только если они принимают форму отдельных ощущений, предшествующих или сопровождающих действие, тогда действительно этот довод докажет, что мотивы могут не быть причинами. Но такое предположение необоснованно. Это верно, причина должна быть отличимой от следствия, но имеются другие способы независимого существования мотива от действия, которое он мотивирует, чем фигурировать как отдельное ощущение или даже как элемент в психоаналитической или физиологической теории. Причина, почему мы говорим, что действие совершается на основании того или иного мотива, может заключаться лишь в том, что человек ведет себя или склонен вести себя определенным образом; но описание поведения, означающего, что у человека есть мотив, не обязательно должно быть идентичным (или даже включать в себя) описанию действия, к которому этот мотив приводит. Напротив, если бы приписывание мотива относилось только к действию, если бы оно не ассоциировало действие вообще ни с чем другим, трудно понять, как оно могло бы иметь какую-либо объяснительную силу: заново описать явление никоим образом не означает его объяснить. Нет, означает, могут мне возразить, если это новое описание содержит дополнительную информацию о явлении; приписывание мотива имеет силу объяснения в том смысле, что оно расширяет наше описание действия; оно заполняет пробел в этом описании. Но на этой стадии диспут становится чисто словесным. Если кто-то хочет дать такую широкую интерпретацию понятия действия, при которой мотив считается частью действия, что ж, может быть, это употребление понятия не очень удачно, но его легко использовать. Однако если первоначальное описание действия не включает ссылку на мотив, тогда включение этой ссылки соединяет описываемое поведение с чем-то вне его, будь то отдельное ощущение или, как это чаще бывает, последующий акт, либо модель фактического или потенциального поведения; и только в силу этого ссылка на мотив способна дать объяснение. В самом деле, это могло бы показаться главной характерной чертой объяснений в терминах мотивов или, если взять шире, в терминах цели. Они служат для установления законоподобной связи между отдельными актами поведения.

Эта связь может действовать различно. Самым простым уровнем целенаправленного поведения является тот, который приписывается гомеостатической системе. Поведение такой системы в любом конкретном случае рассматривается как пример постоянной тенденции к сохранению равновесия; оно является целенаправленным

в том смысле, что при разных условиях эта система действует таким образом, чтобы достичь одной и той же конечной цели-состояния. В значительной степени это применимо и к животному или машине в лабиринте. Целенаправленным его поведение делает то, что его возбуждение обычно продолжается до тех пор, пока оно не найдет выхода из лабиринта. В этом случае направленность поведения подчеркивается тем, что индивидуальные попытки могут быть ступенями учебного процесса,— в этом случае они связываются законоподобными отношениями. Если животному в случае успеха дается вознаграждение, это вознаграждение может быть значительным причинным фактором в процессе его обучения. Если бы в предыдущих случаях вознаграждение не давалось, поведение не было бы таким, какое оно есть,— в этом заключается смысл вознаграждения, которое можно назвать мотивом поведения. Если речь идет о таких простых действиях человека, как надевание пальто в зимний день, наше объяснение черпает силу из той исходной предпосылки, что люди вообще в таких случаях делают все, что могут, чтобы защитить себя от холода. Что именно это является мотивом в данном конкретном случае, а, например, не желание выглядеть хорошо одетым, можно раскрыть, только если человек в этом признается. Но тогда его склонность сделать такое признание, хотя бы себе самому, является причинным условием его действия. Если бы он не был склонен его делать, тогда он в этих обстоятельствах не действовал бы так, как он действует. В противном случае нет оснований для вывода, что это является его мотивом. В более сложном случае, например, когда генерал планирует сражение, желание победить, если это действительно его мотив, может выразиться в весьма широком спектре действий <...> И опять же для того, чтобы приписывание мотива имело какую-либо объяснительную силу, мы должны быть в состоянии сказать, что если бы он не осуществлял или не был склонен осуществлять эти другие действия, он в этих обстоятельствах не планировал бы сражение так, как он это теперь делает.

Все это содержит мало спорных моментов. Никто бы не отрицал, что целенаправленное поведение может входить в какую-то модель, и представляется совершенно очевидным, что приписывание мотивов не может ничего объяснить, пока оно не указывает на какие-то законоподобные связи. Однако все же можно поставить вопрос о причинном характере этих связей. Можно возразить, что нестрогие регулярности в поведении, которые, как мы видели, достаточны для применения объяснения в терминах цели, не соответствуют стандартной модели причинно-следственных отношений.

Отчасти это вопрос терминологии. Если мы истолковываем причинное отношение строго в духе Юма таким образом, что его членами могут быть только отдельные события, тогда наше

возражение остается в силе. Ибо мы видели, что во многих совершенно типичных случаях мотив может присутствовать в форме склонности, которая, хотя и отлична от мотивируемого ею поведения, все же не совсем является отдельным событием. Мне кажется, однако, что даже отдавая должное обыденному, не говоря уже о научном, употреблению причинной терминологии, эта концепция причинных отношений налагает слишком много ограничений. Прежде всего мы часто хотим рассматривать отсутствие какого-либо обстоятельства как причинный фактор, т.е. допустить негативные, так же как и позитивные, условия, и даже это не полностью укладывается в схему Юма. Разумеется, я не спору с основной идеей Юма о том, что причинность должна быть в конечном счете вопросом регулярного сопутствования, но я предлагаю считать, что причинные отношения существуют скорее между фактами, а не событиями, где «факт» понимается в широком смысле, в котором истинные высказывания любой формы могут считаться выражающими факты. Это не требует никаких жертв, ибо при необходимости эти причинные утверждения о фактах могут быть преобразованы в утверждения о событиях; это лишь несколько расширяет поле причинных отношений. В этом случае мы можем назвать мотив человека причиной действия в том смысле, что при определенных условиях факт выполнения этого действия выводим из факта наличия мотива с помощью причинного закона.

Но как наш первый довод растворился во втором, так и второй — в третьем, ибо теперь встает вопрос, действительно ли существуют такие причинные законы. На первый взгляд, это кажется весьма сомнительным. Как я уже сказал, когда я впервые упомянул об этом доводе, вполне возможно, что кто-то действует на основании данного мотива в конкретном случае, и не обязательно, чтобы при этом: 1) в любом случае, когда кто-то имеет такого рода мотив, он действует именно так, 2) в любом случае, когда кто-то действует таким же образом, он делает это на основании мотивов такого типа. Несомненно, чтобы мы могли найти связь между мотивом и действием доступной пониманию, в ней должна быть некоторая степень регулярности. Если люди придерживаются довольно странных взглядов, они действительно могут избрать такие средства для достижения цели, к которым другие не прибегнут, в этом смысле связь между мотивом и действием может быть весьма характерной. Однако в целом люди делают то, что, по их убеждению, обеспечит им достижение целей, и эти убеждения, хотя и могут быть ложными, обычно подкрепляются значительным числом доказательств. В результате наблюдается по крайней мере тенденция соотносительности одинаковых мотивов с одинаковыми действиями. Эта тенденция особенно выражена в случае постоянных мотивов. Спектр поведения, которое мы готовы приписать ревности, жадности, честолюбию,

весьма невелик, но даже в этом случае такие тенденции, как бы сильно они ни проявлялись, далеко не являются причинными законами.

Эти аргументы верны, хотя, видимо, не являются решающими, ибо не исключено, что мы ищем причинные законы не там, где нужно. Как мне представляется, нам следует исходить из того, что, когда о человеке говорят, что он действовал по тому или иному мотиву, подразумевается по крайней мере, что, если бы у него не было этого мотива, он в данных конкретных обстоятельствах не действовал бы так, как он это делает. Однако это равносильно утверждению, что существование мотива принимается как необходимое условие действия, но необходимое условие именно этого действия, совершаемого не любым человеком в любое время или даже не данным человеком в любое время, а данным человеком именно в данный момент, в данной ситуации. Тогда возникает вопрос, воспринимается ли это как часть достаточного условия, и на этот вопрос нелегко ответить. Основанием для положительного ответа является то, что в противном случае приписывание мотива не объяснит действие должным образом; нам придется признать, что, даже если принять во внимание мотив действующего лица и другие сопутствующие обстоятельства, включая все другие аспекты его умственного и физического состояния в это время, мы не можем целиком рассчитывать, что действие произойдет; и в этом смысле его осуществление все же остается необъясненным и действительно необъяснимым. Некоторые, вероятно, готовы принять эту возможность, поскольку они могут утверждать, что в этой ситуации имеется большая вероятность осуществления действия, т.е. они могут удовлетвориться предположением, что если бы ситуация повторялась большое число раз, то действие гораздо чаще бы совершилось, чем не совершилось. Но поскольку здесь сохраняется элемент произвольности — тем, что не дается ответ на вопрос, почему действие все-таки не всегда совершается, — следовало бы установить более жесткое требование, если не будет доказана его неприемлемость. Оно заключается в том, что, если говорят, что кто-то действовал исключительно в силу данного мотива, — обстоятельства должны быть такими, при которых в любой ситуации подобного рода, обязательно включая присутствие такого мотива, неизменно следует действие подобного рода.

Ясно, что если такое жесткое требование казалось хотя бы возможным, в ситуацию должны быть включены как позитивные, так и негативные условия. Нам следует, однако, избегать включения слишком большого числа деталей в описание как ситуации, так и действия, чтобы наше требование не стало тривиальным; не следует утверждать, что существует неизменная связь между ситуациями и действиями подобного рода, на том основании, что или ситуация,

или действие является единственным в своем роде. Другими словами, следует предвидеть повторяемость типов фактов, которые мы связываем законами.

Но где искать такие связи? Бесплезно утверждать, что такие законы существуют, если мы не можем привести примеры. Может быть, мы можем привести хотя бы скромные примеры. Начнем с гипотезы, что в любом случае, когда человек испытывает желание, чтобы ситуация приобрела некий вид S , и полагает, что непосредственно в его власти достичь S , выполняя действие D , а не какими-то другими средствами и что не существует такой ситуации S , которую бы он предпочитал S и полагал бы, что непосредственно в его власти достичь S , но не одновременно с S , то если ему не помешают, он выполнит действие D . Это не совсем является тавтологией, поскольку предполагается, что существование желания человека установлено независимо от предпринимаемых им шагов к его удовлетворению. Поэтому эта гипотеза может даже не быть безусловно истинной, могут быть случаи сдерживания, которые следует специально предусматривать. Но даже если эта трудность может быть преодолена, эта гипотеза все еще не отвечает нашим задачам, потому что ее консеквент имеет общую оговорку: человек, который удовлетворяет требованиям antecedента, выполнит действие D , если ему не помешают. Вопрос заключается в том, можно ли отбросить эту оговорку.

Отбросить ее можно было бы перечислением всех обстоятельств, которые могли бы мешать выполнению действия, и включением их в antecedент в форме негативных условий. Однако на этом уровне обобщения мы едва ли можем надеяться составить полный список негативных условий, которые были бы приложимы к любому действию. Но, будучи примененной к частным примерам, наша общая гипотеза в любом случае растворится в ряде более специфических гипотез в соответствии с характером этого частного примера. Но когда определен соответствующий тип действия и, возможно, также некоторые черты ситуации, мне кажется, что список негативных условий может быть завершен. Так, например, если действие требует какого-то движения рукой, число функциональных расстройств организма, препятствующих его выполнению, может быть ограничено; если необходимо управлять какими-то физическими объектами, может быть ограничено число ситуаций, когда они становятся неуправляемыми; если определено состояние человека, то типы психологических затруднений, которым он подвержен, опять же могут быть ограничены, а если число этих различных факторов так ограничено, мы не видим, почему их нельзя обнаружить и перечислить.

Разумеется, нельзя гарантировать, что этот список будет полным, но такой гарантии нет и при законах любого другого типа. Как бы

тщательно ни было сформулировано обобщение, должно быть по крайней мере ясно, что оно справедливо только при определенных последующих условиях, которые нам не удалось уточнить. С точки зрения процедуры, если такие условия будут обнаружены, обобщение оказывается искаженным, хотя иногда мы предпочитаем его рассматривать как не полностью сформулированное. Однако я не согласен с теми, кто в каждом обобщении закона склонен видеть оговорку «при прочих равных условиях», предохраняющую его, как предполагается, от искажения в случае действия факторов, которые не предвидел ученый, выдвинувший это обобщение. Несомненно, было бы слишком жестко требовать, как это делал Дж.Ст.Милль, чтобы причинные законы оставались справедливыми без ограничений, если понимать это так, что они оставались бы истинными независимо от того, что еще истинно; ибо один закон часто зависит от других, так что его истинность не будет сохранена, если эти другие законы окажутся ложными. Однако вполне можно предъявить требование, чтобы закон оставался справедливым при любых обстоятельствах, которые могут возникнуть. Если область, которую он предназначен охватить, ограничена, это ограничение можно и должно сделать конкретным.

Если бы допускались оговорки «при прочих равных условиях», задача установления законов в сфере человеческих поступков была бы гораздо легче, но, как показал наш пример, эти оговорки лишь обезопасили бы сами законы за счет их научной ценности. Даже в таком виде, как есть, наша гипотеза содержала бы оговорку, которая бы часто не выполнялась. Не всегда остается справедливым утверждение, что, когда человек хочет достичь данной цели, он полагает, что существует только один способ ее достижения и что непосредственно в его власти этот способ применить. Очень часто он будет поставлен перед выбором, поэтому еще надо объяснить, почему он предпочел один способ всем остальным. Я не сомневаюсь, что можно было бы найти большое число примеров, в которых я бы не смог сказать, как это следует сделать. Но довольно большое число случаев подпадает под следующую гипотезу: в любом случае, когда требования антецедента нашей первой гипотезы удовлетворяются, с той разницей, что человек полагает, что непосредственно в его власти достичь ситуации S , не только выполняя действие D , но и выполняя действие D' , но не оба вместе, тогда, если он считает, что D и D' одинаково эффективны, но предпочитает другие ожидаемые последствия D последствиям D' , он, если ему не помешают, выполнит действие D . Опять же, чтобы это не было тавтологией, должно быть какое-то подтверждение, что он действительно предпочитает другие ожидаемые последствия D последствиям D' , независимо от того факта, что он выполнил действие D , но я думаю, что это обычно вполне доступно. Наша

гипотеза, разумеется, не требует придерживаться одного-единственного утверждения, что в любом случае, когда у человека имеется выбор между действиями D и D' как средствами достижения цели S , он выберет D . Человек может решить пойти на работу пешком в одном случае или взять такси в другом. Но тогда можно предположить, что произошло изменение обстоятельств — в состоянии его здоровья, финансов или погоды либо какое-либо другое сочетание факторов, и это достаточно хорошо объяснит его выбор. Я, однако, допускаю, что пока не будет сформулирован и проверен набор таких гипотез, остается открытым вопрос о степени эффективности обобщений, сделанных относительно человеческого поведения.

Самое большее, на что я мог бы претендовать на этой стадии, это то, что разница между этими обобщениями и теми, которые можно сделать относительно природных явлений, — это разница в степени. Утверждая, что мотивы могут быть причинами, я пытался показать, что нет оснований рассматривать объяснение в терминах мотивов как нечто отличное от объяснений, которые могут быть даны в физических науках. В человеческом поведении нет ничего, что бы нам давало право а priori прийти к выводу, что оно менее закономерно, чем какой-либо другой вид естественного процесса.

Но как быть с доводом, что действия человека подчиняются правилам, что часто нас больше интересует, действительно ли и насколько они отвечают стандарту, чем обнаружение их истоков? Я считаю, что это не относится к делу. Из того факта, что мы можем оценить действие в терминах его соответствия какому-либо правилу, не больше следует, что этому действию нельзя дать причинное объяснение, чем появлению радуги нельзя дать причинное объяснение на основании того, что ее можно сделать предметом эстетической оценки. Причинное объяснение какого-либо явления не препятствует его оценке по другим параметрам. Но, может быть, вопрос ставится таким образом, что соотношение какого-либо действия с правилом — это один способ его объяснить, и при современном состоянии нашего знания этот способ лучше, чем попытка соотнести это действие с сомнительными причинными законами? Я не могу с этим согласиться, так как считаю, что это ставит нас перед ложной антитезой. Нам представляется возможным объяснить выполнение действия посредством соотнесения его с каким-либо правилом только потому, что признание требований этого правила является фактором в мотивации человека. Он может придать ценность правильному выполнению определенного вида действия, он может рассматривать это правильное выполнение как средство достижения последующей цели или то и другое вместе. В любом случае это такое же причинное объяснение, как любое другое объяснение в терминах мотива. Обращение к правилам ничего не добавляет к основному аргументу.

То же самое относится, на мой взгляд, к доводу, что действия чаще всего следует понимать в терминах их социального контекста. Из того факта, что действие — это не просто физическое движение, некоторые философы делают далеко идущие выводы. Значение действия зависит не только от намерения и мотива действующего лица, но очень часто также от комплекса социальных факторов. Подумайте о тех социальных нормах и институтах, которые вовлечены в такое обычное действие, как подписание чека, включение сигнала поворота при ведении машины, приветствие вышестоящего офицера, рукопожатие и т.п. Представить их просто как разные виды движений руки, чем они безусловно являются, — значит неверно охарактеризовать их как действия.

Все это верно, остается под вопросом, что мы должны принимать в качестве действия: например, просигналил ли мотоциклист на повороте или просто вытянул руку? Выше я приводил пример того, что одно и то же действие (выпить стакан вина) может иметь разное значение в разных социальных контекстах; с таким же успехом я мог бы привести это как пример того, что один и тот же физический процесс может в таких разных контекстах стать различными действиями. Когда мы решаем провести различие между характеристикой действия и оценкой его значения, главное заключается в том, что физическое движение должно быть как-то интерпретировано и что для его правильной интерпретации часто необходимо понять его социальную, так же как и индивидуальную, подоплеку.

Но если мы признаем справедливость этих рассуждений, что из этого следует? Разумеется, не то, что эти действия не могут быть объяснены в терминах причинности, как думают те философы, которые придают этому большое значение. Ибо когда дело доходит до объяснения действия, социальный контекст принимается в расчет лишь благодаря его влиянию на человека. Значение действия — это значение, которое оно для него имеет, иными словами, его представление о правильности, или желательности, или целесообразности этого действия при данных обстоятельствах является частью мотивации; его осознание социального контекста и воздействия, которое он на него оказывает, следовательно, должно быть включено в список первоначальных условий, из которых мы пытаемся вывести с помощью причинного закона осуществление действия. Может оставаться открытым вопрос о возможности обнаружения этого закона, но тот факт, что среди данных фигурируют эти моменты, не оказывает на него особого влияния.

То, что человеческое поведение имеет смысл, не может быть доводом против материалистического положения о его физиологической детерминированности. Это положение весьма умозрительно, мы далеки от того, чтобы иметь физиологическую теорию, которая бы подробно объяснила действия людей, не говоря уже о возможности

ее применения. Но если мотивы, которые побуждают людей действовать, являются, скажем, проекциями состояния их умов, почему это же не может относиться к их социальным проявлениям в такой же степени? Несомненно, никакое чисто физиологическое объяснение не может быть адекватным описанием действия; даже если изучение мозга может дать нам всю необходимую нам информацию помимо наблюдения за его физическими движениями, нам все-таки придется ее расшифровывать. Это не возражение против утверждения, что действие можно объяснить в таких терминах, как, например, не является возражением против оптики как науки тот факт, что говорить о длине волн, не значит описывать цвета. Это также показывает, что даже если я ошибаюсь, уподобляя мотивы причинам, отсюда не следует, что человеческое поведение не поддается полностью причинному объяснению. Ибо тот факт, что мы можем объяснить действие, ссылаясь на мотив, оставляет открытым вопрос о возможности его более научного объяснения в терминах, скажем, какой-то физиологической теории.

Ничто из вышесказанного не решает проблему детерминизма. Я и не думаю, что она может быть решена на этом уровне, поскольку я согласен с теми, кто придерживается мнения, что ее нельзя рассматривать как априорный вопрос. Не всякое событие в истории человечества, разумеется, могло быть предсказано. Дело не только в том, что тогда каждое предсказание само должно быть предсказано, и так до бесконечности, но, как справедливо указывали профессор Поппер и другие, из этого следовало бы, что никто и никогда не мог бы высказать новую идею. Но как бы ни утешительно это выглядело для тех, кому не нравится думать о себе как о предмете научного исследования, это вовсе не доказывает, что не все события в истории человечества поддаются законоподобному объяснению. Сила детерминистов заключается в том, что нет видимой причины, почему правление закона должно прекратиться в этой точке, хотя этот довод был бы более убедителен в век классической физики, чем сегодня. Сила индетерминистов заключается в том, что частные теории, которые могли бы доказать правоту их оппонентов, всего лишь намечены. Пока эти теории тщательно не разработаны и не проверены, на эту тему вряд ли можно что-то еще сказать.

Философский вопрос, который я здесь не обсудил, отчасти потому, что вряд ли могу сказать что-то новое, это: подразумевается ли отрицание детерминизма установившимися предписаниями моральной и правовой ответственности? Вместе со многими другими философами я утверждал, что нет, что в этом отношении антитеза между требованиями свободной воли и детерминизмом была бы иллюзорной, но поскольку это вопрос о том, что люди в действительности так считают, я думаю, что скорее всего я ошибался. Это вопрос для социального исследования, которое, видимо, не даст четкого ответа.

Однако оно может показать, что если людям станет ясно, что действие человека может быть объяснено в терминах причинности, многие станут придерживаться взгляда, что он не был за это действие ответствен. Поскольку не совсем ясно, почему чья-либо ответственность за поступок должна зависеть от невозможности его причинно объяснить, это может только доказать, что в большинстве своем люди иррациональны — так-то! Я действительно склонен думать, что наши обыденные представления о свободе и ответственности очень запутаны, но чего бы они ни стоили, их придерживаются весьма твердо. Социальные последствия отказа от них нелегко было бы оценить.

Э. Агацци

ЧЕЛОВЕК КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ*

Доклад на XVIII

Всемирном философском конгрессе (Брайтон, август 1988 г.)

РАЗГРАНИЧЕНИЕ СФЕР?

Название данной работы может напомнить о дискуссиях, довольно характерных для прошлого века, когда позитивизм пользовался высокой репутацией и когда довольно широко признавали идею, что философия выполнила свою традиционную задачу, а теперь настало время заменить ее наукой. Те же, кто не хотел соглашаться с таким заявлением (и кого также не удовлетворяла второстепенная роль, отводимая позитивистами философии, т.е. роль некоего «вторичного прочтения» науки, озабоченной общей выработкой мировоззрений, приспособленных к научным открытиям), мирясь с тем, что все, касающееся природы, должно быть отдано науке, вместе с этим настаивали на мнении, что человек — это подлинный предмет философии. Такое поведение не было просто тактическим маневром с целью спасения части территории, где философия могла бы сохранить свой суверенитет, но это явление отчасти отражало действительное историческое развитие западной философии. Так, когда Галилей открыл современную науку, он безоговорочно представил ее как новый способ исследования природных сущностей, и вопреки тому факту, что название такого рода исследования долго оставалось старым — «естественная философия», — методы и понятийный аппарат ее столь сильно отличались от методов и

* ©Е.Н. Федина, перевод на русский язык, 1992.

понятийного аппарата (все еще существовавшей) философии, что постепенно появился особый род познания, очень отличный от философии. С другой стороны, сами философы начали специализировать свои исследования, и не случайно, что свой главный вклад они внесли в такие области, как теория познания, этика, политика, история, образование, религия, прямо связанные с человеческой деятельностью и различного рода реальностями. Трактат о человеке, о гражданине, этика, проблема свободы, необходимость и случайность, очерк о человеческом понимании, трактат о человеческой природе, диалоги о естественной религии, критика... разума, лекции по философии истории, эпистемология духа — вот несколько тем, ставших краеугольным камнем современной философии, поставленных одновременно с неудержимым развитием современной науки и подтверждающих вышеназванные тенденции. Можно даже сказать, что эта дихотомия была предсказана Декартом в его разграничении (а не в простом различении) *res cogitas* и *res extensa*, где первое находится в компетенции философии, а второе — в компетенции математически по-новому оформленной науки: даже когда речь идет о человеке, это разграничение может привести к заявлению, что тело принадлежит природе (*res extensa*) и что его можно изучать как механизм, хотя «подлинный» человек остается в сфере философии (поскольку, как говорит Декарт, «я совсем не согласен, что я — это мое тело»). Поэтому когда говорят, что современная философия «открыла субъект», это заявление можно считать следствием того, что философия отдала науке изучение природы, а себе оставила изучение человека.

СОЗДАНИЕ НАУК О ЧЕЛОВЕКЕ

Во второй половине прошлого века был брошен вызов такой удобной ситуации — появились науки о человеке (психология, история, социология и многие другие; большую роль в этом процессе сыграла также и теория эволюции). Стоит вспомнить образное высказывание Г. Тэна (1870): «Наконец приходит наука, и она приближается к человеку. Она обращается именно к его душе, пользуясь точными и проникновенными инструментами, отработанными и проверенными на опыте трехсотлетней давности. Предмет науки — мысль в ее развитии, ее структура и формы ее проявления, ее глубокие телесные корни, ее бесконечные разветвления в процессе истории, ее высокое парение над вещами». Конечно, нельзя пренебрегать тем фактом, что интеллектуальный стиль «точных наук» уже давно привлекал философов: так геометрический метод вдохновил философскую деятельность Декарта и Спинозы; эмпирический метод тщательного наблюдения, применяемый в медицине, просматривается в тех локковских исследованиях, которые Кант рас-

ценивал как «физиологию понимания», а сам Кант использовал ньютоновскую механику как исходную модель для своей главной доктрины человеческого познания; Юм предложил применять ньютоновский метод в сфере «наук о нравственности» (и как много других, желавших быть ньютоновцами в своей дисциплине!). Все же все вышеприведенные примеры говорят о попытке приспособить познавательные процедуры точных наук к философии, а суть приведенного ранее высказывания Тэна состоит в том, что философия удалена из царства человека именно теперь, когда «наконец приходит наука». Трудно отрицать, что такое мнение имеет под собой почву, что в ходе впечатляющего развития наук о человеке оно становится главным умонастроением нашего времени.

Можно ли критиковать эту точку зрения? Конечно, можно, и по крайней мере двумя способами. При первом можно опираться на результаты различных исследований, осуществленных в последние десятилетия в сфере философии науки. Они убедительно показали, что научные теории (и не только их общие гипотезы, но и в некоторой степени утверждение их методологических критериев) оформляются в некие общие структуры, часто расцениваемые как «метафизические», возможно, еще не вполне в правильном смысле, но, конечно, заслуживающие названия философских. Это относится к герменевтическому компоненту науки, который ранее несправедливо забыли, но теперь начинают повсюду признавать. Такое герменевтическое содержание не только предориентирует построение теорий, но постоянно сопровождает их эволюцию, взаимодействует с ними в возникновении обратной связи, воздействует на выбор фактической или опытной очевидности, играет решающую роль в теории выбора. Если такое замечание справедливо относительно физики, химии, биологии и космологии, то оно еще более истинно касательно наук о человеке: определенная философская концепция человека лежит в основе каждой теории в психологии, социологии, экономике, истории, языкознании, искусственном интеллекте и т.д. (и взаимобразно, благодаря упомянутой ранее обратной связи, достижения в этих областях определяют переоформление общей концепции человека).

Второй способ критики утраты философией своего места в обществе состоит в указании на существование неких измерений или аспектов человека, неких человеческих проблем, которые вряд ли могут рассматриваться или решаться внутри наук о человеке. Однако такую стратегию нужно оценивать правильно, т.е. ее нельзя понимать как предлог для обвинения науки в оставлении ею такого «наследства» в виде проблем, с которыми она до сих пор не смогла справиться. Такую ошибочную тактику приняли, по крайней мере, философы, безоговорочно согласившиеся с отказом от ряда тем под напором развивающихся наук. Эта тактика полностью соответствует

позитивистскому заявлению, что философия тождественна примитивному, неясному, расплывчатому подходу к вещам и должна исчезнуть по мере того, как наука будет давать нам необходимую ясность видения. Мы же, напротив, заявляем, что философии все еще есть что сказать и там, где наука достигла своих самых впечатляющих успехов, так как эти достижения никак не действуют на возможность решения философских проблем и даже делают эти проблемы более явными, а иногда и порождают новые. Давайте вспомним такой всем знакомый пример, как современная физика: физика теории относительности и квантовая физика несколько не разрешили классические проблемы философии природы, такие, как проблемы времени и пространства, случайности и детерминизма. Эти вопросы, напротив, встали наиболее остро и требовательно. Подобно этому недавние успехи в биохимических науках поставили человечество перед новыми этическими вопросами, которые невозможно рассмотреть научно и которые волнуют специалистов по этике и философии человека.

ЧЕЛОВЕК КАК СФЕРА «ДОЛЖНОГО»

Философы очень часто пытались описать специфику человека. Они обычно видели ее в разуме: «разумное существо» или «разумное животное» — таковы классические определения человека. В других характеристиках делали ударение на различных аспектах: человек как «политическое животное», творец истории, носитель языка, способный к выражению религиозных чувств. Однако все это не предотвратило науку от распространения своей компетенции на эти сферы: достаточными примерами такого процесса могут служить психология, социология, политическая наука, языкознание, религиозные науки. Не отрицаю, что все эти аспекты все еще требуют философского анализа для их более полного понимания, но мне кажется, что лучше предложить «инструментально» более ясный способ выявления специфики человека. Я хочу указать на черту, которая не только отличает его от других существ, но и требует к себе методологического подхода, отличного от методов науки. Эту специфическую черту можно в общем выразить заявлением, что каждое человеческое действие необходимо сопровождается представлением о том, каким ему «следует быть». Чтобы избежать неправильного понимания этого процесса, давайте сразу уточним, что не каждое «действие человека» автоматически выступает как собственно человеческое. Например, способности есть, дышать, сразу отдергивать палец от огня свойственны многим животным. И напротив, даже в самых скромных человеческих действиях (не обязательно выбирать наиболее высокие формы человеческой деятельности — нравственные поступки) уже налицо присутствие пред-

ставления о том, какими им «следует быть». Это долженствование постоянно прослеживается во всей иерархии возрастающих по своей сложности поступков, представляющих собой разные виды человеческой деятельности. Мастер, создающий инструмент, уже знает, каким он «должен быть», и обычно он признает, что его инструмент не совершенен в сравнении с тем, каким он «должен» быть соответственно представлению о нем, т.е. с тем, что можно назвать «идеальной моделью». То же самое происходит, когда хозяйка печет торт, да и во всех видах деятельности, связанных с производством тех или иных предметов (назовем такие действия операциями). Когда деятельность человека не направлена на создание конкретного специфического результата, тогда «должно быть», «совершенный, идеальный способ» более относятся к характеру выполнения действий. Таковы говорение, писание, танец, рисование, аргументирование. Такие виды деятельности оцениваются по их исполнению (в этих случаях оценки выражают словами «хорошо» или «плохо»). Итак, существует много видов человеческой деятельности, о которых говорят как о хороших или плохих, и оценивают их так не только потому, что в результате этих действий появляются «хорошие» или «плохие» предметы, но и потому, что они совпадают с «идеальными моделями», предназначенными для того, чтобы соизмерять с ними эти действия. Такова типичная ситуация анализа нравственных поступков, которые далее будут называться действиями в строгом смысле этого слова. Принимаемое в данной работе разграничение видов деятельности служит удобству анализа, поэтому нужно помнить, что огромное разнообразие человеческих действий может включать в себя самые разные его виды, но с разной степенью их значимости, а иногда и все виды человеческой деятельности.

С учетом всего вышесказанного было бы уместно назвать ценностью ту совершенную, идеальную модель, которой «должна быть» человеческая деятельность. Это название оправдано по крайней мере двумя обстоятельствами: 1) мы обычно даем оценки «хорошо» и «плохо» (т.е. самые общие и типичные ценностные определения) для характеристики всех видов человеческой деятельности; 2) обычно принято говорить, что результат человеческой деятельности наиболее ценен, наименее ценен или вообще лишен ценности в зависимости от расстояния этого результата до того совершенства, которое имелось в виду в данном случае. Короче говоря, человеческая деятельность подлежит оценочному суждению, так как она всегда заранее ориентирована на ценность. Ясно, что мы пользуемся понятием ценности в ее совершенно общем смысле, а не «аристократическим» значением этого слова, выступающим в тот момент, когда речь заходит о так называемых высоких ценностях, помня при этом, что понятиями «хорошее» и «плохое» мы тоже пользуемся в более общем смысле этих слов, чем их специфическое значение из области нравственности.

ПОВЕДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК НАПРАВЛЕННОЕ НА ДОСТИЖЕНИЕ ЦЕЛИ И ПОВЕДЕНИЕ, ОРИЕНТИРОВАННОЕ НА ЦЕННОСТЬ

В данном случае уместно разъяснить в двух словах, почему ценности выступают в сфере человеческого поведения менее сложного характера, таких, как операция и исполнение. Давно замечено, что многие животные создают поразительно «совершенные предметы». Таковы пчелиные соты, гнезда некоторых птиц. Животные, часто прекрасно исполняют свои роли. Таково пение соловья или поведение многих зверей во время охоты. Однако такое поведение заранее ориентировано на достижение определенной цели, и его можно считать «совершенным» с антропоморфной точки зрения, но в этих случаях не выражено никакой тенденции к совершенству со стороны животного. Агент просто подчиняется выражению врожденных способностей, возможно, подвергаясь влиянию обратной связи, предопределенной его взаимоотношениями с окружающей средой тем же образом, каким действуют наши компьютеры, снабженные удобными средствами обратной связи. Другими словами, так называемое совершенство выражено в их способе существования, а не в стремлении к тому что «должно быть» и не в возможности или невозможности осуществить этот идеал.

Для людей, напротив, цель предопределена, т.е. представлена ими заранее. Люди выполняют действия, которые «оцениваются» как ведущие к определенной цели, а также оценивается степень совершенства действий, направленных на выполнение данной цели. Так происходит благодаря тому, что у человека есть возможность пользоваться интенциональными, идеальными сущностями, а некоторые из них могут стать целями и путеводной линией в поведении человека. Животные же (настолько нам известно) в состоянии точно знать только о конкретно существующих материальных объектах. Вот почему вся подлинно человеческая деятельность интенциональна в том смысле, что она опирается на более высокий уровень интенциональности, что дает человеку возможность иметь перед собой идеальное, еще не существующее состояние предмета и принять решение воссоздать эти предметы в действительности, а также определить критерии совершенства для оптимальной реализации своей цели. Опираясь на эти свойства человека, можно определить разницу между простым поведением, ориентированным на осуществление цели, и более сложным, направленным на достижение совершенства.

ЗАКОНЫ, ПРАВИЛА, НОРМЫ

Вышеописанное разграничение позволяет разработать самый адекватный понятийный аппарат для понимания и объяснения человеческого поведения (и таким образом, для познания человека).

Чтобы понять поведение чисто физических тел, нужно рассматривать их как имеющие определенные свойства — массу, заряд, энергию и т.д., а чтобы объяснить их поведение, нужно знать физические законы, которым подчинены эти свойства (или в данном случае величины). Чтобы понять и объяснить различные явления, встречающиеся в жизни, также нужно посмотреть на них как на имеющие свои свойства (например, обмен веществ или способность к воспроизводству) и как на ведущие себя соответственно определенным биологическим законам развития этих свойств. Объяснение более сложного поведения живых существ, включая их стремление к достижению цели, требует обращения к специальным концепциям и к соответствующим естественным законам (преднамеренно пользуясь этим более широким понятием для того, чтобы избежать редукционизма в трактовке всех этих законов). Согласно этой модели объяснения цель преследуется не как таковая, а достигается просто как детерминистски произведенный результат, соответствующий имеющим здесь место естественным законам. В противоположность этой ситуации, действие, ориентированное на ценность совершается не в соответствии с законами, а ради преднамеренной цели: это не мешает тому, чтобы такие действия производились согласно каким-либо правилам, но они очень отличаются от естественных законов, в чем нам предстоит скоро убедиться.

Давайте зададимся вопросом: как реализовать «совершенство» или как приблизить к реальности идеальную модель или то, что «должно быть», сложившиеся в чьем-то воображении в процессе специфически человеческой деятельности? В некоторых случаях возможно предложить «конкретные модели», нацеленные на осуществление наибольшего приближения к идеалу, и наличие субъекта, способного воссоздать что-то подобное. Обычно формируются (и всегда одновременно с предложением таких моделей) определенные законы, следуя которым можно добиться хороших результатов. Однако в отличие от происходящего с естественными законами в этом случае законы выводятся из цели путем следующих рассуждений: «Если хочешь добиться цели, действуй так-то и так-то (т.е. придерживаясь определенных законов)». Такой «практический вывод» противоположен выводу, основанному на естественных законах, и провозглашает: «Поскольку исходные условия были таковы, конечный результат (цель) должен быть таков».

Это различие даже еще больше: естественные законы действуют сами по себе, а правила, которыми руководствуются в практике человеческой деятельности, должны использоваться интенционально, но в отдельных случаях ими можно пренебрегать. Можно сказать, что если природные явления, включая целенаправленное поведение, происходят в соответствии с законами, то поведение, ориентирован-

ное ценностью, осуществляется соответственно репрезентации правил (и это вновь указывает на важность преднамеренности).

Ранее мы уже говорили о правилах, ссылаясь на которые сделали различие между «операциями» и «исполнениями». В данном специфическом контексте их можно назвать конструктивными правилами. Это название можно пояснить тем, что если человек хочет создать какой-то определенный предмет, то ему придется следовать этим правилам (например, нельзя разместить как угодно колеса и пружины и получить работающие часы). Это же относится к играм (например, нужно следовать определенным правилам при передвижении фигур по шахматной доске, если вы хотите играть в шахматы). В случае «исполнения» подчинение правилам менее жестко связано с предвидением результата, и в этих случаях допускается больше пластичности (например, правила грамматики и синтаксиса даются для того, чтобы говорить на том или ином языке «правильно», но обычно знания этих правил недостаточно для действительно хорошего владения данным языком. Это же можно сказать о правилах «техники» игры на фортепиано, которые менее однозначны, чем правила грамматики, и т.д. Говоря о конструктивных правилах, интересно отметить, что они выражают «должно быть» для деятельности, но диктуются способом бытия (или устройства) цели, на достижение которой направлена деятельность человека. В этом смысле они не выражают никакого долженствования, так как являются внутренне гипотетическими: «Если хочешь добиться цели, действуй так-то и так-то», но они не говорят: «Ты должен добиться цели». Однако давайте поясним, что этот дискурс еще не полон, так как в нем нет ссылки на «совершенство» и на «идеальные модели», о которых говорилось выше и которые переходят простые пределы реализации цели, так как они требуют, чтобы цель осуществлялась самым лучшим способом из всех возможных вариантов. Такой дополнительный штрих нацеливает на факт, что совершенство преследуется ради себя самого, а не ради гипотетического условия. Именно эта существенная деталь оправдывает применение понятия ценности также и в случаях, где выступают операции и исполнения.

Давайте вернемся к тому, что мы предложили назвать человеческой «деятельностью» в строгом смысле этого слова, т.е. к реально проявленным нравственным поступкам. Здесь нужно уже говорить не о правилах, а о нормах, желая подчеркнуть различие между ними, состоящее в следующем: «нормы» просто «предписывают», они не «конструктивны». Нормы не являются инструментом осуществления гипотетически поставленной цели, а рекомендуют такое-то поведение как считаемое безусловно хорошим, т.е. ценным в себе и для себя. Нетрудно здесь заметить кантовское разграничение между гипотетическим и категорическим императивами: нормы в данном

случае принадлежат семье категорических императивов, а цели, от которых они «произведены», заслуживают названия ценностей в самом полном и самом специфическом смысле этого слова.

В качестве вывода из всей нашей дискуссии можно сказать: объяснение чисто естественного поведения опирается на естественные законы: поведение человеческих существ можно объяснить на основе анализа правил и норм. Существование тех или иных норм зависит от признания ценностей. Однако поскольку ссылка на ценность также имеет место, хотя и в незначительной степени, в сфере человеческих операций и исполнений, то человеческие виды деятельности в общем виде объясняются в последних исследованиях на основании присутствия ценностей.

Не обязательно, но, наверное, имело бы смысл вновь подчеркнуть, что эти различия чисто аналитические, что они не противоречат тому, что каждое человеческое действие во всей своей сложности вовлекает в свою сферу несколько аспектов и многие из них связаны с физическими, биологическими и физиологическими условиями, а не с намерениями и ценностями. Каждый такой аспект можно правильно исследовать в рамках соответствующей ему научной дисциплины, оставляя вне поля зрения другие стороны. Это означает, что, с одной стороны, преднамеренность и ценности можно опустить при изучении человека, например, с точки зрения психологии, но, с другой стороны, можно (и даже нужно) сосредоточиться на преднамеренности и ценностях при исследовании специфически «человеческих» аспектов человеческого поведения.

НАУКИ И КАК «СЛЕДУЕТ БЫТЬ»

Всего сказанного уже достаточно для того, чтобы заключить, что наука не может быть самым подходящим инструментом исследования человеческого измерения, специфически связанного со «следует быть». Долгое время отличительной чертой науки считалась ее «свобода от ценностей», и даже думали, что это сохраняет ее беспристрастность и объективность. В наши дни такое заявление несколько утратило свою твердость, но не в том смысле, что содержание науки, знание, ею даваемое, зависит от ценностей, а в том, что научная деятельность ориентируется (и должна ориентироваться) неким сознательным выбором ценностей. Такое заявление полностью соответствует положению вещей, при котором «занятие наукой» выступает как чисто человеческий вид деятельности и как таковая наука не может не стремиться к ценностям.

Такая ситуация создала ряд проблем в определении научного статуса «наук о человеке». Не подлежит сомнению, что мы можем обращаться при изучении человека к химии, физике и психологии (т.е. рассматривать человека как сосуд, в котором происходят

сложные химические процессы, как живое существо, наделенное рядом жизненных функций). Более сложно решить, могут ли науки делать то же самое, когда приступают к рассмотрению специфически человеческих качеств в человеке. По моему мнению, ответом на этот вопрос мог бы стать совет этим наукам обратить внимание на ценности и попытаться понять и объяснить человеческое поведение условиями мотиваций, а не при помощи детерминистских механизмов различных видов, как это слишком часто делалось. Мне кажется, что в этом заключено самое значительное отличие естественных наук от наук, изучающих человека (более важное, чем другие методологические свойства, ранее описанные). В частности, здесь имеется в виду восстановление в исследованиях человека того теологического образа мышления, который был запрещен в науке несколько веков тому назад.

Нужно остановиться еще на одном очень важном моменте: даже рассматривая ценности как существенные составляющие человеческих реальностей, наука о человеке должна воздерживаться от выражения оценок ценностей: историк, социолог, психолог должны пытаться вскрыть, какие ценности данное общество или отдельный индивид выбирали в качестве своего руководства, источника правил и норм для их поведения, но они не должны давать оценки этих ценностей, критиковать или защищать, одобрять или обвинять этих людей за то или иное поведение, исходя из данных правил и норм. Другими словами, проблема обоснованности ценностей не является задачей науки даже в исследованиях человека. Это происходит из специфики задачи и структуры науки. Наука нацелена на то, чтобы сказать, как дела, каково положение вещей, каково оно могло быть или было когда-то, но она никогда не ставит своей целью показать, что и как должно быть, так как этот завершающий шаг нельзя сделать, опираясь на эмпирическую данность как на единственно признаваемый наукой источник познания. Таким образом, ценности описываются просто как нечто доступное эмпирическому нахождению или извлекаемое из человеческого поведения, как основание для понимания человека со всеми его подлинными свойствами бытия в качестве интенционально направленного агента. Ценности расположены в сфере описания данного положения вещей, и их не связывают с какими-либо дальнейшими поисками источника или оправдания действий. Это выглядит несколько похоже на случай с Ньютоном, когда он сказал, что гравитация — это высочайшая «причина» явлений природы, но он не мог назвать причину самой гравитации и даже не собирался заниматься ее поиском в своей науке.

То максимальное, что можно ожидать от науки, состоит в исследовании человеческого поведения как преднамеренного и целенаправленного, но мы уже увидели, что этого недостаточно при подходе к поведению как к ценностно ориентированному действию. Задача философии человека, не являющегося противоположной, но скорее выступающая как дополнение к этому уровню исследования, состоит в освещении особого пространства, где преднамеренная цель — это осуществление того, как «должно быть», и, следовательно, ценность в полном смысле этого слова. Заметим, что все хорошо известные объяснения этого «должно быть» понятиями «социальные привычки», «образование», «биологическая обусловленность» или «психологические механизмы, кроющиеся в бессознательном», далеки от того, чтобы стать примером научного объяснения этого объекта, а скорее выступают примером того, как можно противоречить самому духу научного метода при защите науки от посягательства на ее поле деятельности. На деле этот метод представляет собой преклонение перед очевидным и перед объяснением этого очевидного, а не служит оправданием несостоятельности науки в объяснении беспричинных и закрытых тесту интеллектуальных конструкций. Самое большее, что могут сделать вышеуказанные механизмы, это показать, как развиваются некоторые конкретные проявления этого «должно быть», но они не могут объяснить, почему существует само это измерение (например, они помогают нам понять, почему в некоторых сообществах месть считают моральным долгом, но от этого не становится ясно, почему существует само чувство морального долга). Непонимание такой детали ведет к повторению ошибки, уже названной в платоновском «Федре», где Сократ говорит, что глупо считать причиной его нахождения в тюрьме то, что он сам пришел туда, передвигая свои ноги при помощи соответствующих мышц и нервов (таково научное толкование), тогда как истинная причина его заточения — желание выразить уважение к законам своего города (т.е. вести себя в согласии с существующими ценностями).

Рассмотрение «должно быть» — это не только неизбежное условие исследования причинности в сфере человеческого поведения, но оно также необходимо для анализа ряда других измерений глубоко человеческого характера. Мы не собираемся здесь рассматривать эти измерения, но просто кратко упомянем некоторые из них. Можно начать с ответственности и свободы. Ответственность, будучи одной из самых интимных черт человеческой личности и не менее интимной структурой человеческого сообщества, представляет собой конкретное воздействие «должно быть» на поведение человека (и не случайно,

что за «оправданием» того, как должно быть, возникшего на основе сциентистского образа мысли, описанного нами ранее, часто следовала всеобщая, достойная сожаления безответственность, характерная для современной жизни). Что касается свободы, то она не всегда проявляется там, где действует принцип «следует быть», так как свобода — это не что-то самопроизвольное, а ее выбирают, к ней стремятся; но в то же время без «следует быть» она становится бессмысленной (если все обусловлено необходимостью или царит безразличие, то свобода невозможна или случайна).

В качестве других иллюстраций такого явления можно упомянуть все проблемы, связанные с так называемым смыслом жизни: бунт против несправедливости, против испытания, страдания, переживания перед лицом принятия ответственного решения. Такие явные выражения либо внутреннего отрицания каких-либо явлений, которые существуют, хотя им не «следует быть» (с научной точки зрения эти движения кажутся простым абсурдом), либо тяжелого процесса поиска решения, как «следует» поступить для того, чтобы наше существование не утратило смысла (во всех этих случаях мы понимаем, что смысл нашего существования изменяется в зависимости от выбора нами той или иной альтернативы в пределах возможного).

В конечном счете давайте вспомним все проблемы, встающие при разговоре о человеческом достоинстве и человеческих правах, которые сегодня столь часто можно услышать. Эти проблемы прямо соотносятся со «следует быть». По этой причине безнадежно искать для них опору в какой-либо научной методологии. Научный поиск (в широком смысле этого слова), конечно, полезен для определения конкретного «содержания» этих прав и для показа, «как» их можно развивать более эффективно, но он не может объяснить их как права.

ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЙ СТИЛЬ ФИЛОСОФИИ

Названные ранее примеры достаточны для того, чтобы показать, что есть множество проблем и измерений, связанных с изучением человека и человеческого бытия, к которым невозможно подойти научными методами, и, однако, их необходимо исследовать и по возможности решать. Наука сегодня уходит от оценок ценностей, но людям такие оценки нужны (так как им приходится пользоваться этими оценками во всех своих чисто человеческих сферах деятельности). Научное описание может объективно и беспристрастно дать представление о целях, правилах и нормах, действующих в обществе в данное время, но человеку необходимо знать, какие из них «действительно» ценные, т.е. почему их нужно принимать и отдавать

им предпочтение перед другими. Наука может нам продемонстрировать большое разнообразие возможностей (и указать наиболее эффективные пути их реализации), но не может помочь нам в решении часто наиболее сложного вопроса: какие возможности следует попытаться реализовать каждому отдельному лицу? Существующая сегодня озабоченность философии проблемой человека говорит о том, что эта проблема и ей подобные могут быть подчинены рациональному исследованию вопреки тому, что они находятся вне сферы научного исследования. В этом случае такой вывод равен отрицанию позитивистского и сциентистского заявления о том, что все, что не поддается анализу при помощи инструментов науки, нужно включать в сферу эмоционального и иррационального. Учитывая вышесказанное, уместно спросить: какие познавательные методы должна освоить философия, ставя перед собой задачу энергичного анализа человеческих проблем и измерений? У наук есть свои особые методы познания, выступающие как варианты двух основных направлений: познание путем узнавания и познание путем аргументирования. В естественных науках первый способ получил свою специфику, став наблюдением при помощи инструментов, а второй широко объединился с математическим доказательством или вычислением. С расширением научного поля деятельности первый способ, в свою очередь, претерпел либерализацию, но все-таки еще сохранил форму наблюдения, непосредственного знакомства с эмпирической действительностью, которую можно установить межсубъективно. Второй способ тоже стал менее строгим, но все же остается тесно связанным с моделью неоспоримого дедуктивного аргумента. Сегодня философия предлагает ввести помимо этих двух способов (она их, конечно, не отрицает) еще один — третий — способ. Его можно было бы назвать познанием методом рефлексии. Такую рефлексию обычно применяют не к изолированным и ограниченным моментам эмпирической очевидности, а к глобальным и сложным фактам и ситуациям, смысл которых философия пытается понять, показать условия их возникновения, возможности их осознания. Сегодня такие ситуации и факты не поддаются раскрытию методом собственно эмпирического исследования, а более открыты феноменологическому анализу, берущему своим отправным пунктом не содержание межсубъективного наблюдения, а содержание пережитого опыта. Свободу, ответственность, ценности, намерения нельзя «наблюдать» или выводить их на основе логических заключений по поводу наблюдаемых фактов. Их можно увидеть только в процессе личного опыта или получить их при рефлексии, т.е. попытаться осмыслить полученные опытные данные и условия, в которых они сложились.

Наука такой подход посчитала бы «субъективным» и, следовательно, неподходящим. Но нам известно, что цель людей, предложивших этот метод (например, трансцендентальный метод, феноменологический, аналитический), состоит в достижении уровня объективности, но более глубокого и радикального, чем межсубъективность наук (ей приходится опираться на огромное количество скрытых допущений и недосказанных предусловий). Другими словами, ссылка на субъект не обязательно содержит в себе субъективность, и даже может быть условием для поддержки ценности познания «объектов», поскольку такое познание может способствовать только делу познания субъектов и в конечном счете зависит только от них. Здесь не приходится выяснять, лучше эти методы или хуже, чем методы, предлагаемые наукой. Но несомненно, что они не менее точны (если ими правильно пользоваться), чем методы науки (их тоже могут плохо использовать нерадивые ученые), и они рациональны.

Между прочим, давайте согласимся, что они эффективны не только для анализа человека, но и для анализа природы, хотя в этом случае они не принесут много знаний, но зато дадут глобальную интерпретацию известных науке явлений. В таком случае они особенно ценны, так как «обезличивание субъекта», почти неизбежное в естественных науках, здесь бессмысленно. Действительно, человек отличен от других природных существ тем, что он субъект. Каждое стремление игнорировать его бытие субъектом нельзя считать программой исследования человека как человека. Вот почему сведение анализа человека к строго научному уровню означает отрицание его специфической природы как человека. Философия должна продолжать исследование человека своими методами, потому что это равноценно утверждению не только своей специфики как философии, но и специфики человека как человека, а без такого утверждения все дискурсы против «овеществления» человека, в защиту его прав и достоинств, которые мы сегодня так часто слышим, оказываются всего лишь риторикой. Другими словами, если специфические свойства человека объяснять чисто научным анализом и научными методами, то существование человека как человека ставится под угрозу. Было время, когда самой серьезной задачей философии считалось доказательство существования Бога. В наше время несомненно самая важная задача философии — доказать существование человека.

ПРЕДПОЛОЖЕНИЯ И ОПРОВЕРЖЕНИЯ,
РОСТ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ

Наша склонность к поискам регулярностей и наложению законов на природу приводит к психологическому феномену *догматического мышления*, или, говоря в более общей форме, догматического поведения: мы ожидаем существования регулярностей повсюду и пытаемся искать их даже там, где их нет. События, которые не поддаются этим попыткам, мы склонны трактовать как некоторый род «шумового фона», и мы придерживаемся наших ожиданий даже в том случае, когда они являются неадекватными и когда мы должны были бы признать свое поражение. Такой догматизм в некоторой степени необходим. Он необходим для ситуаций, с которыми можно иметь дело только посредством наложения наших предположений на мир. Кроме того, этот догматизм позволяет нам постепенно приближаться к построению хороших теорий: если мы слишком легко признаем свое поражение, то это мешает нам обнаружить, что мы были близки к истине.

Ясно, что эта *догматическая позиция*, заставляющая нас придерживаться наших первых впечатлений, указывает на то, что мы имеем сильные убеждения; в то же время, *критическая позиция*, которая склонна модифицировать свои догматы, которая допускает сомнения и требует проверок, говорит о более слабых наших убеждениях. Согласно теории Юма и теории, распространенной в настоящее время, сила веры должна быть продуктом повторения, т.е. она всегда должна возрастать с опытом и всегда должна быть большей у более развитых личностей. Вместе с тем догматическое мышление, бесконтрольное желание навязывать регулярности, явное увлечение ритуалами и повторениями самими по себе характерно для дикарей и детей. Возрастание же опыта и зрелости иногда создает позицию осторожности и критики, а не догматизма.

Здесь я хочу упомянуть о пункте, в котором я согласен с психоанализом. Психоаналитик утверждает, что невротики и другие психически больные интерпретируют мир в соответствии со своим личным множеством шаблонов, которые нелегко устранить и которые часто возникают в раннем детстве. Схема или шаблон, принятые очень рано, постоянно поддерживаются, и каждый новый опыт интерпретируется в их терминах, верифицируя их и увеличивая их

жесткость. Это и есть то, что я назвал догматической позицией в отличие от критической позиции; последняя, как и первая, также допускает некоторую схему ожиданий — мифы, предположения или гипотезы, но она в то же время столь же легко модифицирует, исправляет и даже отбрасывает эти ожидания. Я склонен предполагать, что большинство неврозов частично может быть обусловлено задержкой в развитии критической позиции — скорее задержкой, чем естественным догматизмом, сопротивлением требованиям модификации и соответствующего приспособления определенных схем интерпретаций и реакций. В свою очередь это сопротивление в некоторых случаях можно объяснить перенесенными ранее обидами или шоком.

* * *

Различие между догматическим и критическим мышлением или между догматической и критической позициями возвращает нас к нашей центральной проблеме. Догматическая позиция, очевидно, связана с тенденцией *верифицировать* наши законы и схемы, с попытками применить и подтвердить их и даже пренебречь их опровержениями, в то время как критическая позиция означает готовность изменить, проверить и, если это возможно, *фальсифицировать* их. Это приводит нас к мысли о том, что критическую позицию мы можем отождествить с научной позицией, а догматическую — с псевдонаучной.

Отсюда вытекает далее, что с генетической точки зрения псевдонаучная позиция является более ранней и более примитивной, чем научная позиция: она представляет собой донаучную позицию. Эта ее примитивность или предварительность имеет свой логический аспект, так как критическая позиция не столько противопоставляется догматической, сколько «накладывается» на нее: критика должна быть направлена против существующих и влиятельных убеждений, нуждающихся в критическом пересмотре, другими словами — против догматических убеждений. Критическая позиция нуждается в материале, т.е. в теориях или убеждениях, которые принимаются более или менее догматически.

Таким образом, наука должна начинать с мифов и с критики мифов; начинать не с совокупности наблюдений и не с изобретения экспериментов, а с критического обсуждения мифов, магической техники и практики. Научная традиция отличается от донаучной тем, что в ней имеются два уровня. Подобно последней, она проходит через ряд теорий, но она преодолевает эти теории критически. Теории преодолеваются не как догмы, а в результате стремления обсудить и улучшить их. По сути дела это греческая традиция, которую можно возвести к Фалесу, основателю первой школы (я имею в

виду не «первой философской школы», а просто «первой школы»), которая не ставила своей основной задачей сохранение догм.

Критическая позиция, традиция свободного обсуждения теорий с целью обнаружения их слабых мест для того, чтобы улучшить их, есть позиция разумности, рациональности. Она широко использует и вербальную аргументацию, и наблюдение, однако последнее — в интересах аргументации. Открытие греками критического метода вначале породило ошибочную надежду на то, что с его помощью можно прийти к решению всех великих проблем, к обоснованию несомненности знания, к *доказательству и оправданию* наших теорий. Но эта надежда была обусловлена догматическим способом мышления, ибо на самом деле ничего нельзя оправдать или доказать (за пределами математики и логики). Требование рациональных доказательств в науке указывает на непонимание различия между широкой сферой рациональности и узкой сферой рациональной несомненности; иначе говоря, это неприемлемое, неразумное требование.

Тем не менее логическая аргументация, дедуктивное логическое рассуждение сохраняют все свое значение для критического подхода. И не потому, что они позволяют нам доказать наши теории или вывести их из утверждений наблюдения, а потому, что только посредством чисто логического рассуждения мы можем обнаружить следствия наших теорий и, таким образом, эффективно критиковать их. Критика, как я уже говорил, является попыткой найти в теории слабые места, а эти места, как правило, можно найти лишь в наиболее удаленных логических следствиях теории. Этим и объясняется то, что чисто логическое рассуждение играет в науке важную роль.

Юм был прав, подчеркивая, что наши теории нельзя логически вывести из известных нам истин — ни из наблюдений, ни из чего-либо еще. Из этого он заключил, что наша вера в них является иррациональной. Если «вера» означает здесь нашу неспособность усомниться в наших законах и в постоянстве природных регулярностей, то Юм снова прав: этот вид догматической веры имеет скорее психологическую, чем рациональную основу. Если же, однако, термин «вера» охватывает наше критическое признание научных теорий — *временное* признание теории, соединенное со стремлением исправить ее, если нам удастся найти проверку, которой она не сможет выдержать, то Юм был не прав. В таком признании теорий нет ничего иррационального. Нет ничего иррационального даже в том, что для достижения практических целей мы опираемся на хорошо проверенные теории, так как более рационального способа действий у нас нет.

Допустим, что мы обдуманно поставили перед собой задачу жить в нашем неизвестном для нас мире, приспособливаться к нему,

насколько это для нас возможно, использовать те благоприятные возможности, которые мы можем найти в нем, и объяснить его, если это возможно (не обязательно считать, что так оно и есть) и насколько это возможно — с помощью законов и объяснительных теорий. *Если мы выполняем эту нашу задачу, то нет более рациональной процедуры, чем метод проб и ошибок — предположений и опровержений*: смелое выдвижение теорий, попытки наилучшим образом показать ошибочность этих теорий и временное их признание, если наша критика оказывается безуспешной.

С развиваемой здесь точки зрения, все законы и все теории остаются принципиально временными, предположительными или гипотетическими даже в том случае, когда мы чувствуем себя неспособными сомневаться в них. До того, как теория будет опровергнута, мы никогда не можем знать, в каком направлении ее можно модифицировать. То, что Солнце всегда будет всходить и заходить, все еще считается законом, «который обоснован с помощью индукции и в котором нельзя разумно сомневаться». Странно, что этот пример все еще используется, хотя достаточно хорошим он мог быть только во времена Аристотеля.

Метод проб и ошибок, конечно, не является просто тождественным научному или критическому подходу — методу предположений и опровержений. Метод проб и ошибок применяется не только Эйнштейном, но — в более догматической манере — даже амебой. Различие заключается не столько в пробах, сколько в критическом и конструктивном рассмотрении ошибок — ошибок, которые ученый сознательно и тщательно стремится раскрыть для того, чтобы опровергнуть свои теории с помощью обнаруженных аргументов, включая обращение к наиболее строгим экспериментальным проверкам, которые позволяют ему провести его теории и его собственная изобретательность.

Критический подход можно описать как сознательную попытку подвергнуть наши теории, наши предположения всем трудностям естественного отбора. Он дает нам возможность пережить элиминацию неадекватных гипотез, в то время как более догматическая позиция приводит к тому, что эти гипотезы устраняются вместе с нами. (Существует трогательный рассказ об одной индийской общине, исчезнувшей потому, что ее члены верили в святость всякой жизни, в том числе и жизни тигров.) Таким образом, мы получаем все более жизнеспособные теории посредством устранения менее жизнеспособных. (Под «жизнеспособностью» я понимаю не только «полезность», но также и истинность.) Я не думаю, что эта процедура является иррациональной или что она нуждается в каком-либо дальнейшем рациональном оправдании.

ВОЛЯ К СОМНЕНИЮ

Книга Бертрана Рассела представляет собой сборник эссе, охватывающих широкий круг проблем, в частности проблемы интеллектуального и нравственного прогресса человека.

Сокращенный перевод останавливается на двух вопросах: 1) гуманистической направленности рационализма и 2) гуманистических аспектах науки.

РАЦИОНАЛЬНОСТЬ, ИРРАЦИОНАЛЬНОСТЬ,
ВОЛЯ К СОМНЕНИЮ

Я привык считать себя рационалистом и подозреваю, что рационалистом должен быть каждый, кто хочет, чтобы все люди стали разумными. Но в наши дни на рациональность обрушилось такое множество ударов, что трудно подчас узнать, что тот или иной человек понимает под рациональностью и достижима ли на деле для человека эта самая рациональность.

Вопрос об определении рациональности имеет две стороны — теоретическую и практическую. Первая ставит вопрос о том, что есть рациональность суждения; вторая же относится к области поведения. Прагматизм делает упор на иррациональность суждения, а психоанализ — на иррациональность поведения. Оба эти учения привели множество людей к взгляду, что такой вещи, как идеал рациональности, когда мнение и поведение гармонически согласованы друг с другом, вообще не существует. И выходит, что если у нас с вами разные мнения, то бесполезны аргументы и третейские суждения; остается лишь одно: риторические трюки, реклама, войны, т.е. все те инструменты, которые соответствуют степени нашей денежной или военной мощи. Мне представляется, что такой взгляд очень опасен и может оказаться роковым для судеб цивилизации. И я попытаюсь показать, что идеал рациональности не имеет никакого отношения к разрушительным идеям и что он остается столь же важным, как и в прежние времена, когда люди ему доверяли и руководствовались им в своих мыслях и поступках.

Начнем с рациональности мнения: я бы определил ее как навык принимать в расчет все существенные явления действительности, когда мы вырабатываем свои убеждения. В тех же случаях, когда нет уверенности, рациональный человек придает наибольшее значение самому вероятному из суждений, не забывая при этом и о

других суждениях, имеющих черты вероятности: рациональное сознание воспринимает их как гипотезы, которыми можно будет воспользоваться в дальнейшем, если того потребует действительность. Сказанное выше допускает, что во многих случаях возможна верификация явлений и вероятностей посредством объективного метода, т.е. метода, пользуясь которым два добросовестных человека приходят к единому результату. Но это мнение часто оспаривается. Многие утверждают, что единственная функция интеллекта — способствовать удовлетворению желаний и потребностей индивида...».

Для философов-прагматистов мнения — это просто-напросто орудия за существование и «истинны» лишь те мнения, которые помогают человеку выжить. Такой взгляд господствовал в Японии в VI в. до н.э., когда буддизм только появлялся в этой стране. Правительство, сомневаясь в истинности новой религии, обязало одну из провинций принять ее в экспериментальном порядке: было решено, что если эта религия подействует сильнее прочих, ее примут повсюду. И этот вот самый метод (с поправками на современность) прагматисты провозглашают истинным в отношении всех религиозных проблем.

Вопреки своему определению «истины», прагматист в менее утонченных вопросах повседневной жизни руководствуется иными нормами. Заседая, к примеру, в суде присяжных по делу об убийстве, прагматист будет анализировать факты, как и все прочие; в противном случае, руководствуясь своими философскими критериями, он решил бы, кого выгодней повесить за совершенное убийство. И тогда получилось бы, что мы признаем человека виновным на том основании, что более полезно (а следовательно, более «истинно») признать виновным именно его, чем кого-либо другого. Я очень боюсь, что когда-нибудь такой практический прагматизм возьмет верх; кроме того, я слышал, как в России, в полном соответствии с этим описанием, фабриковались судебные дела...

Объективную истину (пусть даже в делах, самых обычных и повседневных) ищут в науке; ее не ищут в религии с тех самых пор, когда люди вздумали найти ее. И как только людям пришлось оставить надежду на то, что религия истинна в самом простом и обыденном смысле, они принялись изыскивать новомодные доказательства ее «истинности». Иррационализм, т.е. неверие в объективно существующий факт (таково самое широкое из его определений), почти всегда вырастает из желания доказать то, что не очевидно, или ускользнуть от того, что слишком очевидно...

Эти рассуждения носят по большей части отвлеченный характер; на практике наши мнения зачастую противоречат фактам. Чтобы быть рациональными, мы должны в построении своих мнений исходить прежде всего из действительности, а не из своих желаний.

Психоанализ имеет очень большое значение в деле раскрытия психопатологии иррационализма. Но этот метод прежде всего терапевтичен; он ориентирован, как правило, на больную психику. В своей клинической работе фрейдисты добились особенных успехов в лечении тех, чья психика пострадала от переживаний военного времени. Однако идиотизм современных иррационалистических убеждений не носит клинического характера, и психоанализ здесь бессилён. Таким образом, президенты, премьеры, «знатные люди», как правило, остаются вне сферы лечения.

Различия во мнениях вытекают из различий в желаниях людей и из различий их взглядов на средства исполнения желаний. В первом случае эти различия носят теоретический, а во втором — практический характер. Стало быть, для того чтобы наша практическая деятельность была рациональной, мы должны при выборе решения иметь в виду все релевантные желания, а не только безоговорочно ориентироваться на самое сильное из них. Такая точка зрения куда более жизненна, нежели проповедь морализирующего альтруизма. Рациональность особенно важна в наше время, потому что ...образование, печать, политика, религия — т.е. все великие силы современного мира — стоят на стороне иррациональности, ибо они находятся в руках людей, заискивающих перед «его величеством народом», чтобы держать его в заблуждении...

И выход из этого положения — не в «героическом катаклизме», а в рассудке, в рационализации нашего отношения к своим ближним и к окружающему нас миру. Важнейшим орудием этой рационализации является свободная мысль.

Свободомыслящим человеком (в своем простом и узком смысле) является тот, кто не приемлет догмы традиционной религии...

Я не хочу принимать значение понятия «свободная мысль» в указанном выше смысле. Я сам раскольник по отношению ко всем существующим религиям и надеюсь, что все виды религиозной веры в конечном счете вымрут. Я не уверен, что в балансе истории религиозная вера может быть признана силой добра, хотя с готовностью соглашусь, что в определенные времена и в определенных местах она творила благие дела; я считаю, что религия принадлежит младенческой стадии человеческого разума, а также тем стадиям, которые современное человечество уже переросло... Но есть и более широкое понимание «свободной мысли», которому я придаю еще большее значение. Воистину, вред, принесенный традиционными религиями, особенно очевиден, если учесть, что они воспрепятствовали развитию свободной мысли, понимаемой в более широком плане.

Свободу человеческого мнения в известных отношениях регламентируют юридические нормативы (например, в Японии незаконным является непризнание божественности микадо; установления подобного рода существуют, по сути дела, в каждой стране); существует также регламентация свободы мнения посредством экономического принуждения, посредством искажения действительности (т.е. пропаганды) и т.д. С другой стороны, исповедание официальной идеологии данного общества и вытекающих из нее ценностей является несомненным залогом преуспевания человека. Таким образом, в борьбе за преуспевание человек обретает тот импульс, который был назван Уильямом Джеймсом «волею к вере». Этому импульсу противостоит другой импульс, более высокого порядка, — стремление к рациональному осмыслению действительности, «волю к сомнению».

«Воля к сомнению» предусматривает принесение в общественную мысль тех объективных методов мышления, которые создали современную науку: умение взвешивать все существенные факторы, выслушивать каждую из сторон, уметь отказываться от не оправдавших себя концепций.

Политическая сфера особенно нуждается в этом благотворном импульсе: подобно религии, политика далека от научности; она руководствуется догмами, защищаемыми даже ценой голода и войны.

Что же касается рациональной «воли к сомнению», то самые блестящие ее примеры можно было бы найти в умственной лаборатории Альберта Эйнштейна. Как известно, мысль Эйнштейна была сосредоточена на проблемах точных наук. ...Но что бы случилось, если б Эйнштейн сделал какое-нибудь не менее значительное открытие в сфере религии или политики? Англичане непременно нашли бы в его теории элементы пруссачества; антисемиты увидели бы в ней козни сионизма; националисты всех стран открыли бы в ней трусливый пацифизм и объявили бы ее теорией тех плутов, которые хотят улизнуть от воинской повинности. Все старомодные профессора хлынули бы на Скотланд Ярд, умоляя запретить его сочинения. Увольнялись бы учителя, благожелательно настроенные к этой теории. И в то же самое время за нее ухватилось бы правительство какой-нибудь отсталой страны; все другие доктрины оказались бы там вне закона, а его учение разрослось бы в таинственную, никому не понятную догму. И в конечном счете, вопрос об истинности или ложности его доктрины решался бы на полях войны, и никому не было бы дела до новых реальностей, доказывающих или опровергающих ее...

Такое развитие событий вполне согласуется с учением Джеймса о «воле к вере», а человечеству, над которым тяготеет посредственность, нужно как раз противоположное, ибо образование, пропаганда,

система экономической иерархии и экономического принуждения — все это воспитывает и культивирует в человеке лишь иррациональные начала. Самый эффективный путь борьбы против всех этих зол заключается в просвещении, в рационализации общественного мнения; этот путь представляется тем более необходимым, что исторический опыт показал, что социалистическое преобразование общества еще не означает рационализацию индивидуального и общественного бытия.

ЧЕЛОВЕК И ЗНАНИЕ

Современная жизнь основана на науке в двух отношениях.

Во-первых, научные открытия обеспечивают нам и насущный хлеб, и жизненные блага, и развлечения.

Во-вторых, наука развила в нас определенные навыки мышления.

Но в истории никоим образом нельзя изыскивать механически-прямую зависимость между этими двумя сторонами отношения науки к жизни. Если, скажем, для XVI в. был характерен довольно высокий уровень научно-теоретического мышления при низкой технике и примитивном быте, то в наше время, время неслыханного развития техники, вырождение человеческого сознания может придать научно-технической мысли исключительно разрушительное направление. Потери в этом случае будут невозместимы.

Стихия научного творчества на данном историческом этапе во многом зависит от импульсов общественной жизни. Дело в том, что мировоззрение ученого, подобно мировоззрению художника, двойственно: в ученом уживаются и динамическое и созерцательное начала. Эти два начала уживаются и противостоят и в искусстве, и в науке, и в цивилизациях (например, в византийской цивилизации доминировала созерцательность, а в индустриальных цивилизациях доминирует динамика). Динамические импульсы общественной жизни толкают вперед науку. Научный пафос XVII столетия шел рука об руку с реформационным движением. Рывок вперед, которым отмечена новейшая история России, Японии и Китая, живо напоминает нам реформационные процессы в Западной Европе, когда пафос науки сливался с благочестивым рвением.

«Знание — сила», — говорил современник реформационных движений Фрэнсис Бекон. Но всякое ли знание оказывается силой? На определенных этапах истории науки знания в области алхимии и астрономии в какой-то мере являли собою силу, но в конечном счете эта сила оказалась фикцией. Во времена Возрождения изучение античных языков дало мощный толчок развитию культуры, но постепенно оно превратилось в тормоз для развития образования.

Бесполезные или малополезные знания являются зачастую формой бегства от современных проблем. Не случайно в западных университетах существует множество профессоров-китаистов, которые так поглощены китайскими древностями, что не нашли времени ознакомиться с работами создателя современного Китая — Сунь Ятсена.

Рост техники приводит к росту свободного времени, и здесь возрастает роль и престиж гуманитарных наук, кажущихся бесполезными с узкоутилитарной точки зрения. Человек должен быть счастлив в часы своего досуга; следовательно, его нужно приохотить к умственным наслаждениям.

Узкоутилитарный подход к образованию игнорирует необходимость воспитания в человеке не только трудовых навыков, но и духовных ценностей. Невоспитанность является важнейшим элементом жестокости, проявляющейся в большом и в малом. Школьники часто обнаруживают жестокость к новичкам или к тем своим одноклассникам, чья одежда чуть-чуть не соответствует принятому среди них стандарту. Множество женщин (да только ли женщин?) распускает зловерные сплетни, желая причинить окружающим страдание. Испанцы наслаждаются боем быков, англичане — охотой и стрельбой. Эти же самые жестокости подталкивали облавы на евреев в Германии и раскулачивания в России. Любой из империализмов делает ставку на эти импульсы, освещая их как высокие проявления общественного долга...

Дело не в том, что «...культивация человеческой мысли редко порождает позитивные и гуманные чувства, хотя случается и это; дело в том, что она прививает человеку интересы, отличные от тех, которые заставляют его отравлять жизнь ближнему, она приобщает человека к другим источникам самоуважения, отличных от жажды власти. Две вещи наиболее желанны в мире — власть и обожание окружающих. Невежественные люди, как правило, достигают этого лишь зверством и насилием. Культура знакомит человека с менее разрушительными возможностями реализации власти и с более достойными путями завоевания любви. Галилей сделал для изменения облика мира больше, чем любой из монархов, и его власть была во много раз значительнее, нежели власть его преследователей. И Галилей не нуждался в том, чтобы стать в один ряд с ним...

Широкие круги общества считают, как правило, бесполезными отвлеченно-теоретические знания; доказывая их бесполезность, любят ссылаться на Гете:

Сера, мой друг, теория везде,
А древо жизни пышно зеленеет...

При этом, однако, забывают, что слова эти принадлежат, собственно, не Гете, а гетевскому персонажу — Мефистофелю, разыгрывающему недалекого юношу. Публика не всегда понимает, что умение оперировать отвлеченным знанием предполагает развитую способность к рассуждению и созерцанию...

Раньше проблема души решалась крайне просто, ибо человеческое сознание разделяло существующий мир на две обособленные сферы — вещную и духовную. В настоящее время, когда физик ставит под сомнение существование материи, а психолог — внетелесного сознания, решение проблемы души заметно осложняется. С точки зрения традиционных представлений такая постановка вопроса неприемлема и непонятна: как может сапожник отрицать существование обуви, а портной — существование платья? Так принято рассуждать в этом случае.

Материя и сознание являются, по сути дела, конвенциональными понятиями; отстаивать примат материи или сознания перед лицом новейших научных данных так же бессмысленно, как спорить о том, что подвешено сверху, а что снизу — Солнце или Земля. Нужно уметь быть терпимым; опыт истории показал, что даже теология вынуждена была перейти на позиции терпимости по отношению к науке...

Одной из узловых проблем морального кризиса современности является цинизм, охвативший значительную часть молодежи Европы и Америки. Это явление в значительной степени связано с тем, что прежние проблемы ликвидации голода, национального самоопределения, борьбы за существование утратили былую остроту. Это явление объясняется и тем, что в значительной мере исчерпаны ценности религии, нации (ибо современному человеку слишком хорошо известно обо всех омерзительных сторонах процессов национального самоутверждения), прогресса (ибо современный человек понял, что прогресс техники и материальной культуры таит в себе много отталкивающих сторон), красоты (ибо прежде человек обожествлял себя, свои страсти, свои умозрения, а ныне осознал себя статистической единицей), истины (ибо для прежних эпох была характерна абсолютизация всех наблюдаемых физических явлений и сложившихся умозрений — такова была ньютоновская небесная механика, такова была философия Спинозы; современный же человек осознал относительность всех явлений действительности).

В новое время бесполезно проповедовать идеалы на дедовский манер. Необходимо другое — давать молодежи импульсы научного творчества, обеспечивать молодому человеку возможность реализовать свою потребность в творческой деятельности...

Современное общество основывается на единообразном производстве и потреблении рукотворных предметов; все естественное день ото дня вытесняется рукотворным. Это создает идеальную почву для насаждения и институционализации иррациональных идей и представлений: одни и те же трудовые навыки, одни и те же кинофильмы, одни и те же газеты — все это приводит к единообразию реакций, единообразию чувств, единообразию мнений, единообразию идей. И в этом — великая угроза человеческому существованию: человеку угрожает участь насекомого...

Наш повседневный мир более рукотворен, чем в любую из предшествующих эпох. Мы многого этим добились и многое потеряли: Человек, утвердив свое господство над миром, стал плоским, заносчивым и немного бесноватым. Единственной альтернативой дегуманизации является рационализм.

К. Ясперс

РАДИКАЛЬНОЕ ЗЛО У КАНТА*



Против христианского представления, что человек после падения Адама радикально испорчен, выступали обращенные к миру умы, считавшие и утверждавшие, что человек и сейчас по природе хорош. Таким образом возникло противоборство между христианством и определенной разновидностью гуманизма. Уже само выражение «радикальное зло» вызывало у Гете отвращение. Когда в 1793 г. появилась работа Канта «Религия в пределах только разума», где основным понятием было не встречавшееся ранее у Канта понятие радикального зла, Гете написал Гердеру известные слова о том, что Кант «кошунственно запачкал свою философскую мантию, посадив на нее пятно радикального зла». ...Неудивительно что, исходя из такого же умонастроения, Шиллер назвал приятие Кантом понятия радикального зла «возмутительным».

Именно то, что христианина привлекало в новых мыслях Канта — кажущаяся близость к содержанию таких понятий верующего, как первородный грех, благодать, второе рождение, — делало их для гуманистического поэта отталкивающими.

Однако Кант не стоял ни на страже христианства, ибо он мыслил независимо от какой бы то ни было веры в откровение, ни на стороне безусловной гуманности, ибо он устремлял взор в

* Перевод по кн. *Jaspers K. Das radikal Böse bei Kant//Jaspers K. Rechenschaft und Ausblick. München 1958.* © А.Т. Лимарова, перевод на русский язык, 1992

такую глубину, где мысль обычно проходит мимо, по крайней мере, эстетического гуманизма, который поэт в своем эстетическом величии изображает как человеческую возможность, тем самым скрывая его, поскольку мыслитель недоступен никаким «изображениям».

Кант ставил задачу перед философствованием как таковым. То, что это философствование, в отличие от христианства и гуманизма, не подлежит насильственному навязыванию каких-либо идей, видно из того, что само упорство в отстаивании понятия радикального зла вытекает из стремления найти возможность освобождения нас от его пут.

Мы хотим в духе этой философской задачи, интерпретируя Канта, ответить на три следующих вопроса.

1. Что есть радикальное зло?
2. Как может произойти освобождение от этого зла?
3. Что означает радикальное зло в свете того, что так двусмысленно названо философской религией?

Чтобы иметь возможность размышлять о сущности радикального зла, восстановим вкратце ход мыслей Канта.

Наше моральное поведение ясно для нас лишь в связи с тем, что мы сознаем существование закона, которому мы следуем. Этот закон вносит в наши действия необходимость, которая не является для нас чем-то навязанным (ни извне, ни через нашу врожденную уникальность), но есть собственно мы сами. Содержание закона определяется всякий раз спецификой положения вещей и выражается через материал нашего мира. Кант стремится выяснить не это меняющееся содержание, а общую форму закона, в которой каждый раз должно выступать бесконечное разнообразие возможного содержания нашего поведения для того, чтобы быть моральным. Этой формой является категорический императив: поступай так, чтобы принцип, лежащий в основе твоего поведения, мог в любое время стать принципом законодательства для всех. Поскольку эта форма выражает лишь нравственный закон, встает вопрос, как в каждом случае находить мне нравственную оправданность моего поведения?

Я должен спросить себя: мог бы я захотеть, чтобы то, что произойдет в результате моего поступка, происходило всегда, как если бы оно вызывалось естественными законами природы? А это значит, что я должен задать себе вопрос: какой бы мир я создал, если бы это было в моих силах? Иными словами, я узнаю, что есть мир, не из суждений других людей, не из никогда не познаваемой целостности мира и не из результатов моих поступков, а исключительно через свои собственные поступки. Дело обстоит так, как будто еще не решено, каким будет мир, и я через свои поступки, через действительность своих поступков соучаствую в решении того, каким он должен быть. Через то, что я есть и что я делаю, я узнаю, что в мире возможно и действительно. Если я сетую на мир,

я прохожу мимо него. В той точке, где я нахожусь, исключительно от меня и моих поступков зависит то, каким является мир, и здесь, вопреки всему лишь извне видимому и познаваемому бытию мира, достигается самая глубокая основа бытия, какой я только могу достичь, но не в знании, а в действии.

Действие, которое мы должны совершить, ни в коем случае не происходит как неизбежное явление природы. Более того, это должно быть выполненным действие может остаться невыполненным или может быть совершенно нечто, противоположное ему. И здесь лишь возникает вопрос о том, что есть зло. Для того чтобы понять кантовское определение зла, необходимо учесть следующее.

Человек имеет два побудительных начала: из своего разумного начала — Кант называл его интеллигибельным — он следует закону; из своего временного начала он, как психологически познаваемое природное существо, следует своим склонностям, страстям, стремится к счастью в мире, или скорее к тому, что он считает счастьем.

Начало, побуждающее к выполнению нравственного закона, который непреодолимо воздействует на разумную основу человека (на его интеллигибельную природу), полностью владело бы человеком и он был бы моральным без всякой борьбы, если бы этому началу не противостояло никакое иное.

Начало же, из которого исходят склонности человека, есть его природная основа (его эмпирическая природа), которой он следовал бы подобно животному без борьбы, не будучи при этом злым, если бы в нем не действовало одновременно и другое начало.

Поскольку же человек при определении своей воли испытывает воздействие обоих начал (начала, побуждающего к соблюдению нравственного закона, и начала, побуждающего к жажде счастья) и поскольку каждое из этих начал, если бы оно было единственным, человек считал бы достаточным для определения собственной воли, то он мог бы быть одновременно и добрым, и злым — добрым в силу одного начала и злым в силу другого, — если бы добро и зло заключались в самих этих началах как таковых. Однако одновременно быть и добрым и злым невозможно. Человек стоит перед выбором: быть добрым или злым. Если бы он был одновременно и добрым и злым, то такая одновременность погасила бы и то и другое. Исчезла бы серьезность вопроса «или — или».

Отсюда следует, что добро и зло заключаются не в различии побудительных начал, а в способе их подчинения друг другу.

Доброй является воля, которая исполнение морального закона делает условием следования тому началу, которое побуждает к желанию счастья. Злой является воля, которая удовлетворение своего стремления к счастью «делает условием следования закону». Таким образом, зло заключается не в самих склонностях, побуждениях и потребности в счастье — все они суть природные данности и как

таковые морально индифферентны. Зло заключается только в воле (т.е. в возможности с чем-то произвольно соглашаться и что-то отвергать), в подчинении одного начала условиям удовлетворения другого.

Однако такая воля — только слабая, но еще не истинно злая, поскольку она не следует своему намерению владеть своими склонностями; эта воля лишь нечистая, а не истинно злая, так как она позволяет, чтобы ею руководило не только требование морального долга, но примешивает к нему требования других начал, и даже более того — в большинстве случаев она нуждается в них, чтобы исполнить то, что само по себе является долгом; и таким образом, поступки, требуемые долгом, совершаются здесь не из чистого долга.

Злой воля является лишь тогда, когда она выполнение всех требований долга, т.е. действие по нравственному закону, ставит в зависимость от исполнения требований, диктуемых естественными побуждениями и стремлением к счастью. Такая воля извращает взаимоотношение между безусловным и обусловленным.

Эта воля является злой, ибо она такое извращение сделала тайной или явной основой для себя. Она вполне может совершать моральные поступки, однако лишь в том случае, когда в конкретной ситуации отсутствует противоречие между требованием нравственного закона и стремлением к счастью. В таком случае эта воля остается по-прежнему злой, поскольку на случай конфликта она сохранила образ мышления, построенный на извращении иерархии безусловного и обусловленного. Так, например, тенденцию интерпретировать отсутствие у себя пороков как безусловное соответствие собственного образа мыслей нравственному закону уже следует назвать радикальным извращением человеческого сердца.

Далее, эта воля называется радикально злой потому, что все ее принципы базируются на испорченной основе. Это — не изолированная злая воля, которая, как нечто отделенное от целого, может снова стать доброй, поскольку воля как целое является доброй, — нет, это тотально злая воля, каждый поступок которой имеет испорченную основу даже в том случае, когда он является объективно добрым.

Такое извращение иерархии безусловного и обусловленного Кант называет склонностью к злу. Эта склонность исходит не из нашей эмпирической, а из нашей интеллигибельной природы, т.е. принадлежит самому нашему разуму, свободе. Склонность к злу сама является деянием, предшествующим каждому конкретному поступку. Кант называет его «интеллигибельным деянием, познаваемым только разумом без всякой временной обусловленности».

Склонность к злу принадлежит человеку как таковому. Она, как говорит Кант, «переплетается с человеческой природой». Хотя

склонность человека к злу не является эмпирической природной склонностью, она связана с природой его свободы.

Таков ход мыслей Канта.

В свете этого в чем же состоит смысл «радикального зла»?

Я знаю о нравственном законе вообще и знаю об извращении взаимоотношений между законом и стремлением к счастью, но я ничего не знаю об определенном содержании моего желательного деяния, о содержании бытия зла, против которого следовало бы бороться.

Действительно, радикальное зло заключено в глубине моего разума, который и порождает все конкретные проявления зла. Однако само радикальное зло не имеет постоянной предметной определенности. Решающей чертой радикального зла является то, что я не могу иметь его перед своими глазами как предмет.

Наше мышление постоянно стремится к тому, чтобы облегчить себе представление о зле. Зло кажется присутствующим в мире, будь это то, что препятствует нашему счастью, или же безоглядное стремление к счастью одиночек в ущерб счастью всех.

Однако при раскрытии понятий зла и добра речь идет прежде всего не о техническом подчинении природы целям человека и не о правильном устройстве человеческих взаимоотношений. И то и другое в своем общем смысле обусловлено лишь «конечной целью», которая понимается как любая из достижимых целей и которую тем не менее каждый человек должен познать в ее самой глубокой основе.

Эту конечную цель нельзя рассматривать как «счастье». Кант показывает, что всякое представление о счастье как о чем-то самоудовлетворяющемся оказывается непрочным.

Счастье ни в каком окончательном облике не только фактически неосуществимо в мире, но его нельзя себе даже представить, не впадая при этом в противоречие: если человек хочет его осуществить, то он всегда достигает также и противоположного. Если же человек хочет счастья как такового, то он в принципе не знает, чего он собственно хочет.

Из совокупности природных явлений человеческой жизни, насколько я могу ее эмпирически исследовать, ткется бесконечное полотно из счастья и страдания, всегда по-новому проявляющих себя, но никогда не показывается само зло. Зло, как и добро, не есть нечто наличествующее, что можно подвергнуть исследованию, оно не является естественной силой, которая могла бы стать предметом эмпирически убедительных исследований с общезначимыми результатами.

И психологические исследования, посвященные, например, вопросам преодоления волнений и страстей, осознанию подсознательного, способам самовоспитания, при всех своих стремлениях к гигиене

души, также направлены не ко злу. Для психологического опыта зло вообще не существует. Однако вся психическая действительность оказывается висящей в воздухе, если она не опирается на самость, которая развивается как раз в процессе преодоления зла.

Наше мышление пытается облегчить себе понимание зла также тем, что оно стремится к его спекулятивно-метафизическому постижению. Однако радикальное зло не может иметь реального бытия — его нельзя мыслить ни как своеобразную субстанцию, ни как отсутствие бытия (*modus deficiens* — модус отсутствия (лат.). — Примеч. пер.). Поэтому неприемлемым является истолкование зла, выводимое из присущей всему сущему негативности (Гегель) или из небытия материи, которая в то же время делает возможным все бытие (Плотин). Неприемлемо также и объяснение зла его необходимостью в гармонии целого, где добро проявляется только через зло (стоицизм), или же истолкование зла, выводимое из основ бытия, которое дуалистически скрывает в себе две силы (Заратустра), одна из которых представляется как злая мировая душа, как падший ангел, как злой Бог, как гнев Бога и так далее. Наконец, неприемлемо и простое сведение зла до уровня человеческой иллюзии — или иллюзии, объясняемой тем, что человек из-за конечности собственного разума рассматривает как зло то, что по своей сущности не является злом, или же не есть ни добро, ни зло (Спиноза); или иллюзии, вызванной тем, что человек в определенных ситуациях своего бытия, в бессильной слабости и безнадежности создает под влиянием неосознанной зависти ценностные суждения, которые характеризуют как зло все удачное, сильное, превосходящее его возможности (Ницше).

Зло каждый раз остается неуловимым, когда оно умалется — под какой бы то ни было впечатляющей видимостью — до предмета рассмотрения.

От чего же происходит то постоянство, с которым зло оказывалось не обнаруженным ни в одном из направлений возможной объективации зла? От того, что каждый раз упускалась возможность достичь этого путем ощущения зла в себе самом.

Поэтому у Канта — повторяя в иных выражениях то, что уже было сказано выше, — речь идет не о порядках существования, которые бы обеспечили различные способы счастья в мире, — хотя это и не упускается из виду, — не о жалобах на то, что «мир во зле лежит», не об известном Канту беспощадном движении истории и не о возмущении выявлении того, как везде проступает дурное (что могли бы дать какие бы то ни было порядки и что могло бы уберечь от всех страданий, если бы был упущен из поля зрения сам человек, который развивается только в процессе преодоления зла!).

Речь идет о достижении самого глубинного исходного момента понятийного сознания, о том, как человек может понять себя.

Мы имеем в виду вовсе не самовоспитание по тем или иным предлагаемым методам (чем могло бы оно помочь, если в результате получился бы лишь злой человек, обладающий повышенной жизненной силой, которая как обычное природное явление сама себя разрушает, ибо никакой всеобщий смысл чего-то одиночного не сохраняет всего в трансценденции).

Кант устремляет свой взор туда, где порождаются все виды поступков. Необходимо как-то высветить ту точку, где человек должен осуществлять самопревращение, обеспечивающее действенность всех специальных способов самовоспитания и устойчивость так называемого морального поведения.

Речь идет также не о метафизически-спекулятивном истолковании зла, позволяющем примириться со злом на основе эстетизма мировоззрения успокоительного, утешительного, примирительного характера.

Зло, выявленное во мне самом, превращается в занозу, которая не оставляет человека в покое и постоянно заставляет его возвращаться к корням, не позволяя ему потеряться на поверхности. Всевозможные же попытки представить зло в мире, или дать ему психологическое истолкование, или постичь его посредством метафизической спекуляции только уведат в сторону.

Однако если Кант считает, что зло не пребывает ни в натуралистических, ни в психологических, ни в метафизически-спекулятивных измерениях, то где же оно? Зло находится в интеллигибельном измерении моей самости. Оно принадлежит свободе. Каждое превращение зла в бытие отбирает у бытия его сущность и ослабляет требования к тому, что зависит от меня самого. Если бы я знал, что есть зло, знал бы его как своего противника, я бы мог как-то следить за ним, бороться с ним, как с видимым противником. Однако, когда я делаю это так, как будто этим сделано все, я, соприкасаясь в борьбе с открытым противником, облегчаю выход вовне того, что находится лишь в глубине моей самости. Всякая определенная борьба со злом нуждается в такой глубине самости, ибо без нее, какой бы страстной ни была борьба, она совершается как бы впустую.

Знание зла должно быть глубже и действеннее, чем какое бы то ни было предметное знание. Однако создается впечатление, что радикальное зло понимается Кантом как предметно определенное. Оно представлено у него как извращение отношения между нравственным законом и стремлением к счастью, когда поведение человека определяется подчинением безусловного обусловленному.

Для того чтобы правильно воспринять эту формулу Канта, необходимо понять, что есть безусловное. Однако, когда безусловное

мыслится как цель, оно определяется и тем самым превращается в обусловленное. Итак, непосредственное помышление о безусловном и стремление к нему разрушает его, неизбежно подменяя обусловленным. Безусловное, как нравственный закон, вообще должно проявляться так же, как и конкретные законы. Однако каким образом должен происходить переход от общего закона к конкретному закону? Это трудный вопрос.

Безусловное не нуждается в том, чтобы быть сформулированным как закон. Это становится ясно из того, что положение Канта об извращении не ново по своей форме. Оно сформулировано уже Августином, хотя у него безусловное именуется любовью к Богу, которая исполняется в *frui deo* (лат.— наслаждение богом); обусловленное же характеризуется как удовольствие от вещей и сущностей этого мира, которые в *uti* (лат.— использовании) должно любить лишь исходя из Бога, сами же по себе они могут только использоваться. Если примененное Августином слово *uti* перевести как «пользоваться», а слово *frui* — как «любить», то получим: мы должны пользоваться миром, чтобы любить Бога во имя его самого (таким образом, вся человеческая извращенность, которая именуется также грехом, заключается в желании «пользоваться вещами», которые следует любить, и любить вещи, которыми следует «пользоваться». По формулировке Канта, мы должны осуществлять наше бытие и искать свое счастье, неукоснительно руководствуясь при этом в наших поступках нравственным законом, будучи побуждаемы к этому нашим образом мышления, который требует исполнения этого закона во имя его самого. Решающим является возможное извращение положения безусловного и обусловленного в человеческом поведении, причем происходит такое извращение на основе, от которой мы не можем уйти, т.е. там, где мы сами находимся.

Однако и безусловный закон Канта, и любовь к безусловному Богу Августина остаются беспредметными наставлениями. Тот, кто их понимает, должен обрести эти понятия в самом себе.

Безусловного как закона я не могу достичь через окончательное знание того или иного отдельного неизменного закона, и достигаю его лишь тогда, когда живу в целостности закона, исходя из правильного порядка побуждающих начал, в котором отдельный закон есть проявление этого порядка. Безусловное как любовь к божеству я не могу вывести из любви к земному существу, я нахожу его лишь в целостности моей любви, из возможности которой проистекает любовь ко всему сущему, в которой не утрачивается правильная иерархия побуждающих начал.

Однако как могу я достичь этой целостности, этого первоначала?

Поскольку мысль о радикальном зле не превращает его в видимого, стоящего перед нашими глазами противника, поскольку

не может последовать никаких указаний технического, технологического или содержательного характера относительно того, как бороться с этим врагом, и поскольку в рамках проблемы возвращения к правильной иерархии безусловного и обусловленного безусловное не поддается предметному познанию и представлению его как цели, встает второй основной вопрос: можем ли мы освободить себя от пут зла, от «искажений» иерархии безусловного и обусловленного?

Прежде всего восстановим опять ход мыслей Канта: склонность к злу не является врожденной, некоей естественной предрасположенностью, она возникает при осознании нами наших основ, она принадлежит к «природе» нашей, связанной с чувственным бытием разумности. Отсюда эту склонность к злу — несмотря на свободу, вытекающую из нее, свободу деяния и все, относящееся к этому, — «как склонность естественную, не в человеческих силах истребить», поскольку это могло бы произойти лишь на основе истинных начал и не может произойти, если высшая субъективная основа всех принципов предполагается испорченной. Поэтому «возможность того, чтобы естественно злой человек переделал себя в доброго, превосходит все наши представления». И несмотря на это, говорит Кант, нельзя оспаривать такую возможность, поскольку «несмотря на эту склонность к злу, появилась заповедь, призывающая стать лучше, — следовательно, мы должны быть способны к этому, даже если то, что мы можем сделать, само по себе недостаточно». А когда мы исполним то, что мы можем, мы «станем восприимчивы к непостижимо высокой помощи».

Когда же путь от радикального зла к доброй воле найден, переход от одного к другому не может произойти постепенно, а должен «быть свершен... через революцию мировоззрения... равно как и через создание заново сердца человека». Это происходит лишь «через единственное неизменное решение». Так говорит Кант, стремясь проникнуть в самое начало человека, желая сказать, что речь идет не о принятии решения о чем-то, а о превращении самой воли. Кант сравнивает это единственное неизменное решение с христианским вторым рождением.

Что же мы можем сделать? Мы можем следовать конкретным нравственным законам или, как говорит Кант, поступать легально. Однако добро, как и зло, составляет основу убеждений, исходя из которых совершаются поступки. Мы должны делать больше, чем просто объективно выполнять нравственный закон. Мы должны озарять наши поступки внутренним светом. Когда я свою настроенность делаю рационально ясной для себя в принципах своих поступков, которые я намереваюсь совершить или уже совершил, то я ничем не могу доказать себе, что я в глубине своего сознания действительно исходил из этих принципов. Объективное значение поступка и объективное значение нравственного закона, хотя без

них и невозможны ни добрые, ни злые поступки, никогда не являются показателем того, добр я или зол в этих поступках. Более того, об этом никогда нельзя узнать. Я могу лишь знать, являются ли мои поступки нравственно законными или незаконными, но никогда не могу знать, морально ли мое сознание, опираясь на которое я совершаю эти поступки. Я никогда не знаю, каков я: не знаю, могу ли я, совершая добрые поступки, считать себя добрым. Это обстоятельство, имеющее принципиальное значение, принуждает нас, отказавшись от знания, в конечном счете искать собственный путь в незнании, причем не только для отдельных поступков, но и для нас самих.

Понимание этого обстоятельства может быть завуалированным, как это имеет место, например, в философии стоиков. Стоик считает себя на все способным, он верит, что может стать через самого себя мудрым и добрым. Разум же, по его представлениям, опирается на самого себя и не имеет ничего вне собственных пределов.

В христианском учении осознание этого обстоятельства может привести к потере веры в возможность стать добрым через самого себя. Это основное обстоятельство нашей интеллигибельной сущности, которое кажется недостижимым в эмпирическом существовании. Августин был настолько радикален, что считал сознание полностью бессильным. Он утверждает, что рефлексия, без которой не происходит ни одно доброе дело, поскольку совершающий его должен знать, что есть добро, уже сама по себе несет в себе зародыш зла, поскольку человек рассматривает свой поступок как сделанный для добра, и, следовательно, любуясь самим собой, испытывает чувство высокомерия. [*Cum seipso sibi quasi suo bono animus gaudet, superbus est* (лат.).— Когда дух довольствуется самим собой как собственным благом, он пребывает в гордыне.— Примеч. пер.] Гордыня же — *superbia* — есть зло своевольной любви к себе, в то время как нам подобает смирение — *humilitas*, когда человек все приписывает не себе, а Богу и за все его благодарит. И даже когда человек отрекается от своеволия, он из-за своей самоуверенности по этому поводу впадает в новый вид самодовольства. Таким образом, как бы я ни старался, делая как будто самое настоящее доброе дело, я творю зло, ибо ни одно доброе дело не остается добрым делом, если я в нем люблю самого себя.

Взгляды Канта как истинное философствование существенно отличаются как от христианского представления о смирении, так и от самоуверенного высокомерия стоиков.

Выступая против какого бы то ни было перевода интеллигибельного начала в человеке на язык объективного знания, Кант в то же время не считает недозволенной удовлетворенность человека после совершенного им хорошего поступка, не рассматривает такую удовлетворенность как высокомерие. Кант смог (вопреки христиан-

ско-августинской позиции) говорить об осознании человеком своего достоинства, о возвышении нашей разумной природы, о ценностях, которые человек может приобрести лишь сам, об уважении к самому себе, которое мы не хотим потерять в результате аморального поведения, о «внутренней умиротворенности» и даже о «самодовольстве», как об «удовлетворенности собственным существованием», об «отраде», даруемой свободой и «аналогичной по своему происхождению довольству собой, которым может быть наделено лишь высшее существо».

Вместе с тем у Канта все эти формулы несут в себе ограничения, обусловленные, во-первых, конечностью нашего бытия, которое по-прежнему остается направленным на иное: возвышенность нашей природы есть лишь наше предназначение и является причиной того, что недостаточное соответствие ей нашего поведения бьет по нашему самолюбию; внутреннее успокоение «только негативно», «самодовольство» есть «лишь благосклонность к собственному существованию», причем и то и другое имеет место из-за отсутствия чувствительности к злу как таковому. Самоуспокоенность лишь аналогична довольству собой божества, она есть только «независимость от склонностей и потребностей» и не является положительным явлением.

Поэтому Кант решительно выступает против идеи бытия, которая выдвигалась стоицизмом, поскольку она представляет недостижимое как достижимое. Прежде всего стоики, упуская из виду конечность нашего бытия, «не хотели рассматривать счастье как предмет человеческой способности к стремлениям, но, подобно божеству, пребывающему в сознании своего превосходства, представляя свое существование совершенно независимым от природы», что не соответствует действительности.

Во-вторых, покой и удовлетворенность самим собой невозможны из-за постоянно остающегося незнания. Здесь Кант не ограничивается тем, что говорит о необоснованности чувства спокойной совести у «очень многих» (честных по их собственному представлению) людей, «когда они... считают себя чуждыми порокам, наблюдаемым ими у других, и не задумываются над тем, не является ли отсутствие у них этих пороков лишь результатом счастливого стечения обстоятельств, не обуславливает ли их образ мышления, — который они, возможно, открыли бы в глубине своей основы, если бы захотели, — те же самые пороки, не препятствуя им их собственный темперамент, воспитание, обстоятельства времени и места».

Однако в гораздо большей мере, чем эта недобросовестность, определяющим моментом в раскрытии подлинного источника радикального зла является, по Канту, незнание. Речь идет о том, чтобы найти интеллигибельный источник как добра, так и зла. Однако, когда в конечном временном существовании этот источник как будто постигается через знание, как раз тогда-то он и теряется.

Здесь тревога неустранима, и каждый раз заново встает требование ко всему человеку. Это объясняется тем, что правильное истолкование осознанного нравственного закона может происходить каждый раз лишь в постоянном возобновлении того необратимого «решения», через которое постигается правильная иерархия безусловного и обусловленного. Глубина той основы, опираясь на которую человек должен непрерывно вновь и вновь подтверждать революцию своего образа мышления в целостности своей жизни — не имея возможности осуществлять это иначе, чем в определенности конкретных поступков,— должна лишь выполнять охранительную функцию, когда в целом отсутствует прочное отношение к осознанному. Ни один человек не может знать о том, действительно ли у него произошла революция образа мышления. Кант говорит: «Убедиться... в этом... человек, естественно, не может ни через непосредственное сознание, ни исходя из того, что он изменил свой образ жизни, ибо глубина сердца (субъективная первооснова его максимы) не поддается исследованию».

Таким образом, согласно подобному развитию мыслей, мы, постоянно пребывая в движении возможного взлета или падения, никогда не можем быть уверены в том, что мы действительно обладаем верностью безусловному, не знаем — и, возможно, испытываем в связи с этим беспокойство,— присутствует ли эта верность безусловному в наших решениях, принимаемых в целостности нашей жизни. Мы, пожалуй, были бы не прочь и уклониться, хотели бы или уйти в раскаяние, или же утешаться добрыми намерениями. Однако раскаяние, хотя его и нельзя избежать, само по себе бесплодно, поскольку его результатом является или слишком быстрое успокоение, или впадение в самоотрицание, чтобы обосновать собственную несостоятельность, что приводит к упущению возможной активности. Что же касается добрых намерений, то они имеют смысл лишь по отношению к определенному содержанию, поскольку сами по себе они бездейственны: «благими намерениями вымощена дорога в ад». Мы хотели бы доказывать и непрерывно говорить о чем-нибудь и обо всем, а также о нашей самости. Мы хотели бы, чтобы вместо необходимости иметь собственную волю можно было лишь выполнять что-то определенное. Вместо того чтобы свое внешнее существование выводить из внутренней активности, мы хотели бы скользить по поверхности, довольствуясь лишь самообладанием. Мы хотели бы затемнить первооснову, не внимать молчанию. Кант заставляет обратиться к той части нашего существа, где должна говорить сама первооснова, к части, соприкасающейся с мыслью, но не превращающей ее в уверенность, к той части, где только и может произойти революция образа мышления.

Однако здесь можно прийти в полную растерянность: кажется, что мы ничего не можем сделать, поскольку нам не говорится с определенностью, что же мы должны делать.

Источник радикального зла лежит в природе нашей разумности, там же происходит и революция образа мышления; однако к этому должно еще что-то прибавиться — нечто такое, что только и делает возможным разум и дает ему основу.

Радикальное зло делает ощутимой границу наших возможностей. Нашей разумности самой по себе здесь недостаточно. На границе же возникает то, что вызывает к существованию наше бытийное сознание в целом. Отсюда возникает третий вопрос: что значит знание границы?

Прежде всего следует обратиться к тому, что Кант называет разумом. Он вкладывает в это понятие необычный смысл. Разум, по Канту, есть не только рассудок, предметно мыслящий при помощи категорий, но и идея, которая в целом лишь и дает особенному систематическое единство. Разум есть основа морального поведения. Разум есть созерцание прекрасного. Если, познавая разумом, мы постигаем действительность лишь в определенности отдельного предмета на бесконечном пути все более проявляющегося, но никогда во времени не достижимого единства целого, если в действии мы что-то осуществляем, но лишь в пределах нашего конечного мира, и поэтому всегда остается разлад между целью и достигнутым результатом, между нравственным достоинством и фактическим счастьем, то в созерцании прекрасного мы одновременно проникаем в целостность бытия и нашего разума. Все это есть разум, и насколько он простирается, настолько действует и эта форма. Философствование Канта есть единственное в своем роде раскрытие разума во всех его проявлениях: в познании, в поступках, в созерцании прекрасного. Однако при рассмотрении любого из этих аспектов Кант каждый раз наталкивается на границу, где разум направлен на нечто иное или оказывается в своей основе непостижимым. Поэтому философствование Канта постоянно сопровождается ссылками на «загадку», которую он смог ясно выразить лишь при раскрытии разума. Радикальное зло есть одна из важнейших загадок, о которых идет речь у Канта.

Непостижимым является прежде всего происхождение радикального зла; причин того, «почему зло испортило именно нашу первооснову, хотя зло является непосредственно нашим собственным деянием», мы не можем указать, так же как мы не можем указать причин любых основных свойств, принадлежащих нашей природе.

Можно лишь сказать, где отсутствует основа для зла: ее нет в нашей чувственности и в наших естественных склонностях, за которые мы не ответственны, поскольку они являются прирожденными. Нельзя усматривать основу зла и в испорченности разума,

дающего нравственный закон, ибо если бы такая испорченность действительно имела место, то в нас присутствовала бы воля к уничтожению самого этого закона. Чувственное содержит в себе слишком мало того, что могло бы стать основой для нравственного зла, чувственное способно лишь уподобить человека животному. Предположить же наличие у человека злого разума и абсолютно злой воли также невозможно, ибо здесь нравственное зло имело бы слишком сильную основу и противоречие нравственному закону могло бы само стать побудительным началом, превратив субъекта в дьяволоподобное существо. Однако человек не животное и не дьявол.

Во-вторых, непостижимой является и возможность революции в образе мышления, посредством которой мы только и можем перейти от зла к добру. То, что она должна быть возможна, можно усмотреть из долженствования, которое имеет смысл лишь тогда, когда ему соответствует какая-нибудь возможность. Однако как она возможна, это совершенно непостижимо.

Граница возможности постижения означает здесь одновременно и возможную границу самой свободы, ибо хотя разумная воля самости в осознании нравственного закона и опирается полностью на самое себя, однако, возможно, сама того не подозревая, она зависит от этой способности к постижению.

Пребывая в путах радикального зла, человек должен надеяться — но лишь «надеяться» — «путем применения собственных сил» прийти к добру. В то же время он должен «быть в состоянии надеяться, что тому, что превышает его возможности, будет оказано более высокое содействие». Однако «человеку не обязательно знать, в чем оно состоит».

Таким образом, здесь мы стоим перед христианским понятием благодати. Хотя теологическое содержание понятия благодати для философа недоступно, поскольку оно не может быть понято без опоры на истинную веру в откровение, к чему философ не способен, и хотя в философствовании следует избегать понятия благодати так же, как и понятий второго рождения, святости и других, ибо они несут в себе ложную неопределенность, тем не менее в их теологическом содержании, по-видимому, имеется определенный аспект, который достигается в философствовании. Во всяком случае, Кант философски интерпретировал такой аспект в понятии благодати. Эту благодать Кант не отвергает, мысля ее как возможность, однако в то же время он как бы отказывается принимать ее в расчет. Он считает, что «не существенно и не каждому нужно обязательно знать, что творит или сотворил Бог для его блаженства, но он обязан знать, что должен сделать сам, чтобы заслужить эту помощь». Благодать как познаваемое, благодать как какой бы то ни было временной опыт, к которому я могу апеллировать или на который могу положиться, ослабила бы свободу человека делать то, что он

может, и на каждое долженствование отвечать сознанием своей возможности.

Однако с такой же определенностью, с какой человек предоставляется здесь собственной воле, говорится и о том, что в человеке присутствует сознание границы.

Этой границей в философствовании Канта является вездесущее. Порядок философствования Канта заключается в том, что освещение разума во всех его формах осуществляется с пристрастием к разумности, которая именно через разум убеждается в существовании собственных границ.

Эта граница разума является для Канта источником того, что еще может у него называться религией. Религия у Канта не есть начало наряду с другими началами, а следовательно, не является «областью» в систематике функций разума. Ему еще чужд более поздний подход к религии как к сфере культуры. Религия для него или всеобъемлющее, или совсем ничто. При всей разумности религия есть на всех границах то, в чем находит себя ориентирующийся только на себя разум.

Поэтому историческая религия — христианская религия откровения — не имеет для Канта значения истины в себе. Он не игнорирует ее; она ему небезразлична; она имеет историческое значение для воспитания людей и, следовательно, играет определенную роль в каждый конкретный момент. Однако религия для Канта есть лишь предмет истолкования «в пределах границ чистого разума». Он исследует ее действие в воспитании людей, в содержании порожденных разумом догм, а также в уставной религии церквей с их частичными заблуждениями.

Зато проявляющееся на всех границах разума всеобъемлющее этого философствования, — которое само, пусть даже ошибочно, может быть названо религиозным, — является фактически господствующей силой в мышлении Канта. Характерным для него является то, что он не только критически определяет границы функций разума по отношению друг к другу, но и в не меньшей мере освещает границы разума по отношению к всеобъемлющему. В этом заключается радикальное различие между философией, стремящейся познать абсолютное, все знать, проникнуть в мысли самого Бога (и потому постигающей также зло), и философствованием Канта, которое как содержание никогда не приносит удовлетворения, весь свой смысл имеет лишь в человеке, занимающемся таким философствованием и соответственно ему поступающем.

Мы задаем Канту вопрос: какие мотивы на границах разума, мотивы, которые способствуют развитию всей философии, могут быть названы религиозными? Речь идет не о второстепенных, а о всеобъемлющих мотивах, которые достигают своего развития в

мышлении через саму философию, а не через какую-либо определенную религию и ее теологию.

Это всеобъемлющее встречается на трех ступенях:

Во-первых, в освещении нашей способности к познанию оно выступает в качестве сознания того, что все бытие преходяще. (Об этом в настоящей работе мы не говорили.)

Во-вторых, в освещении смысла нашего морального поведения всеобъемлющее проявляется как мысль о том, что высшее благо есть осуществление в мире единства морального поведения и счастья. Такое единство — при полной индифферентности понятий морального поведения и счастья в эмпирическом мире — невозможно без постулатов о Боге и бессмертии. (Об этом мы также здесь не говорили.)

В-третьих, в освещении радикального зла всеобъемлющее заключено в раскрытии источника нашей свободы. Радикальное зло становится местом, в котором религия Канта обретает свою подлинную глубину. Понятие преходящего характера бытия как порождение теоретического разума вносит лишь неопределенность, а понятие высшего блага, будучи обусловлено смыслом морального образа действия, мыслится как постулат, в то время как такой образ действия сохранил бы свое значение и без представления о Боге и бессмертии. Понятие же радикального зла как бы вынуждает к религиозной взволнованности, на основе которой обе предыдущие ступени лишь и получают свое собственное побуждение.

Итак, если философствование Канта есть философствование разума, в котором разум осознает себя включенным в нечто иное, то при этом деятельность разума не только не ограничивается, но более того — это иное и может быть достигнуто лишь через разумность, опирающуюся и полагающуюся на самое себя. Не только вопросом истинности разума является познание разумом собственных границ, но и делом того, что объемлет разум, — разум не должен впасть в неразумное или, следуя ложным путем, прийти к противоречащему разуму, ибо это повлекло бы за собой не только потерю разума, но и потерю самого всеобъемлющего.

Отсюда проистекает в философствовании Канта боязнь приблизиться к трансценденции иначе, чем на путях разума и исполнения нравственного закона в мире. Лишь придав «своей жизни абсолютную ценность», можно понять трансценденцию.

Постижение трансценденции в ее непосредственном созерцании, в знании ее, в духовном наслаждении ею не может быть формой истины человека в его конечном временном существовании. «Для наслаждения или для созерцания, для рассуждения или восхищения... как конечной цели существования мира и самого человека, человеческий разум не создан, ибо он предполагает личную ценность — которую человек способен придать себе лишь сам — как условие,

при котором лишь и может человек и его существование быть конечной целью». Кант не отрицает чтение «шифра» в природе, не отрицает спекуляцию, однако эти способы поведения разума суть только проявление убеждения, которое само по себе имеет смысл лишь по отношению к временному деянию разума в существовании; через реальность своего действования, и только через нее, постигает разум трансценденцию.

То, что бытие трансценденции непостижимо ни через знание и непосредственный опыт, ни через какое бы то ни было окончательное понимание, ни через реальные события, ни через мистику, — все это как бы говорится божеством, но не на непосредственно понятном языке, ибо если бы здесь нашим уделом было знание, то наша свобода была бы парализована. Дело обстоит так, как будто божество стремится создать высочайшее в нас — существующую из самой себя свободу — однако, для того чтобы это было возможно, оно само должно скрывать себя.

Недостаточность разума, ощущаемая на его границах, может привести к выводу, что «природа позаботилась о нас только как «мачеха». Однако что было бы, если бы наш разум мог познать бытие Бога и сущность Бога?

Кант задается вопросом: как обстояло бы дело, если бы Бог не был сокрыт? И отвечает: вместо борьбы, в которой человек после некоторых поражений все же способен приобрести моральную силу собственной души, «перед нашими глазами неотступно пребывали бы Бог и вечность в их страшном могуществе... Нарушение закона, конечно, избегалось бы, должное совершалось бы». Однако «это были бы в большинстве случаев законные поступки, совершаемые из страха... и моральной ценности таких поступков... совсем не существовало бы. Поведение человека... уподобилось бы, таким образом, работе механизма, люди действовали бы как фигуры в театре марионеток, где каждая фигура правильно жестикулирует, но ни в одной из них нельзя обнаружить жизни. Поскольку же мы созданы иначе, поскольку при всех усилиях нашего разума мы имеем лишь весьма смутную и неопределенную перспективу будущего и властитель мира позволяет нам лишь предполагать его бытие и деличие, а не лицезреть их и явно свидетельствовать, то нравственный закон, присутствующий в нас, ничего с уверенностью не обещая нам и ничем не угрожая, требует от нас бескорыстного внимания, и только когда такое внимание становится деятельным и господствующим, лишь тогда и прежде всего через это позволяет он заглянуть, и то лишь слегка, в царство трансцендентного — лишь таким образом может истинно моральный... образ мышления иметь место. Итак, возможно, что недоступная исследованию мудрость, через которую мы существуем, заслуживает такого же уважения за

то, в чем она нам отказала, как и за то, чем она позволила нам частично стать».

Недостаточность полагающегося только на самого себя чистого разума, глубочайшим образом проявившаяся на примере радикального зла, означает необходимость со всей энергией довериться исключительно разумности — понимая разум в кантовском широком смысле, — чтобы на границах разума постичь всеобъемлющую основу.

Теперь бросим взгляд назад.

Кантовская философия «радикального зла» должна разочаровывать, если мы стремимся найти в ней знания, делающие возможным более правильное поведение в результате того, что я могу принять общие формулировки за исходный пункт для решений относительно содержания моих конкретных действий.

Однако в философском мышлении существует два пути, смысл которых радикально различен. На одном пути, отвечающем таким ожиданиям, из общей основы выводится частное и таким образом предметно познается, что конкретно является благом. На другом же пути, выходящем за пределы всякого предметно познаваемого, освещается основа, на которой имеет значение не желание сделать что-то конкретное, а прежде всего сама воля должна претерпеть превращение. Именно в таком подходе и заключается, на наш взгляд, сила философствования Канта.

Когда мы еще воспринимаем сущностное содержание как нечто, о чем мы говорим, что мы постигаем, что стремимся оправдать, когда внешне мы как будто выражаем и делаем самое правильное, самое очевидное, однако в то же время что-то внутри нас не принимает в этом участия, — а так как эта сдержанность прикрывает, по существу, опять-таки какое-нибудь стремление к счастью, или страх перед жизнью, или же эгоистичные интересы, связанные с бытийными устремлениями, самоутверждением, властью, то как раз именно через это, определенно моральное, в результате тайного извращения иерархии, необусловленного и обусловленного, становится софистическим и радикально злым, — тогда кантовский образ мышления превращается в занозу, сидящую во мне до тех пор, пока во мне не пробудится глубочайшая основа, опираясь на которую я желаю или могу не желать. Таким образом возникает возможность через решение устранить универсальное искажение, в результате чего мы перестаем только думать о нравственной сущности деяний, но сами становимся истинно нравственными.

Этой силой проникновения в мою первооснову мышление Канта обладает исключительно на уровне чисто формальном. В адрес Канта был брошен повторяемый и до сих пор упрек в том, что его мысли являются лишь формальными. Однако именно этот упрек выражает как раз то, что составляет в них глубину философствования и по-настоящему оправдывается не тогда, когда форма действует как

заноза, вызывая революцию образа мышления в самой глубине моей воли, но когда из мыслительной формы можно делать выводы для конкретных случаев или когда готовым формам может быть подчинено в конечном счете любое содержание. Там же, где Кант сам отступает от этого пути и оставляет чисто мыслительную форму, начинается его уязвимость.

Сила Канта — там, где он чисто формально движется к освещению первоосновы. Именно эта сила с большей непосредственностью, чем у любого философа, кроме Платона, без всякой завуалированности и облегчения за счет заранее предлагаемой содержательности, апеллирует к первооснове самости.

Там же, где формулы предлагают нечто конкретное вместо того, чтобы лишь учить нас ориентации, они неизбежно ложны, ибо пусты. В этом философствовании ни одна форма не должна использоваться для успокоения на достигнутом знании. Кантовская философия не предназначена для того, кто хочет почерпнуть из нее знание, которого она как раз и не дает.

Философия Канта является «критической». Она указывает, каким образом каждая форма должна наполняться содержанием. И сама эта философия в целом не имеет возможности стать философией иначе, чем через соответствующее ей наполнение исповедующим ее человеком; Кант называет такую философию пропедевтикой.

Понимание радикального зла означало для Канта притязания на сущностную основу человека, которые вряд ли можно превзойти. В этой первооснове перед ним в форме логического прояснения неизбежно представляла сущность всеобъемлющего трансценденции.

Истинное прояснение вещей, каждая вспышка, освещающая бытие, каждый источник любви в мире, через которые они лишь и становятся видимыми, — все это превращается в надежную истину лишь тогда, когда непреходящая тенденция радикального зла к извращению иерархии необусловленного и обусловленного непрерывно устраняется посредством постоянно возобновляемого решения.

Философствование возникает в молчании перед сокрытым, но философствование не дает мыслящему утонуть в ничто этого молчания, а видит проявление сущности в бытии мира, форм, закона. Оно обнаруживает границу, не переходя через нее. Философствование осуществляется в самости, которая, если она рождается, является основой всякого эмпирического содержания в мире. Философия не показывает новые предметы, но все предметы показывает по-новому. Философствование есть то охватывающее всю предметность мышление, которое в своем осуществлении способно максимально приблизиться к жизни через проникновение в первооснову нашей сущности и изменение нашей ориентации. Оно не позволяет держаться за внешнюю действительность, будь то осязаемое бытие, или императивное долженствование, или некая гарантия. Философ-

ствуя, человек оказывается в той среде, только в рамках которой все, что встречается и происходит, приобретает смысл и сущность; философствование опирается на ту основу, благодаря которой я есть я.

Вопреки могущественной силе непосредственной страсти, вопреки склонности ограничивать наше мышление животрепещущим настоящим момента, в философствовании этот мир предстает в покое, в нем сила истины может достигнуть неразрешимого, которое, однако, во временном существовании должно принять образ вопроса и тем самым приобрести гибкость, несмотря на непоколебимость основы.

Задача философии — при помощи мышления осуществлять ориентирование в возможностях, с тем чтобы из логической путаницы не возникла экзистенциальная путаница, или для того, чтобы чистая возможность экзистенции могла через логическую ясность создать для себя свободу.

Этой точке зрения противостоит утверждение, что основным началом философствования является отчаянная конструкция: ничего нет; что философствование указывает туда, где может быть найдена лишь ужасающая пустота.

Однако так же, как верно то, что размышление над самим собой, вращение вокруг самого себя ведет в пустоту, где ничего не видно и не о чем думать, так же верно и то, что философствование есть основа образа действия человека, которая или дает ему возможность идти навстречу себе, или же в результате искажения иерархии необусловленного и обусловленного ведет к потере такой возможности.

А коль скоро это философствование является непосредственной основой поведения человека, то все мероприятия учебного характера, направленные на придание ему рациональной ясности, находятся в зависимости от следующего критерия: воспринимает ли каждый внутренне философствующий человек преподносимое ему с сознанием того, что оно ему уже известно, может ли он, внимая ему, сказать: я это давно знал.

Лекция может лишь напомнить и оказать побуждающее воздействие, а не дать то, что у каждого должно произойти в его собственном мышлении под воздействием побуждений, исходящих от великих философов.

Эти великие философы могут иногда в свете ошибочных и преходящих интерпретаций показаться устаревшими. Однако на самом деле они не могут устареть, пока живут носители европейской культуры, даже если и кажется, что философов этих уже едва ли слушают, и даже если для этого снова — что уже не раз бывало в прошлом — потребуется как всегда остающаяся в одиночестве стойкость в сохранении непрерывности исходящего от них напоминания. Великие философы живы, они остаются источником побуждения к необозримо лучшему.

ФИЛОСОФИЯ И НЕФИЛОСОФИЯ*

Философская истина не единственная в мире. До сих пор она нигде не была той формой истины, в которой жило большинство человечества. Но в философствовании заключена открытость каждому образу жизни не только для того, чтобы его понять, но и признать в его истине.

Однако при этом философия наталкивается на границы, внутри которых заключены жизнь и мышление, как будто отвергающие истоки веры, а без них теряется содержание философии.

Такое мышление, если оно выступает в качестве философии, считает себя философией и признается в качестве философии другими, мы называем нефилософией. Нефилософия обращается в обличии философии против философии. Поскольку она означает отрицание философии, философия должна посредством своего мышления защищаться от нее. Она — не заблуждение внутри философствования, которое может быть исправлено правильным пониманием, но принципиальное заблуждение при полном отрицании, которое в своих прозрачных образах, заменяющих философские, может показаться позитивным. Исправить ее можно в возрождении самому себе дарованного человека, который, мысля, приходит к себе. Видимость философствования проходит широким потоком через историю. Каждый философствующий подпадает в совершающихся переходах под эту видимость. Философствующий человек приходит к осуществлению себя посредством преодоления постоянного наличия нефилософии в нем самом.

Неверие мы называем каждую позицию, которая пребывает в предполагаемой абсолютной имманентности при отрицании трансценденции. Возникает вопрос, что же такое эта имманентность. Неверие утверждает: наличное бытие, реальность, мир. Но наличное бытие есть лишь исчезающее настоящее; неверие обращается к нему в своем утверждении становления и видимости как таковой. Реальность как бы отступает, когда я хочу познать ее саму по себе и в целом; неверие обращается к ней в абсолютизации частных реальностей. Мир не замкнут, не доступен обозрению, он — идея; для неверия он ошибочно становится предметом в замкнувшемся образе мира. Короче говоря, неверие живет в видимости, в изолированных реальностях, в образах мира.

Лекция переведена по кн.: *Jaspers K. Der philosophische Glaube. München, 1963.*
© М.И. Левина, перевод на русский язык, 1992.

Неверие никогда не достигает бытия, но оно вынуждено допускать видимость его замены в суеверии. Оно признает только имманентность, но этим искаженным способом ему приходится допускать и значимость трансценденции.

Многообразность нефилософии являет себя как бы в формах неверия. Они считают себя верой, или знанием, или созерцанием. Они ссылаются на непосредственное восприятие и на основания.

Остановлюсь на трех примерах философского неверия — на демонологии, обожествлении человека, нигилизме. Они встречаются открыто и тайно. Они столь тесно связаны друг с другом, что один образ подобного неверия сразу же вызывает другой. Их необычайно трудно постичь, ибо они не допускают окончательного определения. В своем выражении они неосознанно и, обманывая других, пользуются всеми средствами философии. Пытаясь их характеризовать, мы быстро приходим к неправильным определениям. Ибо мы проводим определенные линии в путанице, все время преобразующейся, меняющейся, самой себе противоречащей, непредвиденной в своей агрессивности. Перед нами противник, который не постигается ясно. Мистагогия в демонологическом созерцании соединяется с сотворением кумиров в людях, которым подчиняются, и с нигилизмом, с помощью которого все это затем стирается.

Характеристики, которые я пытаюсь здесь дать, — это идеально-типические конструкции возможностей, свойственных всем нам. Но каждый человек всегда есть нечто большее, и прежде всего он сам возможность веры, преодолевающей эти виды неверия. В самих же этих видах неверия все-таки скрыта некоторая истина, о чем в конечном итоге следует помнить.

ДЕМОНОЛОГИЯ

Воззрение, которое с непосредственной убежденностью видит бытие во власти действующих, формообразующих сил — созидających и разрушающих, в демонах — благожелательных и злых, во власти многих богов, которое мыслит все это и высказывает его как учение, мы называем демонологией. Здесь происходит освящение как доброго, так и злого, и во всем — возрастание значения посредством участия в видении мрачных глубин, являющих себя в образах. Имманентное познается само как божественное, страсть, власть, жизненность, красота, разрушение, жестокость. Трансценденция, правда, не существует, поскольку для этого воззрения все бытие имманентно, но эта имманентность не исчерпывается познаваемой сознанием реальностью; она нечто большее и считается, как говорит Зиммель, имманентной трансцендентностью, ибо действительность не может быть полностью выражена в чувственно и рационально постигаемой реальности. Под парадоксальным выражением имманентной транс-

ценденности следует понимать не вещи как возможный язык божества, а трансценденции как могущество и фактор в мире, причем необходимо расщепленные на многие силы.

В покорении этим силам пережитое обретает повышенное значение, сияние, почерпнутое из тайны. Тревога, трепет, ужас, взволнованность, увлеченность души замечают эти силы и как бы видят их во плоти. Борьба с ними уводит самого человека в мир демонического. Единство с ними, одержимость демоном придает необоснованный размах оправданной учением демонологии необходимости сил, которым я следую, и рост суеверного ожидания успеха в собственных делах и жизни. Основа жизни охватывается стремлением вернуться в мифическую эпоху, создавать новые мифы, мыслить в мифах.

Человеку свойственно стремление приблизиться к божеству, непосредственно пережить его, познать его присутствие в мире. Происходит это посредством освящения всех импульсов человека — то был «Бог», а не я, посредством внесения в мир колдовства в мифическом свете божественного.

Сегодня охотно говорят о демонах и демоническом. Однако смысл, который связывается с этими словами, такой разный, что полезно ясно представить его себе. Здесь возможен ряд толкований.

1. Там, где демонологическое воззрение было первоначально, оно было, подобно мифу, историческим образом экзистенциально познанной действительности. Восприятие демонов означало активное постижение их, борьбу или покорность.

Вслед за тем перед человеком встала великая альтернатива: божественное как имманентное, демоническое или Бог как трансценденция, силы внутри мира (много богов) или единая трансцендентная основа.

Встроение демонического в определенное идеей Бога сознание бытия произошло впоследствии либо через превращение сил в возможный язык, в шифры трансценденции, либо через мифическую покорность демонам, принимаемых в качестве ангелов, вестников и посредников божества или дьявола. Демонология исчезла или была поставлена под контроль.

Если в нашем сегодняшнем мире возрождается демонология, то в этом мифическом образе мышления выступают лишь нереальные фантазии. Рассматривать демонов как реальность, принимать их как данность, как бы считаться с ними — иллюзия. Демоны не существуют. В противном разуму истолковании так называемого переживания происходит неверная интерпретация реальности как восприятия сил. Эта абсолютизация лишенной ясности непосредственности становится самообманом, который позволяет возвышаться и оправдываться наличием демонов в смятении, возникающем в

безрадостной, покорной условиям развития науки и их последствиям эпохе.

Если альтернатива между демонами и Богом не ведет к ясному решению, то беспорядочность в воззрении привносит путаницу и в настроение, мышление и поведение человека.

2. По-иному обстоит дело там, где демоническое есть выражение чего-то непостижимого, которое находится на границе происходящего, как моего волнения и моей сущности, хотя и не прямо воспринимается, но все-таки представляется действующим. Здесь речь уже идет не о демонологическом мировоззрении, а об образном выражении чего-то в целом непонятно, нежелаемого, искажающего, случайного, которое действует подавляюще как бы из собственных истоков. Теперь речь уже идет не о демонах, а о демоническом. Оно не обретает образа, не становится теорией, а остается исчезающим выражением границы.

Так в старости пользовался выражением «демоническое» Гете, говоря о нем с предельной настойчивостью, но так, что непостижимость оставалась его сущностью. Ибо оно движется лишь в противоречиях и не может быть подведено под понятие. Поэтому и у Гете демоническое остается бесконечно многозначным словом, которое он применяет по отношению к непонятному, когда хочет выразить его как нечто, связанное с тайной сущего, происходящего, связи и все-таки может лишь, предчувствуя, кружить вокруг него. Гете, который давно уже упоминал о демонах в многозначном смысле поэтического подобия, в старости говорит о демоническом следующее:

«Оно было не божественным, ибо казалось неразумным, не человеческим, ибо не обладало рассудком; не дьявольским, ибо было благотворным; не ангельским, ибо в нем часто замечалось злорадство. Оно было подобно случайности, ибо не вело к последствиям; было похоже на предвидение, ибо указывало на связи. Все, что нас ограничивает, казалось, было для него доступно проникновению... Казалось, что оно нравится себе только в невозможном, и с презрением отталкивает возможное... Оно создало силу, если не противоположную моральному порядку мира, то пересекающую его...

Но самым страшным становится это демоническое, когда оно выступает в своем преобладании в человеке... Таковыми не всегда являются люди, выдающиеся по своему духу, талантам, редко по доброте сердца, но от них исходит огромная сила... Все нравственные силы в своей совокупности не способны противостоять им; тщетно обладающая более ясным пониманием часть человечества пытается вызвать подозрение к ним, утверждая, что они либо обманутые, либо обманщики; массу они притягивают. Редко или никогда такого рода люди встречаются одновременно, и преодолеть их может лишь сам универсум, с которым они вступили в борьбу».

3. Гете описывает демоническое как объективно действующую силу; он приближается к ней, называя ее противоречивые явления. Кьеркегор усматривает демоническое исключительно в человеке. Демоничен человек, который хочет абсолютно утвердить свою самость. Кьеркегор уясняет демоническое посредством выявления смысла самобытия и искажения, которое может возникнуть в нем.

«Демонична каждая индивидуальность, которая без всякого опосредования (отсюда замкнутость по отношению ко всем остальным), но непосредственно сама находится в отношении к идее. Если эта идея — Бог, то индивидуальность религиозна, если идея — зло, то она демонична в узком смысле».

В той мере, в какой демоническое (в узком смысле) совершенно для себя прозрачно, это — дьявол. «Дьявол — лишь дух и тем самым абсолютное сознание и прозрачность» (для совершенно иного понимания Гете характерно, что Мефистофель не демоничен, поскольку он — только полная рассудочная ясность и негативность). Но в действительности демоническое в человеке не может стать для себя прозрачным. Прозрачность вырастает в самости посредством ее абсолютного отношения к Богу, а не в абсолютном отношении к себе как абсолютной самости.

Непонятно, правда, как демоническое, так и божественное: «Оба они — молчание. Молчание есть хитрость демона, и чем дольше длится молчание, тем страшнее становится демон: но молчание — и свидетельство пребывания божества в отдельном человеке»; демоническое, как и религиозное, выводит человека за пределы всеобщего. Однако запутанности в непрозрачности демонического противостоит безграничное усиление света Богом. Потерянности в демоническом парадоксе противостоит спасение в божественном парадоксе.

Демоническое в качестве упрямой воли, направленной на собственную случайную самость, есть отчаянное желание быть самим собой. «Чем в этом больше сознания, тем больше потенцируется отчаяние и становится демоническим. Человек мучается, испытывая какое-либо страдание. Именно на это мучение обращает он всю свою страстность. Он уже не хочет помощи. Он предпочитает безумствовать против всего, хочет быть несправедливо обиженным всем миром, существованием. В своем отчаянии он не хочет быть самим собой даже в стоическом отказе от себя, он хочет быть самим собой в ненависти к существованию, быть самим собой в своем жалком состоянии. Он полагает, что, возмущившись против всего существования, он обретет доказательство против него, против его блага. Отчаявшийся предполагает, что этим доказательством служит он сам, и им он хочет быть, чтобы всем своим страданием протестовать против всего существования».

Эта демоническая воля, хотя и наделена сознанием, в действительности не может стать прозрачной для себя, — может

сохраниться только во мраке. Поэтому она настойчиво рвется в сознание и сразу же увеличивает замкнутость, ибо она сопротивляется открытости. Отсюда противоречивое переплетение открытости и замкнутости: «Замкнутость может хотеть открытости, но пусть она придет извне, чтобы замкнутость, следовательно, натолкнулась на нее. Она может хотеть открытости до известной степени, но сохранив при этом небольшой остаток, чтобы затем вновь положить начало замкнутости. Она может хотеть открытости, но инкогнито (у некоторых поэтических экзистенций). Бывает, что открытость как будто уже победила, но в тот же момент замкнутость решается на последнюю попытку; она достаточно хитра, чтобы превратить открытость в мистификацию, и вот теперь она одержала победу. «Вопрос в том, хочет ли человек познать истину в глубочайшем смысле, позволить ей проникнуть во все его существо, принять все ее следствия, и не резервирует ли он для себя укрытие, которое можно использовать в случае необходимости». Демоническое рафинировано в своем умении прятаться. Этому служит диалектика. В ней оно маскируется «с демонической виртуозностью рефлексии».

Поскольку демоническое не обладает опорой в себе, оно не может долго держаться. В своей замкнутости оно не выдерживает молчания, «тогда несчастный кончает тем, что навязывает свою тайну каждому». Однако вместе с тем он боится открытости: «Того, кто превосходит его в добре, демонический человек может просить, умолять со слезами, чтобы тот не говорил с ним, не делал его слабым». Подлинный признак демонического человека, который отступил в свою случайную самость как в абсолютное, состоит в том, что для него больше ничего не может быть серьезным. «О вечности не хотят думать серьезно, ее страшатся, а страх находит сотни уловок».

4. В последнее время слово «демоническое» неопределенно и поверхностно применяется ко всему мешающему, непонятному — к иррациональному. Нежелаемое, неожиданно обнаруживаемое при осуществлении желаемого, называют демоническим. «Демония техники» — то, что, возникая при осуществлении технического покорения существования, оказывает обратное действие как нечто самостоятельно покоряющее. Демоническим называют и бессознательное, если оно не просветленное и не допускающее просветления, побеждает человека, поднимаясь из глубин его душевной жизни. Неумение, нежелание, состояние преодоленности, запутанности, безысходности — все это может вызвать возглас: демоническое!

Все эти четыре изначально осмысленных способа говорить о демоническом — от мифической объективации до простого подobia, от веры в силу, действующую в вещах, до видения искажения в человеке — выступают, лишённые своих истоков и переплетаясь в своем различном смысле, в современной демонологии как мировоззрение неверия. Эта демонология ускользает, как Протей, это —

ничто, все время меняющее свое обличье и использующее в своем многообразии все прежние обращения демонического.

Сказать что-либо об этом демонологическом мировоззрении с точки зрения философствования можно только в том случае, если оно на мгновение определенно схватывается и удерживается в типичных оборотах речи. Тогда критикой демонологии может быть высказан ряд аргументов.

1. Трансценденция упускается. Усилением имманентной жизни через демонизацию не достигается трансценденция. Без Бога остаются лишь кумиры. Сами боги стали миром. Они впадают в беспомощность мирского, над ними господствует другое, абсолютно чуждое ничто.

2. Человек потерян. При демонологическом мировоззрении свобода есть только приятие судьбы, властвующей над человеком. Правда, человек может быть счастлив при благоприятных обстоятельствах его жизни — при наступающем время от времени меланхолическом понимании непрочности этого состояния, — но он утрачивает блаженство в исключенности из счастья мира, и тогда его удел лишь пустота, отчаяние и несчастье. По отношению к тем, кому не удалась жизнь или кто попал в безысходную беду, господствует внутреннее безразличие и сама собой разумеющаяся жесткость. Незаменимой ценности отдельного человека не существует. Гуманность — не более чем имманентная настроенность действовать при известных обстоятельствах с человеколюбием, а не благоговение перед душой, укорененной в вечности благодаря своему отношению к трансценденции, перед человеком как таковым.

3. Отношение к единому не достигается. В рассеянии возникает многократность созерцания, человек распадается на свои возможности, из которых он сегодня выхватывает одну, завтра другую; жизнь становится забвением. Жизнь с демонами превращается в нечто растекающееся, растворяющееся в неопределенном. Это неверие невозможно постигнуть в том, что оно действительно полагает, так как оно все время интерпретирует себя различно. Мы переданы в нем потоку импульсов и страстей, которые разрывают нас. Все может быть оправдано. Несмотря на силу мгновения, непрерывность отсутствует. Несмотря на интенсивность утверждения, концентрация сущности отсутствует.

Возвышение до трансценденции единого повсюду достигалось преодолением демонологии. Сократ отстранился от демонов, чтобы следовать своему даймониуму, а в нем — требованию божества. Пророки преодолевали культ Ваала, чтобы служить Богу.

4. Демонология погружена в природу. Природа считается последней, превосходящей все необходимостью. Животные демоничны. И человек ощущает себя демоничным в той мере, в какой он подобен животному. Господство демонологического воззрения ведет к утрате самосознания человека, к природе. При некотором

благополучии возникает демонологическое воззрение как доверие природе. Но доверие природе не есть доверие Богу. Если доверие природе наталкивается на границы, остающееся еще доверие не находит больше почвы в природе. Доверие природе превращается в служение идолам, что и совершалось в культах природы во всем мире.

5. Современная демонология — всегда эстетическая позиция. Для нее характерно, что демонологически мыслимое ни к чему не обязывает. Это — созерцание мнимо реального вместо осуществления собственной реальности. Это — отступление к эстетическому созерцанию, связанное со смутной волей к неопределенному в качестве подходящей для искаженного самоутверждения среды. Такая позиция позволяет страсть как минутный аффект и уклоняется от страсти несущего жизнь, непоколебимо сохраняющегося решения. Можно призывать к выбору между добром и злом, но затем парализовать само это решение посредством признания зла в трагическом. Создается возможность для постоянного смешения этического и эстетического. То с моральной патетикой говорится о добре и зле, то эстетически о демоническом. Там, где нет выхода, всегда дозволено перепрыгнуть от этического к эстетическому. Человеку не нужно больше отвечать за себя, ибо он располагает для каждого положения великолепием эстетических образов. Жизнь остается рассеянием в многообразии случайного.

6. Демонология намечает промежуточное бытие, которое не есть ни эмпирическая реальность, ни трансцендентная действительность. Демонология хочет схватить реальность и упускает ее, полагая, что достигает иллюзорного сверхчувственного: она теряет ясность познаваемого. Стремясь к сверхчувственному, она упускает его, полагая, что обладает им в качестве имманентного: она теряет Бога. Но все, что не есть мир (доказуемый в качестве реальности) или Бог, — лишь обман и иллюзия, которая проявляется именно тогда, когда в нашем охваченном дурманом стремлении к назиданию и к сенсации мы испытываем страстную взволнованность. Есть Бог и есть мир, но между ними нет ничего. Всякая реальность может быть языком или вестником Бога, когда она предстает в качестве шифра. Но нет богов, кроме Бога, и нет демонов. Все зависит от того, как я ощущаю перст божий на границе реальности. Все, что примешивается к этому, есть, по-видимому, лишь материалистическая нелепость или безбожное фантазирование.

ОБОЖЕСТВЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

То, что люди восторженно почитают отдельного человека, видят в нем сверхчеловека, осуществленный идеал человеческой природы, — универсальный феномен. Они склонны слепо подчиняться ему, ждать от него чудес. Психологически это аналогично ряду следующих

явлений: звездам кино приходится путешествовать инкогнито, чтобы не быть раздавленными толпой. Ганди был вынужден по заранее обдуманному плану защищаться от «искателей даршана» (даршана — видение святого). В прежнее время короли, показываясь народу, исцеляли больных.

Обожествление оказывает обратное действие на обожествленного: люди принуждают того, в ком они видят святого, вести себя соответственно идеалу. Они ожидают от него, что он повинуется этому, они как бы предвидят его, и он должен быть здесь. Массам свойственно жадно желать культа человека. Будто то, что единственный обожествленный где-то пребывает, дает успокоение, подобно тому как рой пчел сохраняет порядок благодаря присутствию королевы.

Наиболее зримый образ власти человека — правитель и полководец. Своеволие и обычная необузданность людей ведет к появлению тирана, который подчиняет всех своей власти. Тот, кто не повинуется закону свободно, принуждается к послушанию. Тогда происходит поразительное. Тиран, это орудие зла для подавления зла, становится предметом обожествления. Александр, Цезарь, Наполеон и другие выступают как идолы в истории. Они в самом деле выдающиеся люди, отличающиеся энергией тигра, присутствием духа, инстинктивным пониманием реальных сил, памятью, трудоспособностью, уверенностью в достижении целей господства и власти. Уже при жизни они возвеличиваются — то ли сами объявляют себя богом или сыном божьим, то ли допускают это и используют то, к чему стремится масса, как орудие господства. Тираны становятся богами, Александр стал сыном бога, римские божественные императоры совершали предписанный государством культ своего пипен; но если даже от суеверия отказываются, то большей частью остается неразумное преклонение, остаются идолы как предметы мирского почитания. Удивительно, с какой уверенностью обходится, маскируется, перетолковывается реальность, связанная с обожествляемым человеком.

Обожествление применяется не только к тиранам. Некоторые античные философы демонизировались или героизировались. В слабеющем по своему духовному строю мире следы этого проявляются в слепом преклонении перед выдающимися людьми и шарлатанами. Те и другие считаются при этом неприкосновенными. Склонность к их мифологизации неистребима.

Правда, человек редко сам объявляет себя богом, если он не безумен и не преследует политических целей. Скорее он объявляет себя тем единственным, кто способен вещать о Боге. Он — единственный призванный и в качестве такового он — предмет преклонения.

Обожествление человека — также важный фактор в создании великих религий. Интерпретация обожествления человека такова, что особенный, вызывающий веру образ не должен трактоваться как обожествление человека. Его отличают от обожествления человека, от которого в качестве такового отказываются.

Почему существует обожествление людей?

Человеку присуща склонность видеть совершенного человека, который для него есть как бы то, чем он сам хотел бы, но не может быть.

Обожествление человека в мире не может обойтись без инстанции, по отношению к которой абсолютное послушание (не относительное послушание законам, начальству, институтам) мыслится как послушание Богу или как стремление к непосредственной близости скрытому, далекому Богу.

Иногда обожествление человека служит заменой веры, которая, будучи абсурдной, хочет считать себя настоящей. Это фактическое неверие познается, быть может, в том, что требует от других, от всех, веры в предмет своего преклонения, в том, что оно фанатично, лишено любви, преисполнено гнева, что ему невыносимо, если другие не разделяют его веру. Все должны поклоняться тому, чему поклоняется оно.

Обожествление человека, по существу, один из видов демонологического воззрения. Как в безбожии обращаются к демонам как к мнимой трансценденции, обращаются здесь к людям во плоти, желая их обожествлять.

В каких бы связях отдельных мотивов ни выступало обожествление людей, до каких возвышенных форм и глубоких толкований оно бы ни поднималось, в корне оно всегда заблуждение. Философская вера разоблачает любое обожествление человека. Она ни на минуту не забывает о конечности и незавершенности человека. Требование Бога безусловно состоит в том, чтобы не смешивать его с другими богами, не вызывать его обманом из его таинственного укрытия, куда он тем решительнее возвращается. Он требует от человека, чтобы тот решился непосредственно стоять перед Ним и ждать, что Он ему скажет. Человеку не следует отвращаться от Него, взирая на другого человека как на абсолют и слушая человека вместо Бога или как Бога. Трудно примириться в пустоте мира с тем, что Бога там нет. Лишь в этой трудной ситуации богооставленности человек остается свободным, чтобы услышать Бога, если Бог говорит, остается готовым услышать, даже если Бог никогда не будет говорить, остается открытым действительности, которая исторически становится для него явлением.

В мире нет человека, который мог бы быть для нас Богом, но есть люди, свобода которых в слушании Бога показывает нам, что

доступно человеку и что ободряет нас. Мы не можем реально ощутить руку божью, но можем ощутить руку нашего спутника.

Обожествление человека лишает человека достоинства, поскольку оно не требует усилий. Оно дает ему осязаемое, тогда как его положение в мире требует, чтобы он мог обходиться без этого осязаемого и вместо этого искать лишь шифры и образы на пути, на котором он с помощью божией может и поэтому должен прийти сам к самому себе.

НИГИЛИЗМ

Если демонология и обожествление человека дают замену веры, то открытое неверие называется нигилизмом. Он решается выступать без маскировки. Все содержание веры он отвергает, всякое толкование мира и бытия он разоблачает как обман; для него все обусловлено и относительно; нет ни основы, ни безусловного, ни бытия самого по себе. Все становится под вопрос. Ничто не истинно, все разрешено.

Нигилизм может быть только там, где тот, кто его придерживается, исходит в своей жизни из жизненных импульсов, удовольствий, из воли к власти. Утверждая их, нигилизм поднимается, принимая образ веры в жизнь.

Он может быть и действительно серьезен в познании ничто. Я не могу ничего чувствовать, ничего любить, ничего ценить. Моя душа пуста. Нигилистическая мысль служит мне основой того, что я в этом прав.

Иногда это беспредельное разочарование — результат крушения всего того, во что я верил; к нему может привести неверность возлюбленного, обман в управлении государством, ложь авторитарно провозглашенных положений. События мира показывают, что все, что считалось значительным, превращается в иллюзию. Нигилистическая мысль хочет дать мне обоснование того, что мой опыт не есть частный опыт, но открывает все бытие в его сущности.

Однако нигилистическая мысль может отрицать только в том случае, если она исходит из чего-то признанного, в сравнении с которым становится очевидным ничто, разочарование, обман, ложь, иллюзия. Чтобы высказать себя, нигилизм нуждается в почве, которая, будь она действительно обретена, устранила бы нигилизм в пользу позитивного, значимого на этой почве. Поэтому радикальный нигилизм действует в мышлении таким образом, что сначала, отвергая, исходит из признанных само собой разумеющимися масштабов, чтобы затем привести все в круговороте взаимного отрицания к полному исчезновению.

Попытаемся дать несколько примеров нигилистических отрицаний

1. Бога нет. Ибо бытие Бога, Творца мира, не доказано, даже не признано каким-либо подступом к доказательству возможным или вероятным.

Предпосылкой этого отрицания служит значимость того, что здесь принимается как возможность доказательства, а именно вещные высказывания о происходящем в мире и рациональные доказательства конечных вещей конечными средствами. Поэтому негативная мысль рассматривает вопросы трансценденции как вопросы о конечных вещах в мире и даже не касается того, что должно быть высказано в положениях о Боге, поскольку рассматривает содержание как вещное сообщение о встречающемся в мире.

2. Между Богом и человеком нет связи. Ибо подобная связь не может быть познана и не познается, так как Бога нет. То, что приводится в качестве подобного опыта, основано на психологическом заблуждении и неверном истолковании переживаний.

Предпосылкой этого отрицания служит очевидность опыта в мире переживаний. Они абсолютизируются в бытие само по себе, в частности в образе эмпирического познания, происходящего в пространстве и времени как повторяемость. Отрицается же экзистенциальное познание свободы.

3. Не существует обязательств перед Богом. Ибо такого рода обязательства всегда лишь подчинение существующим в мире законам и приказам. В последнем случае послушание возможно, оно обусловлено властью и значимостью определенных инстанций.

Предпосылка этого отрицания — абсолютность подобных значимостей в мире. Исходя из них, отрицается то глубокое, безусловное, служащее опорой жизни обязательство, которое не имеет поддержки в приказе и законе.

Эти примеры иллюстрируют позитивистский нигилизм. Он признает лишь плоскую познаваемость существования как бытия. Если это существование и не ничто, то во всяком случае оно, поскольку оно абсолютно положено, ничтожно. Вследствие такого позитивизма нигилизм рассматривает устройство человеческой жизни исходя из предпосылки, что в подобном устройстве следует ориентироваться на знание эмпирической реальности.

Например: отношения между полами следует регулировать по принципам гигиены с целью сделать жизнь счастливой, не привнося в это какие-либо религиозные и этические осмысления. Предпосылкой служит абсолютность жизни. Но эта предпосылка рушится и потому, что «счастье» не может быть определено однозначно — к тому же оно оказывается в каждом образе непрочным, — и потому, что позитивистское регулирование не удается.

В таких случаях нигилизм, который сначала скрыт, выступает открыто только тогда, когда соответствующая предпосылка (в виде правильного эмпирического познания, значимых оценок, технических

возможностей) становится осознанной, а тем самым неустойчивой. Отрицания тогда остаются, но отрицается также и предпосланный при отрицаниях минимум истины. Тогда наступает круговорот, в котором нет опоры, кроме присутствующей в данный момент жизненности, чуждый смыслу в ее лишенной мысли непосредственности; человек отдан во власть природных явлений, к которым сводится в своем упрощении точка зрения нигилизма.

От этого нигилизма, который можно назвать нигилизмом филистеров, сильно отличается нигилизм, в основе которого лежит ужас перед реальностью мира и человеческой жизни. Сама мысль о Боге — Бог как Добро, Любовь, Истина и Всемогущество — становится масштабом, посредством которого отвергается Бог и мир.

Если бы Бог хотел истины, добра, любви, он создал бы человека и мир другими. Следовательно, Бог либо не всемогущ, либо не всеблаг.

На протяжении всей истории мы слышим отчаянные обвинения человека Богу. Не Богу, а злomu демону обязан этот мир своим существованием. И эти обвинения исчезают в нигилизме; ведь отсутствует предмет обвинения, не существует ни Бога, ни злых демонов, все есть так, как оно есть, — нет ничего, кроме этого ничтожества и дьявольского наваждения человеческого бытия.

Связь трех форм неверия. Демонология, обожествление человека и нигилизм связаны друг с другом. Подобно тому как истинное живет в направленности к единому, даже если эта единая истина не предстает осязательно перед взором, так рассеянность нефилософии как будто постольку попадает в аналог единого, поскольку позиции в ней стимулируют друг друга.

Нигилизм невыносим. Он ищет выхода в демонологии и обожествлении человека. Здесь он обретает опору. Но нигилистическая настроенность остается. Поэтому в сфере демонологии наблюдается как бы стремление к ничто, схватывание сил из ничто.

В жесткости ничто жизнь, если она не приводит к отчаянию, становится жизнью без надежды, вследствие ли бедности души, пребывающей в бесчувственности, или из притязания на героизм, который, однако, зная и намеренно выставляя себя, не более чем подобие героического, совершает жест, а не достигает экзистенции.

Обожествление человека как будто служит спасением от нигилизма, но оно само уже тайно нигилистично. Оно должно разочаровывать, если обожествленный человек жив и является современником. Тогда понимание того, что человек все-таки не более чем человек, тем решительнее заставляет вернуться к нигилизму. С самого начала обожествление одного человека служит средством для презрения остальных. Они не имеют значения, применяются и используются как материал.

Истина в каждой из трех форм. Задача философии не только отвергать, но одновременно видеть истину в отвергнутом.

В основе демонологии лежит также истина языка шифров трансценденции в мире. В чувственном созерцании нечувственно наличного, физиономии вещей и событий состоит ее право. Мифологическая форма мышления скрывает в себе истину, которая, будучи преобразована, включает в себе нечто непреодолимое. Утрата ее означала бы обеднение души и опустошение мира. Человек, который больше не слышит этот язык, уже, вероятно, не может любить. Ибо в нечувственно трансцендентном больше нет предмета его любви. Этим, правда, может, пожалуй, питаться исключительная любовь в мире и остаться в чистоте без смешения. Но где нет мира, там может и потеряться в нечеловеческом и чуждом ему. Хотя демонология и остается неистинной, человек может и должен чувствовать язык божий в образах и шифрах, пусть даже непостижимо многозначный в объективирующем высказывании. Не только слабость нашей конечности, но и любовь к миру как к творению божию препятствует нам пребывать исключительно в нечувственно трансцендентном, если только это не граница перехода.

В основе обожествления человека лежит истина, что в мире единственно подлинное для человека — человек. В человеке есть нечто, оправдывающее слова: Бог сотворил человека по образу и подобию своему; но человек отпал от Бога и поэтому в каждом человеке как человеку образ божий затуманен. Великие люди служат ориентацией и образцом для последующих поколений, предметом поклонения и указанием на возможный путь к возвышению, хотя при этом они остаются людьми со своими недостатками и неудачами и поэтому никогда не могут служить предметом подражания. Между человеком и человеком существует свободное отношение, если для индивида существует в качестве опоры его жизни историческая связь с определенными индивидами, основанная на традиции и наполненная любовью.

В нигилизме высказывается то, что неизбежно для честного человека. В реальности бытия в мире отчаяние на границе бытия неотвратимо. Для каждой веры остается проверка возможности ничто. Вера никогда не должна притязать на несомненность, которой можно объективно доверять. Характер достоверности веры как риск и дар видит в нигилизме угрозу всякому высокомерию, к которому может склониться вера и в которое она, закостенев, так часто превращалась.

Нигилизм отличается от демонологии и обожествления человека, в которые он часто уклоняется: открытый нигилизм неопровержим, так же как вера никогда не может быть доказана. В высокомерном презрении нигилизма заключено нечто возмущающее. Тот, кто перед лицом ужасающей бессмысленности и несправедливости бытия не представляет себе их в полной реальности, но в почти автоматическом

безразличии проходит мимо них, говоря о Боге, представляется нам подчас более далеким от истины, чем нигилист. Достоевский говорит о том, как мучают и убивают невинных детей. Что это за бытие, мир, Бог, которые сделали все это возможным и допустимым: тот, кто ощутил этот ужас и с тех пор взирает на мир с ненавистью и возмущением, готовый к отмщению, конечно, самый неудобный сосед. Он сам также внушает страх и ужас. Против него восстает инстинкт самосохранения, который хотел бы уничтожить его как безумца. Подобно тому как природа может ввергнуть человека в безумие, он может впасть в безумие, охваченный ужасом перед людьми, который приводит его к полному нигилизму. Мы не будем соглашаться с ним, не будем признавать, что он имеет право на такие чувства, укажем, что зло останется злом, даже если оно выступает как продолжение зла и противодействие предшествующему злу; но мы становимся не способны верить в гармонию бытия. Мы предаемся безграничному сочувствию, ощущаем себя беспомощными в молчании, ощущаем безнадежность. Скорее можно было бы спросить: каким образом мы все не превратились в нигилистов?— чем не замечать основу того, что может привести к нигилизму.

И тем не менее я пытаюсь в своих лекциях отвергнуть нигилизм. Я говорю именно то, возможность чего я только что как будто отвергал, говорю о Боге. Отсюда и моя сдержанность. Я ничего не могу возвестить. Остается надежда на то, что слушатель, исходя из собственной сущности, произведет проверку, не просто будет следовать тому, что говорит лектор, а в лучшем случае лишь воспользуется этим как поводом для того, чтобы прийти к собственным убеждениям.

Итак, решаюсь повторить: демонология, обожествление человека и нигилизм совершают различным образом одну и ту же ошибку, желая быстро схватить истинное. Там, где присутствует положение: Бог есть,— все это ложное должно исчезнуть, как туман при появлении солнца. Однако туман преследует нас, ибо в наших попытках схватить его мы обладаем конкретностью в мире, реальным присутствием, созерцаемым,— истинное же как будто не может быть схвачено в несозерцаемом и превращается как бы в ничто. Мы достигаем истинного лишь обходным путем через бытие мира, все время впадая в заблуждения, преодолевая которые мы только и способны ощутить глубину подлинного бытия, божества.

Бог есть самое далекое, есть трансценденция, перед лицом которой все остальное, если оно берется абсолютно, обретається как нечто слишком быстро схваченное. Но что есть Бог, трансценденция, следует исследовать бесконечно, кружить вокруг него с помощью отрицаний; но постигнуто оно никогда быть не может.

Связь между философией и нефилософией. Вера обретается из неверия. Тот, кто не ведает неверия, не приходит и к сознающей самое себя вере.

Так же обстоит дело и с нефилософией. Ее нельзя просто отвергнуть. Она не есть нечто излишнее, случайное, исключаемое. Она — философия на границе, переход в самом философствовании. Но вместе с тем она и то, что отвергается в преодолении.

Трансценденция как будто допускает подход к себе на всех путях. Истина пребывает еще на путях нефилософии, каждый из которых, однако, вскоре приводит к определенному заблуждению: демонология — к заблуждению суеверия и эстетизма; обожествление человека — к заблуждению в смещении Бога и человека; нигилизм — к отчаянной ненависти, развертывающейся в пустоте хаотически распадающихся случайностей.

То, что либо при переходе, либо как изречение или язвительность может по своей функции содержать истину, то становится заблуждением окончательно и прочно.

До сих пор речь шла о содержании неверия как отражения философии. Однако средство как нигилистической, так и догматической нефилософии — эти формы мышления, коренящиеся в природе вещей, которые неизбежно выступают и требуют методически осознанного уяснения.

Логическое представление способов философского мышления, являющихся методически развернутым трансцендированием, и способов предметной объективации и фиксирования, при которых философия попадает на мель, покажут, что и в каком облике есть истина.

Истина проста, заблуждение многообразно. Истина обладает связью, заблуждение рассеянно. Истина бесконечна, заблуждение не ведает конца. Истина создает себя, заблуждение само себя разрушает.

Истина — это истоки нашего мышления, истина служит мерой заблуждения. Обзорение всех возможных заблуждений возможно только при руководящей нити истинного, из которого заблуждение возникает посредством отклонения, искажения, перемещения. Вместо подобного обзорения здесь будут даны лишь несколько указаний на формы нефилософии.

1. Абсолютизация. Ошибка такова: то, что утверждается на какой-либо ступени бытия или мышления, исходя из определенных точек зрения в определенном отношении, что значимо в качестве частного, то изолируется и полагается абсолютным.

Поскольку всякое знание имеет ограниченный смысл, поскольку, далее, всякое доказательство из предпосылок относится к конечной вещи в мире, требование высказаться о бытии в целом, например о мире вообще, о Боге, ошибочно, так как в этом случае требуются высказывания, существующие сами по себе однозначно, высказы-

вания, которые обладают окончательным смыслом и могут быть доказаны. Доказать можно только недоказуемость общих высказываний, например о мире в целом, независимо от того, негативны они или позитивны.

2. **Онтология.** Предполагается, что онтология должна быть учением о бытии самом по себе и в целом. Однако в своем развертывании она необходимо становится определенным знанием о чем-то в бытии, а не о самом бытии.

В истине существует лишь высветление всеобъемлющего, которое само пребывает в движении и незавершенности, в состоянии парения; существует, далее, универсальное учение о категориях и методах мыслимого. То и другое становится на место всегда неистинной онтологии.

Онтология, даже если она включает в себя Бога, в конечном итоге — лишь учение об имманентном, пребывающем, о бытии как сущем, таком, каким познается человеком. Этому искажению философского высветления значения о бытии противостоит истинное философствование. Оно не покидает сферы всеобъемлющего, не забывает о постоянно входящем в философствование трансцендировании, остается открытым бытию в пересечении со временем, которое в качестве присущей историчности вечности ощущается мыслью как действительность.

3. **Пустая рефлексия.** Так называется мышление, которое бесконечно продвигается, руководимое формами мышления, не опираясь на содержание, мышление, которое все ставит под вопрос, но только в движении отрицания, без импульса из истоков всеобъемлющего, где это движение было бы устранено. Поэтому такое мышление лишь разъединяет все данное, ведет к исчезновению каждой цели. Такое бесконечное уничтожение совершается, например, в психологически понятном по своим мотивам осуждающем мышлении при бессодержательной иронии; оно бессознательно и бессовестно по отношению к истокам собственного мышления.

4. **Односторонние тезисы вероисповедания.** Поскольку все экзистенциальные связи с трансценденцией диалектичны, постольку определенное высказывание по своему непосредственному содержанию всегда неверно. Достоверность заключается в диалектике, а не в рассудочном владении вещью.

Все положения вероисповедания становятся абсолютизацией, как бы знаменем. Они — точка опоры, признак принадлежности к определенной группе в мире, *signum* энтузиазма, знак борьбы.

Credo quia absurdum. Предпосылки рассудочной логики значимы лишь в сфере познаваемого, т.е. идеальных математических предметов, эмпирической узнаваемости в сфере принудительного познания. Что в нем не исчерпывается бытие, может быть уяснено философски,

а именно посредством антиномий, посредством спекулятивного выражения в парадоксах.

Но попытка высказывать эмпирически или логически невозможное в формах предметной познаваемости в качестве истины, признание которой требуется от веры, — ложный и вместе с тем насильственный шаг. Смысл объективной непознаваемости тогда искажается, превращаясь в позитивную невозможность предметно высказываемого, открытость границам — в самоотрицание мышления, истинность умения слушать — в неистинность *sacrificium intellectus*.

Эти примеры ложных форм мышления осуществляются посредством своеобразного перемещения, к которому мы всегда склонны.

А. Фанатизм истины, который становится неистинным. Вместе с пояснением тьмы, из которой мы исходим, вырастает импульс неограниченной добросовестности. Все должно быть высвечено, оправдано, обосновано. Нет ничего, что нельзя было бы поставить под вопрос и проверить. Энтузиазм истинности готов к встрече с любой опасностью ради истины.

Однако этот импульс редко остается чистым. С волей к истине соединяется чувство превосходства и власти, вскоре возникает стремление к борьбе, разрушению, мучительству. Ненависть пользуется видимостью истинности как средством.

Этому способствует то, что вопрос об истине — вопрос, на который совсем не легко ответить, — с самого начала оставался неясным, даже не поставленным. Случилось невероятное — просвещенный человек отделился от истины. Он мог маскироваться притязаниями на истину, тогда как на деле боролся за свои интересы, и мог в качестве беспомощного невротика безумствовать, патетически провозглашая истину.

В ложном фанатизме истины особенно отчетливо предстает видимость само собой разумеющихся иллюзий, причем в зависимости от ситуации выступающих в различных формах, таких, как, например, следующие: при наличии ясного рассудка и доброй воли миру можно придать правильное устройство; правда может иметь лишь благие, желанные последствия, при всех обстоятельствах надо говорить правду и говорить ее всегда. Или, наоборот, претерпев разочарования, сторонники этого фанатизма утверждают: мир испорчен, правда ни к чему не ведет, она разрушительна; правду надо скрывать и находить целесообразную, полезную ложь. В действительности подобные ложные тотальные утверждения уводят от подлинных усилий достигнуть истины.

Б. Отказ от диалектического кругового движения. На основании альтернатив рассудка возникает тенденция вместо того, чтобы осуществить содержание в его напряжении, полярностях, диалектическом движении, просто схватить его прямолинейно, целесообразно.

Однако вследствие этого не только не достигается цель, но и парализуется сама жизнь.

Представить это на различных ступенях можно прибегая к аналогиям.

Уже психофизические действия кругообразны; их построение открылось в первых подступах исследования — в психофизических функциях моторики, разговора, ходьбы, работы, восприятия, в функциях дыхания, очищения организма, в половых функциях. Там, где при этом в действии участвует целенаправленная воля и наряду с ней внимание, может, правда, произойти усиление функций, но возможны и радикальные помехи. Ибо основой всегда должны оставаться круговой процесс, отдача в действии, пассивное в активном. В области психологии противоположное всегда связано друг с другом, произвольное удастся лишь в непроизвольном, напряжение — лишь со связанным с ним расслаблением, сознательный ход мыслей лишь с бессознательным вмешательством случайности. Там, где в активном действии отсутствует момент расслабления, возникает судорожная напряженность. Сама воля скрывает в себе то, чего нельзя желать, в своем осуществлении она нуждается в нежелаемом, скрытом в ней самой. В экзистенциальности человек остается самим собой, только если в своем самобытии он подарен себе. Свобода есть дар самому себе из трансценденции; она — не целесообразность, не послушание исчисленному долженствованию, не вынужденные действия, не освобожденное от всякого принуждения воление, которое заключено в трансцендентном долженствовании. Таким образом, психофизический строй, психологическая естественность, экзистенциальная обоснованность суть способы осуществления, которые не могут быть поняты альтернативно в однозначном смысле. Только они — путь к тому, к чему наше сознание стремится в своем прямолинейном намерении.

Отказ от этой основы в пользу рационального фиксирования конечных целей возникает из слабости, которая не преодолевается, из стремления рассудка к удобству, из потребности в уверенности в однозначном, из насильственности как результата учения о душе. Таким образом, мы ищем убежище там, где жизнь прекращается и где нам грозит ничто, тогда как в своем страхе мы надеемся именно там обрести наибольшую безопасность.

В. Смещение всеобъемлющего с его объективацией в частном. Философское мышление возникает из внутреннего бытия души, которая в мыслях ищет сознание самой себя, а тем самым объективации и сообщения.

Для понимания философских работ следует проникнуть в эту основу. Мы должны прорваться через мысль, чтобы вместе с ней прийти к этой основе; она — всеобъемлющее, из которого мыслилось, но которое само не может стать адекватным предметом мысли. Эту

основу следует ощущать при философском усвоении — ощущать в ее глубине и полноте, в ее пустоте и скудости, в ее хрупкости и искаженности. Основная ошибка — смешивать лежащее на поверхности содержание мыслей, определенность предметного, созерцаемость наличного, смешивать все эти частности со всеобъемлющим, из которого они возникают. Только со всеобъемлющим приходит подлинная коммуникация, притяжение и отталкивание. Напротив, все то, что может быть объективно сказано, есть лишь язык ищущего состояния, который в качестве просто языка становится ничтожным, если то, из чего он вышел, исчезает. Так, пустота человека может, воспользовавшись обретенным языком, создать видимость осуществления, а обусловленная конъюнктурой позиция, основанная на интересах существования, может использовать старые мысли как великолепное, но обманывающее облачение.

Философствуют, исходя из всеобъемлющего. Нефилософия же стоит на прочной основе частности и объективности, которые она меняет по своему желанию. Она впадает из лабильного равновесия живого философствования в стабильную пошлость рассудочного прямолинейного мышления или рассеивается в неопределенности мечтаний.

На этом я кончаю исследование нефилософии, которую мы отвергаем и в которую мы тем не менее постоянно впадаем, — против которой мы беззащитны, если осознанно не проникнем в нее, — которую мы должны не презирать, а постигать, чтобы познать самих себя, — и которую мы поэтому никогда не должны высокомерно считать уже преодоленной.

К. Ясперс

ФИЛОСОФИЯ В БУДУЩЕМ*

Философия хочет достичь вечной истины. Разве эта истина не всегда одна и та же, единая и полная? Быть может, — но мы не обретаем ее однозначно в общезначимом образе. Бытие открывается нам только во времени, истинное — во временном явлении. Во времени же совершенная истина объективно недоступна. Ни отдельный человек, ни история не могут постигнуть ее иначе, чем во всегда исчезающем явлении

В качестве единичного каждый из нас достигает конца своей жизни, не ведая, что он, собственно, есть. Он остается на своем

Лекция переведена по кн.: *Jaspers K. Der philosophische Glaube*. München, 1963.
©М.И. Левина, перевод на русский язык, 1992

неоконченном пути, который только обрывается и не завершается в абсолютной цели. Труд философа может служить подобием всей нашей деятельности. Мы должны, говорит Кант, именно тогда, когда можем начать подлинное философствование, вновь предоставить это дело тем, кто только приступает к нему. Это — опыт состарившегося философа, не закостеневшего в обладании истиной. Это — форма молодости духовного бытия в боли прорывания.

Но является ли существенным смыслом нашего труда жизнь ради будущего? Думаю, что нет. Ибо и будущему мы служим лишь в той мере, в какой мы достигаем осуществления в настоящем. Не следует ждать подлинного лишь от будущего. Если настоящее в самом деле не может обрести завершения в качестве временного состояния, в котором я могу отдохнуть и пребывать во времени, то все-таки возможно пройти через это настоящее как бы к вечному настоящему во временном явлении. Настоящее истины во времени, правда, не может быть схвачено, подобно тому как не может быть удержан взгляд,— но оно всегда вновь здесь.

Так наша жизнь в истории одновременно то и другое: жизнь, которая служа, обосновывает жизнь тех, кто придет после нас,— и пересекающая историю жизнь в настоящем, направленная к трансценденции, которая нас освобождает.

Это освобождение в своем завершении уничтожает время. Но если это освобождение существует, то оно некоммуникабельно, разве это в эстетической игре или спекулятивной мысли, в религиозном культе или в высокие мгновения единодушия между двумя людьми,— и каждый раз оно становится сомнительным при последующем размышлении, которое знает только явление.

Если история есть процесс открытия бытия, то истина истории есть всегда и никогда, она постоянно в движении и утрачивается, как только кажется, что она стала окончательным достоянием. Быть может, истина являет себя из величайшей глубины, где движение наиболее бурно в постоянном переходе времени. Сегодня мы можем попытаться перед лицом прошлого осознать своеобразие, в условиях которого живем мы и находится будущее. Возникают следующие вопросы: находимся ли мы сегодня в стадии перехода от вздыбливающей глубины радикальности? возникают ли для нас возможности, которые начинаются только теперь? слышим ли мы призывы, которые исходят именно из этой ситуации?

Всем нам известно: изменение, которое наша эпоха внесла в мировую историю, глубже и серьезнее по своим последствиям, чем любое другое в известной нам истории. Его, пожалуй, можно сравнить с малоизвестным нам временем открытия огня, изобретения орудий, самых ранних государств. Новые факты таковы: современная техника с ее последствиями для характера труда человека и для общества, единство сообщения на земном шаре, размеры которого стали

благодаря этому меньше, чем, например, *orbis terrarum* Римской империи; абсолютная граница из-за того, что планета стала тесной; антинормы свободы и предприятия, личности и массы, миропорядка и империи; решающее значение превратившихся из народов в массы и увеличившихся в числе людей, которые, по всей видимости, становятся участниками в осведомленности и действиях, а в действительности не более чем пригодными для использования рабами; уничтожение всех прошлых идеалов порядка и необходимости найти в растущем хаосе новый человечески одушевленный порядок; сомнительность всех традиционных ценностей, которые должны быть подтверждены или изменены,— и к этому конкретная политическая ситуация, определяемая мировыми державами, Америкой и Россией; все уменьшающаяся внутренне разорванная Европа, которая до сих пор еще не обрела себя; пробуждение огромных человеческих масс Азии, которые идут к тому, чтобы стать в будущем решающими политическими факторами власти.

Логика развития привела к тому, что эпоха буржуазного умиротворения, прогресса, образования, исторического воспоминания в качестве опоры собственной мнимой безопасности сменилась эпохой опустошающих войн, гибели и убийств массы людей (при неисчерпаемом росте новых масс), ужасающей угрозы уничтожения цивилизации в круговерти, в которой распад явит себя как господин вещей.

Является ли все это духовной революцией или, по существу, внешним процессом, возникшим как результат развития техники и его последствий? Или бедой, еще неясной, огромной возможностью, чем-то, прежде всего просто уничтожающим,— между тем как человек должен еще расти, чтобы реагировать на это и не отказываться от этого мира бессознательно, а пытаться обрести себя в таких, совершенно новых условиях своего существования?

Будущее более неопределенно, менее ясно, но, быть может, богаче шансами и одновременно безнадежнее, чем оно когда-либо было. Если я в этих условиях осознаю задачу человеческого бытия не с точки зрения непосредственных требований существования, а с точки зрения вечной истины, то я задаю вопрос о философии: какова в настоящем положении мира роль философии?

Сегодня существует множество образов фактического нигилизма. Появились люди, как будто отказавшиеся от всякого самобытия, для которых ничего как будто не имеет ценности, которые по воле случая переходят от одного мгновения к другому, равнодушно умирают и равнодушно убивают,— как будто живут в одурманивающих представлениях количественного, в слепых сменяющих друг друга типах фанатизма; они живут, подгоняемые элементарными, чуждыми всякому смыслу, могущественными и все-таки быстро

проносящимися аффектами и, в конечном итоге, инстинктивной волей к мгновенному наслаждению.

Если мы прислушаемся к словам, сказанным в этом вихре, то ощутим, что они действуют как скрытая подготовка к смерти. Воспитание масс делает их слепыми и бездумными в дурмане отдачи, способными стать готовыми на все и в завершение принять как само собой разумеющееся смерть и убийство, массовое умирание среди борющихся машин.

Умирать учит и самая ясная философия. Она хочет найти основу, которая если и не объяснит смерть, но сделает ее переносимой в беспокойстве и страдании, не в стоической, а в любящей и доверяющей непоколебимости.

То и другое редко удается в чистом виде. Нигилизм, о котором шла речь, живет маскировками, разоблачение которых приводит к отчаянию, если все уже не потеряно в тупом безразличии. Названная философия не дает безопасности, ее приходится ежедневно завоевывать, и она все время теряется. То, что тогда происходит между нигилизмом и философией,— если первый еще не полностью властвует, а вторая еще не постигнута,— обретает в реальных ситуациях тревожный характер. В качестве примера могут служить две реплики, относящиеся к 1938 году.

Некий молодой человек говорит, в рамках соответственного времени положению в мире, об империи, которую надлежит создать. Он кажется воодушевленным. Я прерываю его вопросом: какой же смысл в этой империи и в войне, которая должна привести к ней? Ответ: «Смысл? Никакого смысла! Это просто нас ждет. Смысл будет при этом в лучшем случае, если я в огне сражения с опасностью для жизни принесу воду мучимым жаждой товарищам.»

9 ноября 1938 г. один студент принимал участие в качестве предводителя штурмового отряда в еврейском погроме. Об этом он рассказывает своей матери. Сам он проводил эту акцию по возможности мягко. В одной квартире он взял тарелку, с силой бросил ее на пол, крикнул своим товарищам: «Я констатирую, что эта квартира разрушена» — и ушел, не производя дальнейших разрушений. Но затем он продолжает: этот день произвел на него большое и воодушевляющее впечатление; стало очевидным, какие силы таятся в народе и на что он способен; это открывает радужные перспективы в ожидаемой войне. Он характеризует новый этос и величие фюрера. Испуганная мать прерывает его: «Мой мальчик, ты же сам не веришь во все это!» Он, растерявшись на мгновение, решительно утверждает: «Нет, я в это не верю, но в это надо верить.»

Первый юноша находил оправдание в простой гуманности, но все-таки был замутнен имперскими настроениями, хотя и понимал, что они ничего не стоят. Второй со всей серьезностью полагал: дело

не в том, во что верят, а в том, чтобы верили. Таково поразительное искажение. Вера становится верой в веру. Этому соответствует ряд оборотов, одновременно нигилистических и позитивных: люди смело отказываются от всякого смысла и объявляют смыслом намеренную бессмыслицу. От них требуют «бесполезной службы» в качестве дела — поведения, жертвующего всем, но жертвующим ради ничто, — требуют восторженного утверждения чего-то, фанатической решимости ради ничто. Обращаются к старым словам, таким, как честь, любовь к родине, верность, но одновременно отказываются от всего ради механизма, приказа, террора, показывая этим, что все те слова не более чем ширма. Воспитывают поведение в железной маске, напряженное, всегда на границе взрыва, безусловность, лишенную содержания.

В этом отчаянии много моментов.

Прославляют «динамику» любой ценой, ликуют в движении как таковом, хотят нового и уничтожения старого. Восторгаются всеми великими людьми, проявлявшими насилие, — Чингис-ханом, Ши Хуанди, Агафоклом и, как всегда, Александром, Цезарем, Наполеоном.

Призывают также и к возврату к прошлому. Прimitивное как таковое обладает очарованием и вечной истиной, будь то предыстория или жизнь примитивных народов. Восхищаются средними веками, великим порядком твердо установленных состояний, устройством всех империй, наложившим отпечаток на последующие века.

Хотят создать новый миф; его грубо провозглашают в диктаторских движениях или более тонко обыгрывают в образованных кругах, провозглашающих культ Гельдерлина, Ван Гога (или даже их эпигонов). При этом забывают, что в этих случаях речь идет о поразительных исключениях, в своей подлинности большей частью изначально связанных с разрушительным душевным заболеванием. Действительное присутствие здесь мифа производит необыкновенное впечатление в этом полностью лишенном мифа современном мире. Чистая душа Гальдерлина в самом деле незабываема, ее миф чарует, вступать в ее сферу — благо. Но все это не есть истинный миф, ибо он подлиннее лишь в этих отдельных людях, он стоит вне общности и поэтому внезапен, как ничто.

Всегда остается возможность обратиться к религиозным верованиям. Когда все смешивается в вихре бессмыслия, они выступают в своем постоянстве. В соответствии с бегущим от свободы духа, переходящим попеременно от анархии к диктатуре, они усиливают теперь свою неограниченную ортодоксальность, свой характер полной связанности человека, — но при этом они не могут восстановить то, чем религия была некогда: проникновение во всю жизнь в ее обыденности, от рождения до смерти, — сферой, в которой все происходит и посредством которого человек всегда пребывает у себя.

Сегодня и религия остается сферой жизни, воскресным днем наряду с другой жизнью и вне ее.

Эти религии с их альтернативной «либо нигилизм, либо откровение» отвергают философию. Философию упрекают в том, что она также несет интеллектуальную ответственность за бедствие современной души.

Однако о конце философии мы слышим не только от тех, кто своей альтернативой хочет принудить нас к вере в откровение. Конец философии провозгласил и национал-социализм, не способный вынести независимость философского мышления. Философия должна была быть заменена биологическим мировоззрением и антропологией. И философию отвергает также любая разновидность нигилизма, объявляя ее миром иллюзий, напрасных грез, самообмана слабых людей. С точки зрения нигилизма, то и другое, религия и философия, пришли к своему концу. Новым должна быть свобода человека, лишенного иллюзий, не обладающего ни почвой, ни целью. К тому же общественное мнение считает философию в лучшем случае излишней, ибо полагает, что философия слепа по отношению к настоящему, к ее силам и движениям. Спрашивают: для чего нужна философия? Философия не помогает. Платон не мог помочь грекам, он не предотвратил их гибель, более того, косвенным образом содействовал этой гибели.

Все отрицания философии исходят из того, что ей чуждо: либо из твердой веры, которой философия может быть опасной, либо из целей существования, для которых философия бесполезна, либо из нигилизма, отвергающего как не имеющее ценности все, в том числе и философию.

Но в философствовании происходит то, чего не замечают все ее противники: с философствованием человек обретает свои истоки. В этом смысле философия безусловна и не имеет цели. Ее нельзя ни обосновать, исходя из другого, ни оправдать как полезную для чего-либо. Она — не бревно и не соломинка, за которые можно держаться. Философией нельзя распоряжаться, ее нельзя использовать.

Мы осмеливаемся утверждать: философии не может не быть, пока живут люди. Философия содержит притязание: обрести смысл жизни поверх всех целей в мире; явить смысл, охватывающий эти цели; осуществить, как бы пересекая жизнь, этот смысл в настоящем; служить посредством настоящего одновременно и будущему; никогда не низводить какого-либо человека или человека вообще до средства.

Постоянная задача философствования такова: стать человеку подлинным человеком посредством понимания бытия или, что то же самое, стать самим собой, благодаря тому, что мы достигаем уверенности в Боге. Выполнение этой задачи определяется неизменными чертами.

Всегда (и сегодня) необходимо совершать работу философского ремесла: разворачивать категории и методы, структурировать наше основное знание; ориентироваться в космосе наук, усваивать философию истории; упражняться в спекулятивном мышлении метафизики, в просветляющем мышлении экзистенциальной философии.

Целью всегда остается обретение независимости единичного человека. Он обретает ее посредством отношения к подлинному бытию. Он обретает независимость от всего происходящего в мире посредством глубины его связи с трансценденцией. Что Лао-цзы постигал в дао, Сократ в божественном велении и знании, Иеремия в Яхве, который изъявлял ему свою волю, что ведали Бозций, Бруно, Спиноза, и было тем, что делало их независимыми. Эту философскую независимость не следует смешивать ни с либертинизмом суверенного произвола, ни с жизненной силой, упорствующей перед лицом смерти.

Задача всегда состоит в напряжении: обрести независимость в стороне от мира, в отказе от него и в одиночестве — или в самом мире, через мир, действуя в нем, но не подчиняясь ему. Тогда философ, который хочет свободы лишь вместе со свободой других, видит свою жизнь лишь в коммуникации с другими, стремится к тому состоянию, которое невзначай выразил глупец, прокричав вслед Конфуцию: «Вот человек, который знает, что ему ничего не удастся и все-таки продолжает действовать». Это истина для конечного знания, абсолютизирующего свою видимость, но истина, которая не потрясает более глубокую истину философской веры.

Философия обращается к отдельному человеку. В каждом мире, в каждом положении в философствовании происходит отбрасывание человека к самому себе. Ибо только тот, кто есть он сам — и способен подтвердить это в одиночестве, — может истинно вступить в коммуникацию.

Можно ли, формулируя таким образом неизменные задачи философии, сказать что-либо о ее современной задаче?

Мы слышали, что вере в разум пришел конец. Важным шагом XX века было отпадение от логоса, от идеи мирового порядка. Одни ликуют в сознании освобожденной жизни, другие — обвиняют дух в этой величайшей измене, в этом несчастье, которое неизбежно приведет-де к гибели человечества.

По этому поводу следует сказать: «Этот шаг имеет свое оправдание в том, что он разрушил самоуверенность рассудка, оставленного разумом, показал иллюзорность мировой гармонии, уничтожил доверие к правовому состоянию и законам самим по себе.» Это была позиция, которая казалась великолепной на словах, но за которой скрывалась низость жизни, разоблаченная психоанализом, этим психотерапевтическим движением, расширившимся до

путанного мировоззрения и обладавшим своей частичной истиной в противостоянии изолгавшейся эпохе и в зависимости от нее.

Когда все дерево срублено, обнажаются корни. Корни — это истоки, из которых мы вышли и которые мы забыли в переплетении мнений, привычек, схем постижения.

Сегодня перед нами стоит задача вновь обосновать подлинный разум в самой экзистенции. Это самое непреложное требование в определенной Кьеркегором и Ницше, Паскалем и Достоевским духовной ситуации.

Выполнение этой задачи не может быть восстановлением прошлого. Сегодня в ней должны содержаться следующие моменты:

1) мы ищем покоя посредством постоянного пробуждения нашего беспокойства;

2) проходя через нигилизм, мы усваиваем нашу традицию;

3) мы ищем чистоту науки в качестве предпосылки истины нашего философствования;

4) разум становится безграничной волей к коммуникации.

I. Мы ищем покоя посредством постоянного пробуждения нашего беспокойства

Покой — цель философствования.

В невероятнейшем разрушении мы хотим быть уверены в том, что остается, поскольку оно всегда есть. В беде мы вспоминаем о наших истоках. При угрозе смерти мы думаем о том, что делает нас стойкими.

Философия может и сегодня дать нам то, что было известно уже Пармениду, когда он построил Богу храм в благодарность за дарованный ему философией покой. Но сегодня много фальшивого покоя.

Это тревожно. Невзирая на все потрясения и разрушения, мы сегодня все время находимся под угрозой жить и мыслить так, будто ничего существенного не произошло. Да, большое несчастье, подобное пожару, нарушило нашу прекрасную жизнь, но теперь, претерпев его, можно жить по-прежнему. Как будто ничего не было. Испытав на мгновение страх, беспомощность или бешенство, обвиняют других. Тот, кто чувствует так, еще не освободился от пут, которые допускают лишь видимость покоя. Этот покой надлежит превратить в беспокойство. Ибо в таком покое скрыта большая опасность. То, что произошло, может пройти как огромное в своей безмерности несчастье, без того чтобы с нами, людьми, произошло что-либо как с людьми, без того чтобы мы услышали трансценденцию, стали бы ясновидящими и перешли к действиям. Утрата сознания вела бы нас к крушению в уости.

Для того чтобы понять, каково наше положение и каким оно окажется в будущем, следует обратиться — не для подражания, а для ориентации — ко времени иудейских пророков. Палестину ждала

политическая гибель в распрях между Востоком и Западом, между великими государствами — Вавилоном и Египтом; она должна была пережить свое разъединение, опустошение, стать мячом в политике могущественных государств, становясь придатком то одного, то другого. Тогда появились пророки, благоразумно советующие вступить в союз либо с Востоком, либо с Западом и таким образом обрести защиту, друзей и возможность счастливой жизни. Против этих пророков блага выступили пророки бедствий, имена которых прославляются по сей день. Им было ясно положение дел, и они отвергали любую поддержку Востока или Запада. Они предвидели предстоящие бедствия. Но видели в них не случайное событие, связанное с военным превосходством, а проявление смысла, который не может быть познан в отдельных событиях. Это Бог разворачивает мир, как ковер. Он позволяет ассирийцам подчинять народ и народы и разорять их, как разоряют птичьи гнезда. Он определяет ход вещей, в котором люди и государства служат ему орудием, совершая то, что им предназначено, и не подозревая, что этого хочет Бог. Пророки, которые так говорили, хотели пробудить свой народ, а затем и всех людей. Они советовали лишь одно: повиноваться Богу, ведя чистую, нравственную жизнь. Мир создан из ничего и есть сам по себе ничто. Смысл в том, что делает человек, дабы повиноваться Богу. О том, чего хочет Бог, сказано в непреложных десяти заповедях. То же, что сверх того Бог хочет в данный момент, это известно пророкам, которым приоткрывалась воля Бога в откровении. Но их сообщение оставалось многозначным. Бог не говорит людям прямо, чего он хочет. Необходимо огромное смирение в незнании. Вопросы Иова не получают ответа. Вершину такого смирения олицетворяет старец Иеремия.

Мы же отнюдь не пророки. Подражать тому, что некогда было великим, невозможно. Однако сравнение ситуации позволяет ощутить, какое душевное беспокойство сегодня уместно и какой покой душа может искать.

В последнем столетии обнаруживается аналогия со временем пророков. Кьеркегор и Ницше, которые однажды в своем ясновидении и ужасе перед судьбой человечества напрасно стремились пробудить спящий мир, и сегодня еще необходимо формируют наш основной опыт. Еще сегодня они не достигли своей цели — действительно пробудить людей.

Но сами они были исключениями, а не образцами, попытка следовать им противоречит их собственной воле и невозможна для каждого, кто их понимает. Они были одновременно жертвами и пророками эпохи. Оба они несли глубочайшую истину в соединении со странными и остающимися чуждыми нам позитивностями. Кьеркегор дал толкование христианства как веры абсурда, негативного решения, исходя из которого не следует избирать профессию,

вступать в брак; подлинное христианство есть лишь мученичество — толкование, которое там, где оно принимается, означает конец христианства. Мысли Ницше о воле к власти, о сверхчеловеке и вечном возвращении, которые многим вскружили голову, столь неприемлемы, как и извращенное христианство Кьеркегора.

Большинство опровергателей Кьеркегора и Ницше противоречат смыслу их философствования, как бы предлагая продолжать дрему. Эти опровержения возвращают к тривиальным истинам, устраняющим ранящее острие, внесенное в нашу совесть Кьеркегором и Ницше. Однако не может быть истинного развития философии в будущем, если она не постигнет истоки мысли этих двух великих философов. Ибо в распаде собственного творчества и в жертвовании собственной жизнью они открыли нам то, что не может быть ничем заменено. Они остаются необходимыми создателями беспокойства до тех пор, пока мы пребываем в ложной успокоенности.

II. Проходя через нигилизм, мы усваиваем нашу традицию

Беспокойство означает, что мы ощущаем наличие нигилизма как познannую нами возможность. Нам известен распад значимых норм, известна бездна, разверзающаяся перед нами, если нас не связывает больше ни вера, ни общее самосознание. Немногие обладают таким опытом уже со времени Ницше; некоторые — с 1933 г., другие обрели его позже и сегодня вряд ли есть какой-либо мыслящий человек, который бы им не обладал. Быть может, мы приходим сегодня туда, где говорит то, что говорило всегда в критические мгновения истории и что оттуда сообщают нам люди. Нигилизм как движение мысли и как исторический опыт становится переходом к более глубокому усвоению исторической традиции. Ибо нигилизм был испокон веку не только путем к истокам — нигилизм столь же древен, как философия, — но и водоразделом, в котором должно было утвердить себя золото истины.

В философии с самого начала есть нечто такое, что превзойдено быть не может. Во всем преобразовании состояний человека и задач существования, во всем прогрессе наук, во всем развитии категорий и методов мышления речь идет о том, чтобы в новых условиях, новыми средствами, быть может, с большими возможностями и с большей ясностью открыть вечную истину.

Сегодня при доведенном до крайности нигилизме наша задача — вновь увериться в этой вечной истине. Это предполагает усвоение традиции не внешним образом, не просто изучая ее, а внутренне приобщаясь к ней, как к собственному делу.

Для этого необходимо отказаться от идеи прогресса, правильного в науках, и от орудий философского ремесла и обратиться к подлинной философии. Неправильным было представление, что последующее лучше предшествующего и уничтожает его значение и что оно в качестве ступени дальнейшего прогресса сохраняет лишь

исторический интерес. Новое как таковое неправильно считается тогда истинным. Открывая это новое, чувствуют себя в апогее истории. Такая позиция была часто свойственна философам последних веков. Они каждый раз считали, что новым преодолели все существовавшее в прошлом и только теперь начинают развивать истинную философию. Такова была позиция Декарта; при всей его скромности и с наибольшим правом на это — позиция Канта; с полной уверенностью это проявилось у так называемых немецких идеалистов: Фихте, Гегеля, Шеллинга; затем вновь — у Ницше. А за трагедией последовала сатира. Когда в 1910 г. в первой тетради «Логоса» Гуссерль опубликовал статью о философии как строгой науке, в которой он в качестве самого значительного, ибо последовательного в своей суверенности, представителя своей области установил окончательное обоснование философии, тогда мнения разделились. При всем уважении к рациональной дисциплине этой феноменологии и к неокантианству ряд других философов обратились вопреки этим притязаниям к поискам сущности философии, проистекающей из традиции, как к вечно истинному и перестали стремиться к новому, считая его чем-то сомнительным. И тем не менее этот тон агрессивно нового сохранился и, если я не ошибаюсь, только теперь начинает исчезать. Идея прогресса была формой, в которой опыт изначального неправильно понимался как исторически новое вследствие того, что философия смешивалась с современной наукой. К этому присовокупилось, что философствованием овладела воля к господству, власти и значимости. Между тем философия — нечто совсем иное, чем представляется в этом отклонении от нее: с тех пор как человек осознал себя философски, в нем присутствует нечто вечное. Отрыв от исторической основы в пользу нового, использование истории как каменоломни, из которой можно брать материал для построения произвольных интерпретаций, — путь к бездне нигилизма. Не следует ни подчиняться абсолютизированным явлениям прошлого, ни неоправданно дистанцироваться от него, наслаждаясь его рассмотрением, и прежде всего не следует отрываться от исторической основы. Если же мы это совершим, то нигилизм приведет нас с помощью болезненной операции к подлинной истине.

Вновь возникшая из нигилизма основная позиция учит нас по-иному смотреть на историю философии. Три тысячелетия истории философии превращаются как бы в единое настоящее. Многообразные формы философских мыслей таят в себе единую истину. Гегель был первым, кто пытался постигнуть единство этого мышления, но делал он это еще таким образом, будто все предшествующее становилось ступенью и частичной истиной по отношению к его собственной философии. Между тем каждое завершение философии надлежит усваивать таким образом, чтобы в постоянно возобновляемой

коммуникации мы рассматривали великие явления прошлого не как превзойденные, а как современные нам.

Если вся философия современна, то ей ведомо ее бытие в настоящем как явление истоков, ведома непреложность универсальной традиции, воспоминание, без которого мы погрузились бы в ничтожность мгновения без прошлого и будущего. Ей ведомы в переходном бытии временного настоящее и одновременность существенно истинного, всегда уничтожающей время *philosophia perennis*.

III. Мы ищем чистоту науки в качестве предпосылки истины нашего философствования

Предпосылкой, преобразующей наше существование техникой, служит современная наука. Однако эта наука уходит гораздо глубже. Духовно она — глубокий срез в истории человечества, который, в отличие от техники, осознается лишь немногими людьми, лишь немногими действительно совершается, тогда как масса людей продолжает жить в донаучных формах мышления и пользуется научными результатами так, как раньше примитивные народы пользовались европейскими цилиндрами, фраками и бисером.

После первых подступов прошлых времен в Греции лишь новое время с конца средних веков впервые распространило действительно не знающее пределов исследование, сопровождаемое безграничной критикой, на все, что встречается и может встретиться в мире.

Наука идет методически впереди, она общезначима и, поскольку она такова, обретает действительно общее признание; она критически осознает свои действия, систематически удовлетворяется в полученных ею в целом результатах, никогда не бывает законченной, но живет в продвижении, которое ведет в непредвиденность. Все, что появляется в мире, она превращает в свой предмет. Она открывает то, что до того никто даже не предвидел. Она обостряет и уясняет наше сознание сущего и создает подступы к практическим действиям и созиданиям в мире, исходя из целей, которые она не сама ставит, но которые сразу же превращает в предмет своего исследования.

Наука — обязательное условие философствования. Но созданная наукой духовная ситуация поставила сегодня перед философией требования, которые в такой ясности и сложности не были известны в прежние времена.

1. Науку следует принимать в ее полной чистоте, ибо в действительном применении и среднем мышлении она пронизана ненаучными утверждениями и позициями. Чистая и строгая наука по отношению к области всего сущего в мире столь же величественно достигнута в лице отдельных исследователей, сколь далека еще от нашего духовного существования в целом.

2. Научное суеверие следует просветить и преодолеть. В нашу эпоху безудержного неверия обратились к науке как к предполагаемой твердой опоре, поверили в так называемые научные результаты,

слепо подчинились мнимо сведующим людям, уверовали в то, что посредством науки и планирования можно внести порядок в мир в целом, ждали от науки целей жизни, которые наука никогда дать не может, ждали познания бытия в целом, что для науки недостижимо.

3. В саму философию необходимо ввести новое методическое пояснение. Философия есть наука в древнем и неизменном смысле методического мышления, а не наука в чисто современном смысле как исследование вещей, которое ведет к совершенно общезначимому, идентичному, для каждого необходимому познанию.

Неверное отождествление Декартом философии и науки, его соответствующее, очевидно, духу того времени заблуждение привело к мнимому тотальному знанию и испортило философию.

Сегодня вместе с чистотой науки необходимо обрести чистоту философии. Обе они неотделимы друг от друга, но они не одно и то же, философия — не специальная наука наряду с другими, не венчающая наука в качестве результата всех остальных и не основополагающая наука, вносящая уверенность в остальные науки.

Философия связывается с наукой и мыслит в атмосфере всех наук. Без чистоты научной истины истина ей вообще недоступна.

Каждая наука находится в космосе наук под началом идей, которые в качестве философии уже возникают во всех науках, хотя сами и не могут быть научно обоснованы.

Новое явление сознания истины стало возможным лишь на основе наук последнего века, но оно еще не достигнуто. Работа по его осуществлению относится к самым необходимым задачам исторического момента. Против распада науки на не связанные друг с другом специальности, против научного суеверия масс, против несерьезности в философии, которое вызывается смешением науки и философии, должны выступить, объединившись в союз, исследование и философия и вывести нас на путь, который ведет к действительной истине.

IV. Разум становится безграничной волей к коммуникации

Благодаря уверенности в значимости общности, которая проникала в обыденность между людьми, еще незадолго до нашего времени существовала тесная связь, которая редко превращала коммуникацию в особую проблему. Людей удовлетворяли слова: мы можем вместе молиться, но не говорить друг с другом. Сегодня, когда мы не можем даже молиться вместе, полностью осознается, что человеческое бытие безоговорочно связано с коммуникацией.

Бытие в явлении расщеплено из-за множественности людей, множественности истоков веры и исторической формы сообществ с их особыми основами. Идентично общи лишь наука и техника во всеобъемлющем сознании вообще. Но они связывают лишь абстрактное, общее сознание и служат отдельному человеку в такой же степени средством борьбы, как сферой коммуникации.

Все истинное в человеке исторично. Однако историчность означает вместе с тем и многообразную историчность. При этом требования коммуникации таковы:

1) принимать исторически другое, сохраняя верность собственной историчности;

2) подвергать сомнению объективность того, что становится общезначимым, не ослабляя притязания правильного на значимость;

3) отказаться от притязания на исключительность веры из-за того, что это ведет к разрыву коммуникации, не теряя при этом безусловности собственной основы;

4) вступать в неизбежную борьбу с исторически другим, но все время превращать борьбу в борьбу-любовь, в союз на основе истины, которая возникает в общности, не в изоляции, не в исключении себя из общности, не в обособленности;

5) находить направление в глубину, которая открывается только в расщеплении на многообразие историчности, одной из которых принадлежу я, которые все меня касаются и сообщая ведут в эту глубину.

Философская вера нерасторжимо связана с полной готовностью к коммуникации, ибо подлинная истина возникает только в сближении верований во всеобъемлющем. Отсюда значение положения: только верующие могут осуществить коммуникацию. Напротив, неверие возникает из фиксации содержаний веры, которые взаимно отталкиваются. Отсюда значимость положения: с борцами за веру говорить невозможно. Философская вера видит в каждом насильственном разрыве и в каждой воле к разрыву дьявольское наваждение. Философской вере в коммуникацию бросается упрек: эта вера в коммуникацию утопична. Люди не таковы. Они движимы своими страстями, своей волей к власти, соперничеством интересов своего существования. Коммуникация почти всегда обрывается, особенно в массе людей. Наилучшим остается конвенциональный порядок и подчинение законам, маскирующим обычную распушенность и низость, которые исключают коммуникацию. Требовать от людей слишком многого — значит вести их к гибели.

На это следует возразить. Во-первых, люди не таковы, каковы они суть, но и для самих себя они всегда остаются еще вопросом и задачей; все тотальные суждения о них утверждают больше, чем можно знать.

Во-вторых, коммуникация любого вида настолько свойственна человеку как человеку в основе его существа, что она всегда остается возможной, и никогда нельзя знать, какой глубины она достигнет.

В-третьих, безграничная коммуникация не есть программа, а всеобъемлющая воля сущности философской веры; только на этом основываются прежде всего намерение и методы коммуникации на всех ее ступенях.

В-четвертых, безграничная готовность к коммуникации — не следствие знания, а решение вступить на путь человеческого бытия. Идея коммуникации — не утопия, а вера. Для каждого возникает вопрос, стремится ли он к этому и верит ли он в это, верит не как в нечто потустороннее, а как во вполне реально существующее: в возможность для нас, людей, действительно жить друг с другом, говорить друг с другом, найти благодаря этой совместности истину и только на этом пути действительно стать самими собой.

Сегодня в нашей беде мы воспринимаем коммуникацию как главное предъявляемое нам требование. Высветление коммуникации в ее многообразных истоках во всеобъемлющем становится главной темой философствования. Приблизить коммуникацию во всех возможностях ее осуществления есть повседневная задача философствующей жизни.

Х. Ортега-и-Гассет

КАНТ (1724-1924)

РАЗМЫШЛЕНИЯ ПО ПОВОДУ ДВУХСОТЛЕТИЯ

I. Десять лет я жил философией Канта: я дышал ею, как воздухом, она была моим домом и моим заточением. Я сомневаюсь, что можно вполне постигнуть смысл нашего времени, если не поступить подобным образом. В творчестве Канта содержатся решающие секреты современной эпохи, ее достоинства и ее границы. Благодаря гению Канта в его философии отразилась широкая панорама жизни на Западе, охватывающая четыре последних века и представленная в упрощенном виде, приобретенном ею благодаря аппарату времени. Очевидно, что пружины, двигающие сейчас идеологическую машину и механизм ее функционирования, те же, что со времени Возрождения воздействовали на европейскую историю в завуалированной форме тенденций, течений, наклонностей.

Мне потребовалось большое усилие, чтобы освободиться от кантовского плена и убежать из сферы его влияния. Такая свобода недоступна тем, кто в свое время не стал приверженцем его школы. В интеллектуальном мире много простодушных буржуа, считающих себя, не зная Канта, кантианцами. Они кантианцы без времени и всегда будут таковыми, потому что не стали в свое время

сознательными кантианцами. Эти неизлечимые кантианцы сегодня представляют собой самое большое препятствие для прогресса. Они единственные мешающие реакционеры. К этой категории принадлежат, например, «идеалисты в политике» — любопытный пережиток, оставшийся от прошлого века. Избежать сильнейшего кантовского плена можно только погрузившись в него. Нужно быть кантианцем до глубины души, а затем, насытившись, воскреснуть для иного духа. Как показывает Гегель, в мире идей всякий подъем служит отрицанием, но всякое подлинное отрицание есть созидание, философия Канта — одно из таких вечных открытий — *κτῆσις, εἰσαεῖ*, — которые нужно сохранить, чтобы позднее оно могло видоизмениться.

Для того, кто долгое время жил философией Канта, погружался в ее глубины, полезно, воспользовавшись этим юбилеем, вновь обратиться к ней, взглянуть на нее со стороны, подобно тому как в праздник мы идем в зоопарк посмотреть жирафа.

Когда мы долго живем одной идеей, она приобретает для нас абсолютную ценность, и нам начинает казаться, что она встает на свое место внутри исторической линии, где все имеет ограниченные контуры и приписывается какому-то времени и месту. В действительности, когда мы погружены в какую-то идею, она живет как бесстрастно просачивающаяся сквозь жизненный поток, существуя вдали от жизни, закрывая весь горизонт и, таким образом, не имея очертаний, не имея лица.

Когда же мы перестаем жить этой идеей, она предстает перед нами в сокращенном виде, опускается к нам, встает на свое место среди вещей, помещается в своем отрезке времени, обретает цвет, получает или открывает воздействие на драматически развивающиеся взаимоотношения между соседними реальностями. Словом, она начинает жить исторически.

Теперь, когда мы смотрим с расстояния в сто лет, мы видим, что философия Канта хорошо вписывается в одну из ячеек европейского времени, в тот великий момент, когда эпоха рококо была на грани умирания и когда готовился взрыв романтизма. Прекрасная пора поздней осени, когда виноград, уже налитый сахаром, готов вскоре превратиться в вино, а вечернее солнце изнемогает в свете низких лучей, золотящих стволы сосен! Не будет преувеличением утверждать, что в тот момент европейская история достигла кульминации.

Современные люди даже не сомневаются, что в другие времена жизнь была другая. И речь идет не об обычном отличии между каждым последующим днем и предыдущим; речь идет не о том, что содержание наших желаний, нашей веры, наших потребностей сегодня отличается от их содержания в прошлом. Разногласие,

которое я имею в виду, гораздо серьезнее. В то время сама форма жизни была другой.

До революции европейские общества жили согласно одному стилю. Унитарное повторение эффективных принципов управляло существованием индивидов. Они приобретали определенные нормы, идеи и образы чувств спонтанно и без всяких раздумий. Жить тем или иным образом означало видеть поддержку в этом твердом режиме, и каждый индивид имел возможность почувствовать себя причастным к этому коллективному образу жизни. Такой образ жизни придавал экзистенции оттенок приятности, уверенности, простоты, покоя, что сегодня нам кажется нереальным. Революция раскалывает общество на две несовместимые половины, в корне враждебные друг другу. Прежде борьба была простым столкновением с периферией. После революции социальное сосуществование в основном становится войной между двумя антагонистическими стилями. Не остается ничего прочного, не существует ничего бесспорного, все проблематично. И даже еще неверно говорить только о двух стилях. Романтизм означает современное смешение языков. В нем осуществляется формула «Спасайся, кто может!». Каждый индивид должен сам для себя находить жизненные принципы. При этом он не может опереться на что-либо заранее установленное. Прощай, уверенность, приятность, покой! Несмотря на многие перевороты и ссоры, кажущиеся незначительными, если вникнуть в душу XVIII века, удивляет его атмосфера прочного спокойствия. Сегодня, наоборот, удивительно, что в человеке, внешне выглядящем весьма спокойным, таится глубоко спрятанная буря, глубокая тоска. Форма жизни изменилась намного больше, чем ее содержание: сегодня ее содержание — неизбежность, внезапность, раздражительность, спешка и грубость.

Однако не думайте, что я тоскую по тем временам, когда человек жил согласно коллективному стилю. Если я называю те времена сладкими, а наши — горькими, то только потому, что они отличаются друг от друга этим вкусом. Совсем не значит, что горькие времена не имеют своих собственных добродетелей, отсутствующих во временах сладких.

Интересно показать эти добродетели, которые наша разрушенная, жестокая жизнь может противопоставить временам более цельным и мягким. Однако эта цель увела бы нас так далеко, что мы не смогли бы вернуться к нашей теме. Оставим это намерение до более удобного случая. Сейчас наиболее уместно кратко рассмотреть основные черты кантианства.

II. Кант не спрашивает, что такое или какова реальность, каковы вещи, каков мир. Напротив, его интересует, как можно познать реальность, вещи, мир. Это философия, повернутая к действительности во всеоружии и занимающаяся сама собой. Такая духовная

склонность к вращению вокруг себя самой не была новой. Ранее она явно проявилась в общем стиле философии, берущей свое начало от эпохи Возрождения. Особенность философии Канта состоит в доведении этой бесстрастности к вселенной до чрезвычайной формы. Со смелым радикализмом он убирает из метафизики все проблемы действительности, или онтологические проблемы, и сохраняет исключительную проблему познания. Ему не важно знать, но если знать, то знать в полном смысле этого слова. То есть ему важно больше, чем знать,— ему важно не ошибаться.

Вся современная философия выросла как бы из одного семени — из страха перед ошибками, перед боязнью быть обманутым, а *être dupé*. Этот страх перед ошибками стал основой нашей души, и мы не столько сомневаемся в его оправданности, сколько стараемся понять, что в этой склонности странно и парадоксально. Некоторые спросят: разве не естественно стремление избежать иллюзий, обмана, ошибок? Конечно, естественно, но не менее естественно желание познавать, открывать тайны вещей. Гомер умер от горя, что не смог разгадать загадку, предложенную ему юношами рыбаками. Желание знать и желание не ошибаться — два основных человеческих импульса, но предпочтение одного перед другим определяет два различных человеческих типа.

Первый или второй импульс преобладает в характере человека? Предпочитает ли он не ошибаться или предпочитает не знать? Начинает ли он со смелого намерения найти истину или же с осторожности, исключая возможность предварительного заблуждения? Эпохи и расы пользовались в своей истории одними и теми же элементарными импульсами, но, чтобы осуществилось глубокое различие между этими эпохами и расами, достаточно было этим стимулам разместиться по-иному и в различной иерархической последовательности.

Современная философия, превращаясь в простую науку познания, находит у Канта отражение своего подлинного лица. Чтобы иметь возможность познать что-либо, прежде всего нужно быть уверенным, возможно ли и в каком виде возможно познание. Эта философия всегда встречала лестный отклик в современном способе восприятия. Мне кажется, что, начиная с Декарта, единственно приемлемый и естественный путь начала философии — теория метода. Мы предчувствуем, что лучший способ плавания — стеречь одежду.

Однако в другие времена чувствовали по-другому. Греческая и средневековая философия была наукой о бытии и познании. Человек античного мира без всяких колебаний начинает с погони за реальностью. Для него проблема познания была не первостепенной, а, напротив, второстепенной проблемой. Для древнего мыслителя было бы совершенно непонятно беспокойство, лежащее в начале и основе стремлений души современного человека, заставляющее его

снова и снова спрашивать себя, возможна ли истина. Сам Платон, наряду с Цезарем и св. Августином (человеком античного мира), стоящим ближе других к современности, не испытывал никакой потребности вопрошать, возможна ли истина? Он настолько не подвергал сомнению способность мозга познать истину, что его проблемой была Вселенная, и он неоднократно спрашивал: «Как можно ошибаться?»

Говорят, что Платон в своих диалогах почти с такой же навязчивой повторяемостью и используя такие же выражения, как современные мыслители, задавал мучительный вопрос: что такое познание? Но эта кажущаяся похожесть только лишь подчеркивает огромное расстояние между его душой и нашей. Пользуясь этой формулой, Декарт, Юм и Кант намеревались выяснить, можно ли быть в чем-либо уверенным, даже если у нас есть полная гарантия, что мы какую-то вещь знаем. Платон ни одной минуты не сомневался, что мы можем с уверенностью сказать о многих вещах, что мы их знаем. Для него вопрос состоит в том, чтобы найти среди них такие, чьи совершенные и образцовые качества дают возможность судить о совершенстве нашего познания. Чувственный мир, будучи непостоянным и относительным, допускает только неточное и неустойчивое познание. Только идеи, неизменные в том, каковы они есть (треугольник, справедливость, белизна), могут быть объектом устойчивого и строгого познания. Платон видит начало проблемы познания не в сомнении, а в способности субъекта к познанию. Его волнует вопрос, встречает ли он какую-либо реальность, способную по своей структуре дать образец знания.

Давайте посмотрим, как эта тема, столь четко очерченная, открывает нам секрет несовместимости человека античности и человека средневековья с современным человеком. Благодаря ей можно уловить два основных вида деятельности в жизни, прямо противоположных друг другу. Человек античного мира исходил в своей деятельности из веры во Вселенную, которая была для него прежде всего космосом, порядком. Современный человек начинает с недоверия, с подозрительности, потому что мир для него (Кант гениально признался в этом со всей научной убедительностью) — хаос и беспорядок.

Было бы ошибочно ставить эту тему в один ряд с философией сомнения греческих скептиков. Бесспорно, что современное мышление кое-что переняло у них и воспользовалось немалой долей их оружия. Но классический скептицизм — явление, совершенно противоположное современному критицизму. Во-первых, греческий скептик не начинал с сомнения, а, напротив, приходил к нему, даже еще лучше сказать — обретал его ценой личных героических усилий, верил в него. У современных мыслителей сомнение — отправной пункт и донаучное чувство, а у Горгия и Агриппы оно есть результат,

доктрина. Во-вторых, скептик сомневался, возможно ли познание, потому что догматически воспринимал идею реальности своей эпохи и пользовался ею, доверяя догме. Отсюда вытекает явление, непонятное уже по другой причине. Когда состояние сомнения становится основным и близким человеку, как случилось в современную эпоху, то скептицизм формально исчезает. Кант мог сказать: «Скептицизм — не серьезное мнение». Объяснить это высказывание очень просто. Первый великий сомневающийся философ — Декарт в своем первом смелом сомнении встал над всем античным скептицизмом, уничтожил его и ответил на все его вопросы. Он поставил под сомнение античное понятие Вселенной и заявил, что хоть он и отрицает это понятие, но оставляет другое — понятие субъективной реальности — «мышление», «явление». Хотя все тропы и аргументы греческого скептицизма слабы, все же справедливо говорить не о трансцендентальной реальности, а о реальности, присущей объективному миру.

Классический скептицизм был смутным приближением и как бы предвосхищением современного духа. Именно поэтому он выступает в античном мире как антитезис, на который смотрели с ужасом, как будто речь шла об особом зоологическом виде. Спокойствие, типичное для грека, утрачивалось перед лицом этих сомневающихся людей. Сомневаться значит *dubitare* от *duos* (два), как *zweifeln* от *zwei*. То, в чем сомневаются, раздваивается, хотя должно быть в единственном числе. Сомневающихся называли «скептиками». Это слово не улучшается, когда переводится как «сомневающиеся», «недоверчивые». *Скепτομαι* значит «быть осмотрительным».

Героизм быть сомневающимся во времена античности превратился в знакомое и обычное состояние духа, служащее психическим фоном всем порывам современного человека. Уже Декарт превратил сомнение в метод философии. Кант, продолжая традицию недоверия, представляет собой в этом отношении вершину. Он не только пользуется предосторожностью как методом, но и делает этот метод единственным содержанием философии. Такое знание, где ученый не хочет знать, а хочет ошибаться, есть критицизм.

Когда задумываешься, что книги, пользующиеся самым глубоким влиянием в последние сто пятьдесят лет, книги, в которых современный мир нашел самую сильную опору и которые сформировали нас духовно, называются «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения», возникают опасные мысли. Так скрытая сущность нашего времени — критика? Отрицание? В наше время нет положительных догм? Наш дух питается возражениями? Действительно, основное свойство современного мышления — интеллектуальная защита. И соответственно право нашей эпохи, выступающей под флагом свободы и демократии, состоит из системы принципов, которые созданы прежде

всего во избежание злоупотреблений ими, а не для установления новых справедливых законов.

Когда я вижу в широкой исторической перспективе возвышающиеся друг против друга и противоречащие по своим контурам античную и средневековую философию и современную философию, то они кажутся мне двумя необычайными выражениями двух противоположных типов людей. Античная философия — плод сочетания надежды и прочности — рождена от воина. В Греции, как и в Риме, и в зарождающейся Европе, центром общества был военный человек. Его характер, его отношение к жизни определяли стиль человеческого существования. Современная философия — продукт подозрительности и осторожности — рождена от буржуа. Этим объясняется новый тип человека, стремящегося вытеснить военный дух и становящегося социальным прототипом. Буржуа — разновидность человека, не верящего в себя, и поэтому он должен прежде всего добиться этой уверенности. Он должен избежать грозящих ему опасностей, защитить себя, всегда быть начеку. Буржуа в основном горожанин и адвокат. Экономика и право — две дисциплины, требующие осмотрительности.

В кантовском критицизме мы наблюдаем гигантскую проекцию буржуазной души, правящей со все растущей исключительностью судьбами Европы начиная с этапа Возрождения. Этапы капитализма, взятые все вместе, были стадиями эволюции критицизма. Не случайно Кант воспользовался в своем самом совершенном произведении основными импульсами английских мыслителей. В Англии раньше, чем на материке, пришли к высшим формам капитализма.

Отмеченная мною связь философии Канта с буржуазным капитализмом не означает моей приверженности доктринам исторического материализма. Для последнего разновидности экономической организации составляют истинную реальность и причину всех остальных исторических проявлений. Наука, право, религия и искусство входят в надстройку, ориентирующуюся на единственную основную структуру — на структуру экономических способов производства. Эта доктрина, сто раз уличенная в ошибочности, не может меня интересовать. Я не говорю, что критическая философия была продуктом капитализма. Оба эти явления развивались параллельно как творчество такого человеческого типа, в жизни которого преобладает сомнение.

Как бы мы ни оценили то или иное творение культуры — научную систему, юридический корпус или художественный стиль, — нужно искать в нем биологический фактор — тип человека, его создавшего. Это очень трудно, поскольку различные произведения одного и того же живущего субъекта не отличаются особой строгостью единства стиля.

Эта задача позволяет нам сосредоточиться на самих себе. К какому типу человека принадлежит наш современник? Продолжение ли он развития беспокойного характера человека буржуазного мира? Ответ нужно искать в анализе новой философии. Это трудно, даже почти невозможно, потому что новая философия еще не вышла из эмбрионального состояния. Мы не можем увидеть ее полной и окончательной, не можем взглянуть на нее со стороны, как мы видим греческие системы и систему Канта. Но есть уже один пункт, о котором можно говорить без особого риска. Новая философия считает, что радикальное сомнение — не подходящий метод. Сомневающийся обманывает сам себя, веря, что он может уничтожить свое собственное незнание.

Нельзя познать познание прежде, чем осуществлено познание бытия, потому что оно уже включает в себя некое определенное представление о реальном. Кант, избежав онтологии, незаметно для себя стал ее пленником. Действительно, живая и бдительная уверенность лучше подозрительности. Хотим мы этого или нет, но мы плаваем в незнании, и менее всего знает тот, кто верит, что может уйти от незнания.

Из этого следует, что кантианство можно переименовать, присвоив ему название произведения Бомарше: «Севильский цирюльник, или Тщетная предосторожность».

Современный человек — человек буржуазный. Таким образом, мы охарактеризовали его социологически. Но современный человек еще и западноевропеец, т.е. он более или менее германизирован. Это его этнологическая характеристика. В Южной Европе немец вобрал в себя черты населения Средиземноморья, а во Франции эта восприимчивость компенсировалась влиянием кельтов. Кант — чистокровный немец, в нем нет никаких признаков славянства, иногда проскальзывающего в пруссак. Недостаточно психологически объяснить философию Канта сомнением. Сомневающимися были Декарт и Юм, однако их философии внутри общего стиля эпохи во многом отличались от трансцендентального идеализма.

Следует задать себе вопрос: если сомнение Канта объединяет его философию с философией Декарта и Юма, то в чем же их различие? Очевидно, что они отличаются по способу разрешения сомнений. Предположим, что все три гиганта мысли сомневались в реальности. В конце концов для каждого наступал момент, когда он находил какое-то удовлетворяющее его решение, и таким образом его сомнение ослабевало.

Они одинаково сомневались, но по-разному верили. Во что верил Кант?

Душа немца отличается от души южного человека гораздо глубже, чем это привыкли представлять. У них два совершенно разных опытных начала, два совершенно противоположных первичных

значения. Когда душа немца пробуждается с наступлением момента интеллектуальной ясности, она оказывается одна во Вселенной. Индивид оказывается как бы заключенным в себе самом, без непосредственного контакта с какой-либо другой вещью. Это первичное впечатление метафизической уединенности решает дальнейшее развитие немца. Для него, как очевидно, существует только его собственное «я». Вокруг этого «я» он ощущает общий глухой голос космоса, как ощущается шум моря, бьющегося о скалы острова.

Южный человек, напротив, проснувшись, видит себя на общественной площади. Он по природе своей человек агоры. Первые его впечатления носят социальный характер. Прежде чем ощутить свет «я» и почувствовать вновь явную очевидность, он встречается с «ты» и «он», с другими людьми, с деревом, с морем, со звездой. Он никогда не ощущал одиночества. Если ему хотелось почувствовать его, то ему его приходилось искусственно создавать, бороться за него. Его отчуждение всегда было искусственным и непрочным.

Следствия, проистекавшие из противоположности этих первых впечатлений, неисчислимы. Дух склонен воспринимать как реальное то, к чему он больше привык и чье восприятие требует от него меньше усилий. В каждом из нас как бы независимо от нас и по какому-то своему импульсу развивается интерес к определенному классу объектов. Натуралист по призванию предпочитает уделять внимание видимым предметам, поддающимся измерению; человек с характером финансиста более склонен к экономическим факторам. Совершенно напрасно стараться противиться этой спонтанной склонности. В глубине души эти люди считают, что подлинная реальность и есть мир предпочитаемых ими объектов. Известно, что если исключить психиатров из круга медиков, то медицинская наука будет страдать неспособностью к психологическим исследованиям. Врачи, привыкшие по своей специальности видеть в больном плоть, нуждающуюся в применении физических средств для ее лечения, теряют способность видеть психические явления. Врач — прирожденный корпорационист.

Южный человек всегда стремился развивать свою философию во внешнем мире. Прототип его реальности — видимая вещь. Для него наиболее очевидна и важна экзистенция вещей вокруг него и других людей, а не его собственная экзистенция. Сам себя он только ощущает, спонтанно чувствует вторичность, обременительность «я», он чувствует, как в его «я» сталкиваются предметы и оставляют там свой след или впечатление о себе. У немца же все внимание обращено на внутренний мир индивида, а к внешнему миру он как бы стоит спиной. Он видит мир не прямо, а через призму своего «я», превращает его в «факт сознания», в образ или идею. Этот человек, чтобы взглянуть на пейзаж, наклоняется над прудом и найдет его там, в его отражении, где этот пейзаж стал тенью на

воде, колеблемой ветром. Для чистокровного южанина всегда проблематична, не важна и бесполезна эта реальность «я» — сознание, переход из внутреннего мира к его противоположности. Вместе с этим нужно признать, что не только с точки зрения южанина, но и если посмотреть разумно, то факт немецкой чувственности покажется весьма странным, изумляющим и почти паталогическим. Нет сознания, если нет сознания чего-то. Следовательно, объект, существующий помимо сознания в естественном мире, должен считаться первичным. Он приводит к мысли о сознании, что оно как объект — явление вторичное, предполагающее существование первичного объекта. Этот чувственный парадокс, начинающийся в том, что вторично, и превращающий сознание в истинно первичное явление, нужно признать как таковой и учесть его разнородный характер. Тогда можно понять немецкий дух.

Как все, чего касался Мидий, превращалось в золото, так все, что с ясностью видит немец, он видит уже в субъективной оценке и как содержание своего «я». Внешняя реальность, чуждая «я», ему мнится как обманчивое эхо или как неясный резонанс внутри сферы его сознания.

Немец живет, заточенный в самом себе, и это его «я сам» для него служит единственной подлинной реальностью. Как сказали бы киренаики, имея в виду подобную ситуацию, немцы вынуждены жить «каждый в своем городе», т.е. вдали от всего мира, запертыми в свои границы.

Кант — классик, принадлежавший к этому прирожденному субъективизму, свойственному немецкой душе. Я называю субъективизмом странное убеждение, когда считают самым главным и самым очевидным объектом из всех существующих в мире самого себя. Все последующие попытки выйти во внешний мир, постигнуть транссубъективное бытие, понять вещи, других людей становятся трагедией. При этом контакт с внешней реальностью никогда не будет истинным контактом, непосредственной очевидностью, а будет лишь непрочным, искусственным, умственным построением. Субъективный характер первичного восприятия распространяется на Вселенную, и все, на что претендует интеллект, приобретает оттенок «я». «Критика чистого разума» показывает великую историю этой борьбы. Одинокое «я» сражается за союз мира одного «я» с мирами других «я», но единственный способ к достижению этой цели оно видит в создании этого союза внутри себя.

Любопытно, что субъективизм был неизменной участью немецкой философии даже во времена самого враждебного отношения к ее прирожденной склонности — к чувственности. Думая, что «я» означает образец реальности, немец понимал под философией задачу интеллектуального построения мира, по возможности близкого к «я».

Рожденный в мире отчуждения всегда будет стремиться к обществу, которое на деле оказывается фикцией.

Южанин, напротив, начинает свое существование с ощущения, что основное в мире — чужая экзистенция (вещей, лиц). Ему приходится жить взаимосвязанно с беспорядочной атмосферой большого мирового пространства, и он никогда не бывает истинно одинок. Его проблема противоположна немецкой и заключается в проникновении в себя самого, в осмыслении, что такое «я». Он обращается к себе, уже ощутив телесность других вещей и «ты». Он как бы рикошетом отскакивает от внешнего мира и несет в исследование своего внутреннего мира норму своих первоначальных наблюдений. Он склонен интерпретировать «я» извне так, как мы смотрим снаружи на вещи и на другие субъекты. Этим объясняется, что во всей чисто южной философии «я» представляют имеющим форму, подобную телу, и в союзе с ним.

Таково в целом основное различие между взглядом изнутри и извне, между видением в строгом подчинении внутреннему, прирожденному чувству и внешним видением. Пояснить это явление можно лишь представив себе разницу между тем, как мы видим бегущего человека и как он сам чувствует, что бежит. Бегущий ощущает свой бег внутри своего тела как комплекс мускульного напряжения, расширения и сужения сосудов, ускорения кровообращения. Когда же мы смотрим на бегущего, он предстает перед нами как явление визуальное и внешнее, как перемещение тела в пространстве. Интересно заметить, что в некоторых языках нецивилизованных народов действие, выполняемое кем-то, и действие, исполнение которого наблюдается другими, выражается словами разного корня. Ведь на самом деле речь идет о совершенно различных явлениях.

Грек прежде всего видит перед собой движения тел и мыслей других людей — последние он воспринимает как бы в оболочке слова, логоса. Движение не знает, что оно движется. Так же и мышление, наблюдаемое греком, не знает, что оно мыслит. Оно идет прямо к объекту, материализуясь в слове. Для немца же, напротив, знать себя самого важнее мышления. Поэтому он называет мышление сознанием. Это центральный термин всей современной философии.

Хоть одно большое исключение. Речь идет о человеке, во всех смыслах и отношениях исключительном и даже странном, — о св. Августине. Он единственный мыслитель античного мира, кто говорил об истинном мире в современной немецкой традиции. Все средние века люди Севера сражались с людьми Юга за освобождение души от всякой телесности и за обретение ею интимности. Интимность искали Гуго Сен-Викторский, Николай из Отрекура, Дунс Скотт, Оккам. Только Фома Аквинский, настоящий итальянец, возродил аристотелевскую идею «телесной» души.

В повседневном испанском языке слово «сознание» еще сохранило свой чисто германский смысл рефлексивности, особенно когда не опускается буква s. «Consciencia» означает указание на самого себя, на наши идеи, чувства и т.д., короче говоря, на наше «я».

Немецкое «я» — это не душа, не реальность в телесном виде или близкая ей, а сознание самого себя *Selbstbewusstsein* (термин, еще не очень приспособленный к нашим идиомам в южных традициях). За пятнадцать лет преподавания я неоднократно наблюдал, что испанцы с огромным трудом воспринимают это понятие. И напротив, меня всегда удивляла легкость, с которой (я неоднократно наблюдал это на философских семинарах немцев) новички входили в суть этого термина. Они были похожи на новорожденных утят, бросающихся в воду — их родную стихию. Необычна природа этого «я»! Если все другие предметы ограничены в своем предназначении быть чем-то (свет — светить, звук — звучать, белизна — белить), то только «я» настолько таково, насколько оно считает себя таковым. Фихте, *enfant terrible* кантианства, во весь голос говорит то, что Кант едва произносил или думал про себя, и именно «я» он определяет как бытие, знающее себя самого и познающее себя самого. Его реальность и есть эта рефлексивность, «я» всегда лицом к лицу к себе, его бытие есть бытие-для-себя. Гегелю мы обязаны тем, что он отчеканил эту новую категорию.

Когда Сократ предложил грекам свой великий императив «познай самого себя», он вывел наружу скрытый механизм южного человека. Для немца этот призыв не мог значить так много; немец ничего не знает так хорошо, как себя самого. Только свою реальность он считает подлинной — она для него его первичный опыт. Грек же знает только своего ближнего — «я», увиденное снаружи, и «твое «я» (некоторым образом «ты»). Платон никогда не выделял слова «я». Вместо него он говорил «мы». Он был человеком агоры. Что же касается чистого немца, то чем объясняется отсутствие тонкости в его ощущении мира пластики, почему в его жестах нет изящества, почему он столь недальновиден в вопросах чисто интуитивного подхода к ближнему? Таким немец выступает в политике, беседе, в романе. Не видя ясно «ты», он вынужден конструировать его, оттапливаясь от своего «я».

Немец переносит свое «я» на ближнего и превращает его в фальшивое «ты», в другое «я». В результате этого социальное существование «ты» было постоянным заблуждением. «Ты» начинается именно там, где кончается «я», и «ты» абсолютно отлично от «я».

Аристотель же только в конце своей метафизики — что было вершиной и последним достижением его познания — открыл этот процесс самомышления, который показался ему столь совершенным и высоким, что возможность его решения он оставил за Богом.

Как раз это различие между «я» и другим южный человек считал своим «я». Отсюда его несравненное искусство в его подходе к человеку, отсюда его тонкая психология, оригинальный макиавеллизм. Он представляет себе «ты» и «я» как двух владельцев сосудов, стоящих друг против друга и предлагающих их один другому на социальном рынке. Мы почти утратили понимание общности в античном смысле. Для римлянина или грека одним из высших наказаний было остаться в одиночестве или быть в изгнании. Немецкое «я» живет ощущением самого себя, а «я» южанина состоит главным образом в созерцании «ты». Если его отделить от «ты», оно окажется пустотой. Когда в конце существования античного мира меланхолическая душа Марка Аврелия стремилась остаться одинокой, он создал диалог «Наедине с собой», странно звучащий для нас сегодня. Мы не видим в нем его интимного мира, а, напротив, видим «я», стремящееся за свои пределы к своему вымышленному дубликату. Он делает из себя мнимого друга и для него предназначает разумное предостережение и душевные секреты. В произведении Марка Аврелия отсутствует и сама интимность.

Интимность знает только тот, кто знает одиночество: они взаимосвязанные силы. Einsamkeit, Innerlichkeit — возможно, нет других слов, которые звучали бы более настойчиво в течение германской истории. В эпоху расцвета средних веков Мейстер Экхарт имел смелость утверждать, что высшая реальность — божественная — находится не вне личности, а в самой глубокой ее интимности. Он назвал эту реальность «молчаливая пустыня Бога». Позднее Лейбниц умозрительно создает мир, сложенный из множества «я», каждое из которых не допускает в свой мир ничего изнутри. «Монады не имеют окон». Кант сделал решительный шаг. Он оставил только одну монаду, только одно уникальное «я» — отныне и центр и периферия всей реальности.

Декарт и Кант — две основные фигуры современной философии, приковавшие свое внимание к одному и тому же состоянию души — к сомнению. Но быстро возникает возможность разграничить их философии. С первого взгляда кажется, что они совпадают: в обеих появляются сомнения, когда речь заходит о «я». Но Декарт не находит одинокое «я», а рассматривает его наряду с материей, с телесностью. Разум и протяженность для него — две одинаково важные реальности. Можно сделать вывод, что разум у Декарта окрашен некоего рода южной материальностью. Например, он превращает разум в душу, обитающую в протяженности, поселяет ее во внешнем мире. Ему недостаточно поместить разум в какое-то неопределенное место, и он отводит ей место в шишковидной железе. Существует ли «я» у Канта в какой-нибудь железе? Субъективность Канта несовместима со всякой другой реальностью, она есть все. Вне ее нет ничего позитивного. Он это «извне» уничтожает настолько,

что вместо того чтобы поместить сознание в пространство, он говорит, что место пространства — в сознании.

Помимо сомнения можно выделить вторую характерную черту философии Канта — субъективизм.

Система Канта и его последователей вошла в историю философии под более мягким названием «идеализм». Немецкий идеализм — одно из главных зданий, когда-либо созданных на планете. Только за это можно оправдать перед Вселенной существование Европейского континента и благословить его. Современная философия достигла своей максимальной высоты в этом бесподобном творении. Ведь вся современная философия есть идеализм. Пожалуй, существует не более двух исключений из этого правила, заслуживающих внимания: Спиноза, который не был европейцем, и материализм, который не был философией.

С гигантской смелостью и постоянством в течение четырех веков белый человек Запада исследовал мир с идеалистической точки зрения. Он исполнил свою миссию до конца, исчерпав все содержащиеся в идеализме возможности. А когда он подошел к финишу, то вдруг понял, что заблуждался. Без этого ни с чем не сравнимого ощущения ошибки было бы невозможно создание новой философии. Новая философия, новая жизнь могут иметь только один лозунг, звучащий отрицательно: преодоление идеализма.

Стремясь в формуле культуры отразить ее самое точное содержание, все это огромное мировоззрение изображают в усеченном виде, в результате чего получают формулу, противоположную формуле культуры. Культура в своем наивысшем смысле означает работу над тем, чему еще предстоит стать произведением, а не есть украшение уже ранее созданного произведения. С точки зрения творческой активности всякое готовое произведение есть ограниченная инертная материя. Так, идеализм когда-то был подвигом и опасной деятельностью, а со временем он стал символом ханжества прислужников культуры. Смутные отзвуки этого когда-то прекрасного слова вызывают вокруг восторг только у отсталых людей.

Можно полагать, что термин «идеализм» в своем современном значении, столь далеком от античности, обладает одним из следующих более узких содержаний:

Первое. Идеализм есть любая метафизическая теория, начинающаяся с утверждения, что только сознанию доступны состояния субъективности или «идей». В этом случае объективное обладает реальностью только постольку, поскольку субъект превращает их в идеальные или абстрактные. Реальность идеальна. Такой образ мышления несовместим с современной позицией философской науки, видящей в подобном утверждении явную ошибочность. Идеализм «идей» есть всего лишь теоретический субъективизм.

Второе. Идеализм также есть любая мораль, в которой утверждается, что «идеалы» ценятся больше, чем реальности. «Идеалы» — это абстрактные схемы, где определено, каковы должны быть вещи. Но вначале превратив вещи в субъективные состояния, идеалы становятся кратким содержанием субъективности. Идеализм «идеалов» есть практический субъективизм.

IV. Скажи мне, что ты любишь, и я скажу, кто ты. Всякое предпочтение есть выражение подлинного характера. Кант, выявив скрытую традицию своей расы, решился превратить рефлексивность в основу Вселенной. Таким образом, он продемонстрировал работу скрытого механизма немецкой души. А сколько существует других форм действительности, более очевидных, чем эта! Зачем же отдавать ей предпочтение? Есть реальность чувственного, *facies mundi* (лицо мира), как говорил Спиноза; есть нематериальная реальность чисел, недоступная рукам и глазу, но хорошо поддающаяся разуму; есть реальность спонтанного духа... Вооруженный сомнением, Кант прошел мимо всего этого с одинаковым презрением, и, подобно единорогу, склоняющемуся только перед женщиной, он отступает только перед действительностью, считающейся лишь с самим собой — с рефлексивным сознанием.

Примите во внимание психологическую проблему, поставленную рефлексивностью. Сознание, прежде чем осознать себя, должно существовать. То есть, прежде чем осознать другие вещи, сознание должно отличать себя от них. Иррефлексивное сознание, видящее, слышащее, думающее, любящее и не замечающее, что оно видит, слышит, думает и любит, является спонтанным или первичным сознанием. Осознание этих фактов человеком — вторичная операция, налагающаяся на спонтанный акт и его поглощающая, объясняющая и расчленяющая. За какой из этих форм сохраняется гегемония? Где наша жизнь проявляется особенно решительно — в спонтанности или в рефлексивности?

Психика немца очень отличается от психики испанца. Давайте проследим, что происходит в той и другой, когда они сталкиваются со своим окружением и получают от него впечатления. Кто более впечатлителен: немец или испанец? Это сложный вопрос, поскольку они оба очень впечатлительны. Испанец легче впечатляется, он быстрее реагирует на возбудителя и отвечает на слабые раздражители. Немец реагирует с запозданием, многие раздражители проходят мимо него, не задевая его. Но если немец реагирует на что-то, то он весь во власти этого впечатления.

Давайте представим себе две сферы *A* и *B*, принадлежащие чувственной материи. Чувственность в *A* есть активность, отличная от чувственности в *B*. Когда в одну из точек испанской сферы *A* извне приходит раздражение, оно приводит в движение всю эту точку, которая готова ответить на реакцию окружения, как если бы она воплощала в себе всю сферу. В немецкой сфере *B* на полученное раздражение каждая точка не отвечает столь сильно, как в сфере

А; ее раздражимость носит внутренний характер. В отличие от испанца, у немца состояние одной точки гибко согласуется с другими членами его сферы. Вся сфера в своей цельности впечатляется; на внешний раздражитель отвечает интегральная сферическая совокупность.

В первом случае чувствовать — значит просто принимать стимул во всей его интенсивности, качестве и чистоте. Реакция на него автоматическая, как отражение. Во втором случае чувствовать — значит соединять первичное впечатление со всем содержанием интимности, а реакцией (а не ответом на единичный стимул) будет компромисс между воспринятым впечатлением и всем остальным, что заключено в объекте и что он собой представляет. Так впечатление сводится к минимальному факту и подвергается рефлексии. Эта схематическая противоположность позволяет нашему взгляду проникнуть в тайну двух различных психологических механизмов. Испанец — это узел рефлексов, немец — один рефлекс. Испанец живет в мире духовной децентрализованности, его «я» — это ряд «я», каждый из которых функционирует в свой момент без связи и не приспособляясь ко всем остальным. Немец живет централизованно; каждое его действие как бы определяется всей его личностью, ясно выраженной и активной.

Положительные и отрицательные качества обеих рас объясняются этой противоположной конституцией их психического аппарата. Напрасно искать в испанце внутреннюю собранность и солидарность. Он скользит по жизни, если можно так выразиться, его существование по форме напоминает линию из множества точек, т.е. бесконечных моментов. Если же взять отдельно каждый из этих моментов, то можно поразиться благородству и порывистости поведения испанца. Однако очень трудно найти согласованность между двумя последующими моментами. Национальная разобщенность нашего народа есть всего лишь перенесение в исторический аспект разобщенности индивида с самим собой. «Я» испанца множественно, оно носит коллективный характер, которому подчинена его интимная сфера.

Душа немца чрезвычайно гибка и прочна. Вначале, когда его периферия сталкивается один на один с миром, его душа содрогается от страха. Он не чувствует в себе уверенности, все его существо стремится оградить себя от впечатлений. Фридрих Альберт Ланге говорил, что немецкий аптекарь не может толочь в своей ступе, если он прежде не установил точно, какое место во Вселенной занимает его деятельность. Отсюда характерный для существования немца замедленный жизненный темп. Он не способен делать что-либо без подготовки. Его медлительный дух развивается без спешки, подобно каравану, где первый верблюд не сойдет с места, пока не тронется последний. Жизнь каждого существа, скрыто или явно, есть рассказ об апофеозе. Все, что есть в нас лучшего, мы хотим превратить в оптимум Вселенной. Как сказано у Вольтера, если бы

павлин мог говорить, то он бы сказал, что у него есть душа и что его душа помещается в его хвосте. Философия Канта есть гигантская апологетика рефлексии и критика всех предыдущих течений. В «Логике» он отрицает, что перцепция — первичный акт познания. В сознании заключено вовсе не познание; оно начинается там, где рефлексия овладевает воспринятым и, разбив его на части, реорганизует его в соответствии с законами мышления, являющимися субъективными формами, или еще он их называет *Reflexionsbestimmungen* — «детерминантами рефлексии». В этике он отвергает доброту в приложении к любому спонтанному акту, к любому чувству, непроизвольно возникающему из глубины личности. Подобно отношению к перцепции, чувства в познании следует сдерживать, подчинять исследованию. Чувство только тогда можно считать благородным, когда рефлексивный разум удостоил его своим взглядом и поднял его до уровня «долга».

Ясно, что Кант повсюду уничтожил всякую спонтанность, видя в ней как бы второстепенную сторону жизни, а началом жизни он считал эту вторичную деятельность — рефлексивность. В подтверждение цельности немецкой психики мы видим, что у Канта спонтанное «я» выглядит как бы младше по возрасту, поэтому его всегда сопровождает поучающее «я». Интересно то, что Кант верит, что его последнее «я» именно таково, каким он его считает, потому что он перемещает терминны самым решительным образом. В этой уловке суть его педантичности. Педант тот, кто делает спонтанность из рефлексии.

Эта знаменитая педантичность говорит о силе ума немцев. Наука — это неизбежная рефлексия. Тот, кто не удовлетворен своим положением светского человека и хочет вступить в мир науки, вынужден будет сделаться немного педантом, т.е. немного немцем.

Кант содрогается в ужасе перед непосредственным, перед всем, что являет собой простое и ясное присутствие, перед бытием в себе. Он страдает боязнью жизни. Когда яркая реальность приближается к нему, он ощущает необходимость защититься от нее.

Это ощущение космического страха привело к тому, что, начиная с Канта, немецкая философия перестала быть философией бытия и превратилась в философию культуры. Культура — это тот костюм, который нужен был Брунгильде, чтобы скрыть свою наготу, а рефлексия — это то, чем Кант пытался заменить жизнь.

Всем известный труд трансцендентального идеализма окрашен намеренным защититься; он похож на работу гусеницы, плетущей кокон из своей собственной слюны. Жизнь немца всегда проще, чем жизнь любого другого европейца. Это верно, но справедливо сказать и наоборот: мировоззрение любого другого европейца всегда значительно проще, чем мировоззрение немца. Немец преуспевает в науке и ошибается в экзистенции, ибо он не способен сразу уловить мимолетную красоту.

Я хотел проникнуть в душу Канта, подобно тому как израильтяне проникли в Иерихон. Мы приближались к его душе концентрическими кругами, а когда прозвучали победные фанфары, сеньору пришлось покинуть свою крепость, и нам удалось увидеть его. Теперь пришло неизбежное время опуститься на дно его души и захватить самый центр этого мощного и гигантского духа.

У немца первые шаги неловки, неуверены, но он наделен атлетической силой рефлексии. Неудивительно, что он сделал из нее основу своей вселенной. Он же объяснял это более высокой причиной. Кант презирал всякое первичное движение, потому что у него душа разбивалась не сама по себе, а была движима объектами.

Первичное сознание рецептивно, а рецепция есть пассивность. Деятельность субъекта не начинается, пока не войдет в игру рефлексия. В рефлексии субъект живет за свой счет, за счет своих энергетических запасов: он сравнивает, организует, решает — словом, действует. Поэтому стоит сказать, что немец обладает необузданной силой рефлексии, а немецкое «я» чрезвычайно активно. Здесь мы сталкиваемся с последней уловкой, примененной кантианством и вообще всей немецкой философией.

Как было сказано выше, этот новый оттенок сверхактивизма становится внешним признаком кантианства. Остальные его качества приобретают свои подлинные ценности только с учетом этой его определяющей черты. При этом сомнение начинает выглядеть как простой исторический случайный отпечаток. Кант подозрителен не потому, что он таков по природе, а потому, что он современный человек. Его осторожность, его буржуазность и эта его странная боязнь реального оборачиваются в конце концов другой стороной и внезапно раскрываются как военная хитрость. Не знаю, хорошо ли вы меня понимаете, но думаю, что южный человек, обладающий хоть каким-нибудь чутьем, сразу уловит в магистре Канте дух вечного викинга.

Еще лучшую, чем критицизм, характеристику Канту в истории философии дает его превращение этики в ведущую часть идеологической системы. Если от книг по этике древнегреческих авторов перейти к книгам Канта, то скоро заметим в перемене тона изменение духа. Говорить о морали с точки зрения «Критики практического разума» — значит заранее говорить о ней в трагическом тоне. Когда мы сегодня говорим «аморальный», то ощущаем нечто жуткое и способное испугать душу, мы уже видим все общество как бы скатившимся к этому разряду и, что важнее всего, ощущаем желание броситься на него и разрушить его.

В философии без теологии этика Канта обретает патетику и окрашивается свободным религиозным чувством. Совершенно в иной тональности звучала она во времена античности! Вместо «моральный» и «аморальный» говорили «похвальный» или «предосудительный». Долг у стоиков был *то каттikon*, чем-то пристойным, *то каторwмиа* — правильным. Нужно сказать, что в античном мире мораль

начинается с представления о жизненных хороших качествах, за которые не нужно бороться, поскольку они — еще одно дарование человека, еще одно благо личности; она не связана с представлением о трагической и ничтожной участи человека. Речь идет просто о создании твердого режима поведения, необходимого для интенсивного, гармоничного и приятного существования.

Логика или метафизика Канта достигает кульминации в его этике. Без нее их невозможно понять. Этика есть не философия бытия, а философия того, каким оно должно быть. Вечная классическая традиция направлена на некоторые столь совершенные вещи, что за ними признается это их качество, и они становятся как бы вторым потенциальным бытием, заключающимся в «должно быть». Таким образом «то, как должно быть» оказывается включенным в огромную сферу того, что есть, а этическая философия подчиняется логике или метафизике. Именно здесь-то Кант провозглашает главенство практического разума над теоретическим. Что это значит? До него разум был синонимом теории, а теория означала созерцание бытия. Что касается теории, то разум тяготеет к действительности, скрупулезно ищет ее, покорно подчиняется ей. Говоря другими словами, реальное — это модель, а разум — копия. Мыслить — значит принимать. В этот момент Кант прекращает свой маскарад. Вслед за своим первым осторожным шагом он с беспримерной смелостью заявляет, что разум, оставаясь простой теорией, трудолюбивым созерцанием, все же иррационален. Подлинный разум может выполнять автономные законы, идущие только из его собственных глубин. Он может быть осмыслением только себя самого. Когда он сталкивается с иррациональной действительностью (а она всегда ненадежна и проблематична), ему необходимо самому создать некое бытие, подобное разуму. Нет более аутентичного разума, чем практика. Познание перестает быть пассивным отражением действительности и превращается в некое творение. То, что вульгарно называют действительностью, попросту являет собой хаотический и бессмысленный материальный мир, который нужно вычертить на теле Вселенной.

Думаю, что во всей истории философии не найдется более смелой инверсии. Кант этот свой поступок назвал «коперниковским подвигом». Строго говоря, этот его подвиг гораздо больше, чем то, что сделал Коперник; Коперник ограничился заменой одной реальности другою в космическом центре. Кант перевернул всю реальность, сбросил свою маску наставника и выступил диктатором.

Из созерцательного разум превращается в созидательный, а философию бытия целиком поглощает философия «бытия, каким ему должно быть». Знать не есть копировать, а, наоборот, устанавливать. «Не объект должен управлять познанием, а познание должно управлять объектом». Платон считал, что философ — это всего лишь любитель созерцания. Для Канта философия — это законодатель

природы. Знать — это не просто видеть, а управлять. Спокойная истина превращается в приказ.

Мы — люди Средиземноморья, а потому созерцатели, всегда встаем в тупик, когда Кант, вместо того чтобы спросить: «Как я буду мыслить и зачем мое мышление приспосабливается к бытию?» — задает контрвопрос: «Какой должна быть реальность, чтобы возможно было познание, т.е. сознание, т.е. «я»? Так мыслительная деятельность из покорной превращается в угрожающую. Здесь можно вспомнить сильных белых варваров, однажды вторгнувшихся в лучезарные южные земли. Они были новым типом людей, к которым можно применить характеристику скифов, данную им некогда Платоном: им свойственна бела сила порыва — *вищоґ*. С ними в историю философии вошли новые принципы, которым обязана своим существованием Европа. Эти принципы таковы: личная воля, ощущение автономной независимости от государства и космоса. Под влиянием этих норм жизнь, классически считавшаяся приспособлением субъекта ко Вселенной, превратилась в реформу Вселенной. Пассивность была уничтожена, а существование стало означать борьбу. Где бы ни проявилась чисто немецкая воодушевленность, сразу повсюду пробивается принцип активности, динамичности, волюнтаризма. В физику Декарта, бывшую инертной геометрией, Лейбниц внес понятие силы — *vis, impetus, sonatio*. Реальность не вещь, а желание. Из лона Канта вышел неудержимый Фихте, как достойный плод своего семени. Он неутомимо утверждал, что философия — это не созерцание, а предпринимательство, подвиг, труд.

Такова философия, которую я называю философией викинга. Когда тому, что есть, патетически противопоставляется то, что должно быть, то всегда нужно подозревать, что под этим скрывается человеческое, чрезвычайно человеческое «я хочу».

Р. Гвардини

КОНЕЦ НОВОГО ВРЕМЕНИ

**СРЕДНИЕ ВЕКА: ОЩУЩЕНИЕ БЫТИЯ
И КАРТИНА МИРА**

I

Как видит мир средневековый человек? — Чтобы представить эту картину, лучше начать с одной черты, общей для него и для человека античного: ни у того, ни у другого нет привычного для нас представления о бесконечном пространственно-временном континуу-

ме. Для обоих мир — ограниченное целое, имеющее очертания и форму — образно говоря, шар.

Однако внутри этого общего мироощущения есть различия. Античный человек не выходит за пределы мира. Для него немыслим вопрос: что может быть вне мира или над миром? В нем живет бессознательное самоограничение, не решающееся переступить известные границы; глубоко укоренившаяся в античном этосе поля оставаться в пределах дозволенного. А во-вторых, что, пожалуй, еще важнее, за пределами этого мира у него нет точки опоры. Мир для него — это просто все вообще; на что же ему опереться, чтобы перешагнуть через него?

Можно было бы опереться на опыт божественной реальности, превосходящей это «все» и потому стоящей вне его: такая реальность позволила бы всякому, кто обратится к ней и примет ее, взглянуть на мир со стороны. Но античный человек такой реальности не знает.

Конечно, из своей религии он знает о всевышнем: «Отце богов и людей» и верит в него; но этот Отец так же принадлежит миру, как и небесный свод, им олицетворяемый. Античный человек знает о власти судьбы над всеми, включая всевышних богов, о правящей миром справедливости и о разумном порядке, определяющем все происходящее. Однако эти всемогущие силы не противопоставлены миру, а образуют его первооснову.

Философ античности пытается мыслить абсолютное божество, свободное от несовершенства. Но и это не позволяет ему выйти за пределы мира — да он, собственно, и не хочет. Вернее, не может хотеть — чтобы захотеть, надо быть уже снаружи, а он находится внутри мира. Чистое бытие Парменида, которое кажется отделенным от всего конкретного, сводит множественность познаваемого к последнему, и неизменному — это щит, выставленный против страшной власти бренности, так глубоко уязвлявшей грека. Благо, обнаруженное Платоном, еще выше области идей, первая сущность, не отделяется от Вселенной, а остается ее вечной частью: потустороннее внутри мирового целого. Неподвижный двигатель Аристотеля, неизменная причина всех происходящих в мире изменений, обретает свой смысл лишь в отношении к целокупности бытия именно этого постоянно меняющегося мира. А Сверх-Единое Плотина — продукт предельно напряженного усилия выбраться наружу из мира вещей и людей — остается, несмотря ни на что, накрепко к этому миру привязано: оно — источник, из которого в силу необходимости изливается поток множественности сущего: оно же и цель, к которой этот поток устремляется в обратном движении, направляемый Эросом и очищением.

Античный человек не знает ни одной точки вне мира, поэтому он не может и пытаться взглянуть на него снаружи. Чувством и представлением, поступком и делом он живет в мире. Любое его

движение, даже самое отважное, устремленное в самые запредельные области, остается внутри этого мира.

Нам могут возразить: чтобы представить себе мир как нечто оформленное, нужно окинуть его взглядом; а это предполагает, что мы смотрим на него со стороны и на некотором расстоянии. Но это, как мне кажется, не относится к античному человеку. Он созерцает мир никоим образом не «извне», а только исключительно «изнутри». Оформленная картина мира — результат самоограничения, отвергающего хаотически-бесконечное и отказывающегося от непомерного; чувство гармонии требует, чтобы все сущее было «космосом», прекрасным и упорядоченным.

Античность даже не пытается сконструировать мир как целое, отводя в нем каждому предмету свое место, что так характерно для средневековой воли. Жизнь остается свободной.

Это обнаруживается прежде всего в религии.

Мир видится божественным. Он возникает из «арх'е» — некоего внутреннего источника, и движется по пути, предначертанному для него порядком и судьбою; но и источник, и порядок, и судьба принадлежат к нему самому. Он есть всесущее и всеполнота, вся вообще действительность, причем не только эмпирическая или историческая. Но прежде всего божественная. Божественное составляет изначальную и тайную стихию мира. Человек живет в ней, а она живет в человеке: осознать это и признать правильным — суть религиозного мироотношения.

Разные сущности и силы мира божественны. Из этого знания вырастает миф. Миф толкует мир и его стихии, в том числе человека, который противостоит миру благодаря своему духу, и в то же время есть его часть. Мифы позволяют ему найти свое место в бытии.

Мифы образуют своего рода единство, но не рационально-систематическое, а живое. Они беспрестанно в движении: разворачиваются, соединяются, сплавляются друг с другом.

Со временем религиозное чувство отделяется от мифологической основы и связывается с философскими мотивами и этическими целями; однако и тут оно сохраняет свободу движения, не выказывая ни малейшей претензии на завершенность и окончательность. Религиозность Эмпедокла иная, чем у пифагорейцев. У Парменида — совсем не та, что у Сократа. Платон и Аристотель, стоя и Плотин — каждый мыслитель выражает собственное убеждение, но при этом и все другие оставляет открытыми, так что складывается впечатление, будто религиозный дух исследует разные возможности, открываемые перед ним духом философским.

Такая же подвижность отличает и науку.

Греческий дух занят неустанным вопрошанием. Он желает знать, как обстоит дело с миром. Ничто не установлено твердо; все открыто. Допустима любая точка зрения, любой взгляд может состязаться с

любым другим, пока не переступит известных границ, заданных самой сущностью полиса, и не наткнется на запрет — вспомните, например, процессы Анаксагора или Сократа. Итак, дух ищет и исследует. Он экспериментирует с самыми разными предпосылками, получая в конце концов не просто совокупность знаний, но целую типологию возможных позиций и мировоззренческих установок.

Нечто подобное проявляется и в политической жизни.

В разных греческих государствах это обнаруживается по-разному, в зависимости от географических и этнических предпосылок. Само собой разумеющееся включение всякого отдельного индивида в порядок полиса сочетается со столь же само собой разумеющимся агоном — состязанием политических честолюбий. Нескончаемое соревнование и борьба заставляют быстро развиваться исторические формы, но при этом сами быстро истощаются. Грекам не удалось объединить Элладу; да в сущности они и не хотели этого — не хотели даже тогда, когда в этом заключалась единственная и последняя возможность продолжения исторического существования; они предпочли истязать друг друга в бессмысленной борьбе, пока полуварвары-македоняне не установили нечто вроде единства, — тут есть основание для серьезного возражения против их формы жизнеустройства, хотя наше восхищение обычно мешает нам разглядеть его.

Можно привести еще много примеров, и сквозь все будет проступать одна и та же картина: неограниченная свобода человеческого-культурного движения, развивающаяся на основе изначальных феноменов бытия и мысли, столь же плодотворная, сколь и опасная.

Лишь одно-единственное явление в античности может заставить нас говорить о попытке выстроить полную и всеохватывающую конструкцию бытия — это Римское государство. Оно действительно стремится организовать «*orbis terrarum*» — весь круг земель. Но римский духовный склад так реалистичен, так не склонен к теории и метафизике, так искренне и широко открыт навстречу жизни, несмотря на всю свою твердость в политике, что и здесь сохраняется античная свобода и непринужденность движения.

II

В средние века отношение к миру и образ его меняются до самого основания.

Человек верит в библейское Откровение. Оно удостоверяет действительность Бога, стоящего вне мира и над ним. Бог, конечно, присутствует и в мире, ибо мир создан Им, Им поддерживается и наполняется; но Он не принадлежит миру, Он — его независимый господин. Корень этой независимости в том, что Он подлинно абсолютный и чисто личный Бог. Абсолютно личный Бог не может

раствориться ни в каком мире — Он сам в себе существует, сам себе хозяин. Он любит мир, но не зависит от него. Мифические божества существуют вместе со своей областью мира и вместе с нею погибают; абсолютные существа философов зависят от целостности вселенной; но Богу мир не нужен ни в каком соотношении. Он самодержавен и самодостаточен.

Эта суверенность заявляет себя сразу и целиком в творении. Подлинное понятие творчества, которое без всякой внутренней необходимости и внешней заданности, в свободном всемогуществе, одним повелевающим словом воздвигает мир к существованию из ничего, есть только в Библии. Везде, во всех иных местах представление о создании мира носит характер мифический: мир развивается из пра-божества или божественная преобразующая сила оформляет столь же божественный Хаос. Напротив, согласно библейскому Откровению, мир сотворен Богом, который не нуждается ни в мире, для того чтобы быть, ни в какой-либо мировой стихии, для того чтобы творить.

А вера заключается в том, чтобы довериться самооткровению этого Бога и повиноваться ему; воспринять его призыв, которым утверждается конечная личность, и соотнести с ним всю свою жизнь.

Отсюда человеческое бытие получает новое обоснование, какого не могут дать ни мифология, ни философия. Разрываются узы, которыми мифология привязывает человека к миру. Открывается новая свобода. Теперь возможен новый взгляд на мир — с некоторого расстояния, и новая позиция по отношению к нему; взгляд и позиция, в которых античному человеку было отказано, не зависящие ни от одаренности, ни от культурного уровня. А тем самым становится возможной немыслимая прежде трансформация человеческого бытия.

В формировании средневекового духовного склада значительную роль сыграл также приток германского элемента. Для нашего нынешнего рассуждения важнее всего такие его свойства, как внутренняя динамика, порыв к безграничному, который проявляется и религиозно — в характере нордической мифологии, и исторически — в не знающих покоя и отдыха странствиях и походах германских народов. Этот порыв обнаруживает себя и внутри христианской веры — в мощном движении средневековья за пределы мира.

Его нельзя объяснить из одного только христианского отношения к Богу: первые столетия еще не знают его. В них еще продолжает жить античное самоограничение, так что значение надмирной реальности Бога выражается главным образом в сознании внутренней свободы и ответственности за человеческое бытие. Лишь после великого переселения народов, когда в течение последующих столетий германский фермент пропитал все европейское пространство, высвободилась новая установка. Человек устремился ввысь за пределы

мира к Богу, чтобы от Него снова обратиться к миру и формировать его.

К этому добавляется не менее свойственное германцам стремление ко всеохватывающему и целому; воля, жаждущая охватить и пронзить весь мир. И становится понятным, как могла возникнуть средневековая конструкция, система космических и экзистенциальных порядков. Нам следует рассмотреть ее с нескольких точек зрения.

Внешняя картина космоса остается старая, птолемеевская, хотя кое в чем и продуманная дальше. Однако из библейского учения о суверенности и изначальности Бога — творца и мироправителя — она получает несколько новый характер и совсем новое метафизически-религиозное значение.

Космическое целое представляет собой шар. В середине его находится шарообразная земля. Вокруг нее кружатся сферы — огромные прозрачные чаши из неразрушимой субстанции, на которых укреплены светила; движение сфер необходимо потому, что ни древность, ни средневековые ничего не знают о законах гравитации и не могут помыслить свободного движения небесных тел в пространстве. Сфер девять; последняя — «первый двигатель» — «Primum mobile» — завершает мир.

Вокруг нее располагается Эмпирей — область света и пламени. Вообразить его себе невозможно, ведь он — за пределами мира, а «мир» — это вообще все, что существует тварного. Но с другой стороны, этот мир конечен, так что необходимо должно быть нечто «пограничное» ему. Тем самым астрономическая картина переходит в религиозную, точнее сказать, в религиозно обусловленную не-картину: Эмпирей есть место Бога. В подобном словосочетании слово «место» столь же мало может сохранять свой полный смысл, как и слово «Бог»; и все же религиозному сознанию приходится связывать их воедино.

Если Эмпирей образует «место Бога» снаружи и наверху, трансценденцию — выход за пределы мира, то противоположным ему местом будет середина земли, глубочайшая внутренность. Здесь опять совершается переход в религиозную сферу. Он может быть отрицательным: это место связывается с древними представлениями о подземном мире, с ощущением потерянности и страха; земная глубина становится местом восстания против Бога, адом — смотри «Божественную комедию» Данте. Но он может быть и положительным, причем будет переходом не в иную физически-космическую область, а вовнутрь человека, в его сердце: тогда это будет «глубина души».

Место Бога во внутренности души так же невообразимо; это становится ясно, когда дух пытается проникнуть в самое ядро мысли, то есть к границе «внутренней конечности». Сама по себе она так же недостижима, как предельная даль или высота, но средневековая

картина мира утверждает эту последнюю, а потому требует от духа мыслить, и то, что лежит на «противоположном конце», обращенном вовнутрь; то, что уже не есть нечто, и все же нечто; то, откуда совершается вход в мир, «имманентность». Там тоже «обитает» Бог. Эмпирией — его жилище, как Бога высшего, дно человеческой души — как Бога глубоко сердечного. И то и другое — «места» отрешенности, лежащие за полюсами существования, одно — вверх, другое — внутри.

Между ними подвешен мир. Как в целом, так и в каждом из своих элементов он есть образ Божий. Ранг и ценность всякого сущего определяются той степенью, в какой оно отображает Бога. Различные области сущего соотнесены между собой и образуют порядок бытия: неживого, растительного, животного. В человеке и его жизни вновь собрана вся вселенная, чтобы развернуть новый порядок: порядок микрокосмоса во всей полноте его ступеней и значимостей.

Что означает для средневековья познание и его продукт — теория?

Здесь также решающую роль играет то обстоятельство, что вне и над всеми данностями мирового бытия имеется абсолютная точка опоры: Откровение. Оно формулируется церковью и догмой, принимается на веру каждым человеком. Авторитет церкви сковывает, но, с другой стороны, он же дает возможность подняться над миром и над собственным Я к такой свободе созерцания, какая не открывается больше нигде. Истина Откровения становится предметом медитации и развивается средствами разделяющей и связывающей логики в огромное целое теологической системы.

Научно-исследовательского подхода к миру, характерного для нового времени, средневековье почти не знает. Отправным пунктом в изучении мира служит тоже авторитет — античной литературы, и прежде всего Аристотеля. Отношение средневековья к античности очень живо, но не так, как в эпоху Возрождения. Там оно рефлексировано и революционно; утверждение античности необходимо как средство отделаться от традиции и эмансипироваться от церковного авторитета. Отношение средневековья, напротив, наивно и конструктивно. Оно видит в античной литературе непосредственное выражение природной истины, развивает ее содержание и продумывает его дальше. Противоречия между нею и Откровением в конце XII — начале XIII века ощущаются еще довольно сильно; но в целом, после того как улеглось первоначальное недоверие, слово древних философов рассматривается как просто «данное». Оно, как и природа, является естественным слугой Откровения; это, так сказать, природа второго ранга. Когда Данте называет Христа «Sommo Giove» — «Юпитером высочайшим», он делает то же самое, что и литургия, именующая Его «Sol Salutis» — «Солнцем спасения», — но совсем не то, что делает писатель Возрождения, давая христианским персона-

жам имена античной мифологии. Здесь это признак недостаточного разграничения или внутреннего скепсиса; там это — проявление сознания, что мир принадлежит тем, кто верит в его Творца. Несообразности же, возникающие из-за противоречий в высказываниях разных античных авторов или между ними и Откровением, устранялись и сглаживались посредством толкования.

В целом познавательная работа средневековья синтезируется в Суммах, где соединяются теология и философия, учение об обществе и о жизни. Они выстраиваются в могучие конструкции, отталкивающие чуждые для духа нового времени, пока он не поймет, к чему они стремятся: не исследовать эмпирически все, что есть в мире непознанного, не осветить это непознанное светом рационального метода, а выстроить свой «мир» из содержания Откровения, с одной стороны, и воззрений античной философии — с другой. В них сооружен мир из мыслей; бесконечно дифференцированное, великолепное единство, которое можно сравнить с кафедральным собором, где все имеет помимо непосредственно-действительного еще и символический смысл, открывая человеку доступ к религиозной жизни и созерцанию.

Разумеется, все вышесказанное очерчено нарочито в ракурсе нынешних наших размышлений; не нужно думать, будто все средневековье работало лишь с чужим мыслительным материалом или что ему вовсе не было дела до серьезного познания. Во-первых, античное учение о мире включает столько подлинной истины, что его усвоение уже означает познание. Усвоенное таким образом знание затем самостоятельно продумывается дальше или переосмысливается. Во-вторых, когда средневековый мыслитель мыслит, он и сам стоит лицом к лицу с теми же феноменами: их доставляет ему опытное знание вещей и созерцание их сущности, жизненная ситуация и взаимосвязь всего бытия. Так он приходит к пониманию многого, что не утрачивает своего значения по сей день. Средневековая антропология как в своих основоположениях, так и в целом превосходит антропологию нового времени. Учение о нравах и о жизни видит бытие полнее, ведет человека выше и позволяет ему больше осуществить. Правовая и социальная теория охватывает и упорядочивает данную во времени общественную жизнь и содержит принципиально важные знания.

Но вот чего нет у средневекового мыслителя, так это воли к эмпирически точному познанию действительности. Когда он подчиняется руководству античного авторитета, возникает опасность рабского повторения мыслей. Но с другой стороны, здесь же открывается возможность такого мыслительного построения, какое неведомо индивидуалистическому новому времени. Особенно если мы вспомним, что речь идет не об одиночках, а о школах и традициях.

Тут есть шанс достичь такой глубины и тонкости, какие ведут к подлинному совершенству.

Что касается порядка совместной жизни, то есть государства и общества, то здесь главенствуют две великие идеи: церкви и державы, — воплощенные в папе и в императоре. Они тоже восходят к надмирным данностям — к милости Божией и божественному назначению — и отсюда определяют жизнь в этом мире. Папа носит на голове тройной венец и держит в руке ключи апостола Петра; император облачен в синюю мантию, символизирующую небосвод, и в руке у него — держава, обозначающая землю.

Эти трансцендентные пункты составляют своего рода гарантию, на которую опираются порядки человеческого общежития, тоже точно сконструированные и насквозь расчерченные — снизу вверх и сверху вниз, в символах, должностях и функциях, сословиях и жизненных событиях.

Оба порядка земного сообщества венчает небесный порядок чисто духовных существ — ангелов. Небесный и земной порядки, а внутри последнего — церковь и государство — соотносены друг с другом множеством разнообразных соответствий и образуют, по идее, одно великое единство: иерархию.

Между церковью и государством разыгрываются сильнейшие конфликты: они определяют всю историю средних веков. Но смысл борьбы императора и папы гораздо глубже, чем может показаться на первый взгляд. Она ведется не только — а в конечном счете и не столько ради политической власти: это борьба за единство в устройении человеческого бытия. Императоры пытаются с помощью ленного права подчинить себе церковь, и поначалу, пока еще царил хаос, захвативший Европу с великим переселением народов, им это удается. Папы выводят главенство своей власти из ее духовного характера и требуют от императора подчинения; и действительно, при Григории VII и Иннокентии III на этом основании, хотя и ненадолго, устанавливается единство. Третья теория, наконец, делает выводы из исторического опыта и возводит здание общего земного порядка на основе двух принципов, которые соединяются лишь в Божьем высочайшем авторитете. Однако за всеми этими попытками стоит одна и та же мысль: в основе общего порядка человеческого существования в целом и всякого его членения должен быть вышний, над миром сущий Бог.

Иерархии церкви и государства, над которыми стоит иерархия ангельская, упорядочивают человеческое бытие в одновременности архитектурного сооружения — но и в исторической последовательности тоже существует порядок. Он заключен в идее мировых периодов, как ее развернул, толкуя смысл Ветхого Завета (смотри пророчество Даниила 7-12), прежде всех Августин в своем «Граде

Божием». Средневековые принимают его теории и развивают их дальше.

Перед нами снова проступают очертания очень большого, но все же ограниченного целого, обозримого благодаря тому, что Откровение дает верующему место, где он может твердо стать и откуда может смотреть, поднявшись над уровнем своего непосредственного бытия. Начало этого целого совпадает с началом творения, кульминация — с воплощением Сына Божия, «полнотою времен», а конец — с гибелью мира и Страшным Судом. Все, что лежит между ними, делится на периоды, мировые эпохи, которые, со своей стороны, образуют параллели к шести дням творения. Рождество Христово открывает наш — последний — период истории, исполненный ожидания Его второго пришествия и суда.

Эти воззрения обосновываются в теоретических сочинениях, таких, как комментарий Бонавентуры на Шестоднев, практически реализуются в бесчисленных хрониках. Последние включают все известные события истории вплоть до времени самого рассказчика в большой контекст мировой исторической драмы. Отсюда возникает характерное чувство исторического процесса: у него есть четкое начало и решительный конец, и эти две крайние точки сжимают его, ограничивают и упорядочивают. Таким образом, всякое «теперь» человеческого существования получает свое точное место в целом мирового времени, отчетливо осязаемое и тем более значимое, что акт вочеловечения Бога, в котором связались время и вечность, вновь проявляется в жизни каждого спасенного, превращая «теперь» из безразличного момента времени в экзистенциально решающее «мгновение».

С непосредственно религиозной точки зрения совокупный порядок бытия воссоздается в культе. Здесь в каждый данный исторический момент как бы заново совершаются в символической форме все вечно значимые события священной истории.

Култ имеет архитектурно-пространственный облик — это здание церкви, и прежде всего епископской резиденции — кафедрального собора, которому подчинены все остальные церкви епархии — своего рода ответвления. Они, в свою очередь, также пускают побеги в свободном пространстве вокруг себя — кладбища, часовни, придорожные кресты и проч., — накладывая на это пространство печать своего значения; так создается целая освященная страна. Что же до самой церковной архитектуры, то обряд освящения храма показывает, что он символизирует весь мир в целом. Но и внутри храма все — от направления его центральной оси до каждого предмета церковной утвари — насыщено символическими значениями, в которых элементы повседневного существования сплавлены с элементами священной истории. К этому добавляются бесчисленные фигурные изображения лиц и событий священной

истории — пластика, живопись, витражи. Из всего этого вместе складывается целое, позволяющее воочию увидеть мир религиозной действительности.

То же самое происходит в чередовании дат и праздников церковного года. Он связывает солнечный год с его ритмами, жизненный годовой круг с его переменами и жизнь Христа как годовой цикл «Солнца спасения» — «Sol salutis» — в одно неисчерпаемое единство. Обогащая его, к Христовым праздникам добавляются праздники святых, охватывающие более или менее полно всю историю христианства. Из года в год все это целое воссоздается в литургии каждого храма, образуя временной ритм общины. А так как сюда же включаются все события жизни каждой семьи и отдельного человека — рождение, бракосочетание и смерть, работа и отдых, смена времен года, недель и дней, — то порядок церковного года пронизывает всю жизнь вплоть до мельчайшего ее движения.

Помимо пространственной и временной культ имеет еще и литературную форму. Авторитетно, высоким слогом она воплощена в богослужебных и обрядовых распространенных книгах для домашнего чтения, таких, как «Золотая легенда».

Самые разные сферы мира и жизни с их ступенями и фазами связаны друг с другом богатейшим разветвлением соответствий, отношениями прообраза и отражения, основания и развития, истока и возвращения к нему, — и все эти отношения, в свою очередь, соотносены с вечным, так что универсальная символика пронизывает все сущее и правит им.

Наверно, самое могучее выражение этой мировой полноты, заключенной в единство, — «Божественная комедия» Данте. Она появляется на закате высокого средневековья, когда оно уже начинает утрачивать четкость очертания. Тем отчетливее видится теперь это единство, именно в этот момент его любят, как никогда, и изображают в небывалом великолепии.

III

Чтобы понять суть средневековья, нужно освободиться от влияния полемических оценок, которые сложились в эпоху Возрождения и Просвещения и по сей день еще искажают его облик, — но также и от восторженных преувеличений романтики, в которых средневековье обретает чересчур канонические черты и которые в свое время помешали многим спокойно и трезво отнестись к собственной современности.

Если смотреть с точки зрения нового времени с его мироощущением, легко принять средневековье за какую-то мешанину примитивности и фантастики, принуждения и несамостоятельности. Но эта картина имеет мало общего с историческим познанием. Для правильной оценки той или иной эпохи надо ответить на вопрос: насколько полно в эту эпоху — в соответствии с ее спецификой и

возможностями — человеческое существование, в какой мере оно достигает подлинной осмысленности? С этой точки зрения средние века можно, пожалуй, приравнять к высочайшим эпохам человеческой истории.

Некоторые черты нарисованной нами картины стоит разделить особо, пусть мы и повторимся.

Средневековые исполнены религиозности — равно глубокой и богатой, могучей и нежной, столь же неоднозначной в своих основах, сколь оригинальной и многообразной в индивидуальном осуществлении. Разумеется, напряженность и непосредственность религиозной жизни не только не гарантируют от заблуждений, но именно они и открывают множество путей для ложного развития.

Трудно переоценить силу религиозного излучения многочисленных монастырей, так же как и влияние, оказываемое на эпоху бесчисленными молитвенниками, кающимися, мистиками. Из этих источников постоянно льется поток религиозного опыта, мудрости и непосредственного убеждения, проникающий во все формы, во все слои жизни.

Средневекового человека прямо-таки распирает неукротимая жажда истины. Пожалуй, нигде больше — за исключением разве что классической китайской культуры — человеку науки, ученому не придавалось столь большое значение.

Но воля к познанию еще не превратилась в охотничью страсть испытания, исследования, как в новое время. Она не преследует природную или историческую действительность, чтобы, догнав, эмпирически пригвоздить ее и, одолев, теоретически подчинить; она, медитируя, погружается в истину, чтобы вынести из нее духовную конструкцию бытия. Основоположения истины даны ей авторитетом: божественной — в Писании и церковном учении, естественной — в трудах античности. Эти основоположения развиваются, с их помощью осмысливается то, что дано в опыте, и так достигается полнота нового знания. Испытательской же, исследовательской установки нет. Там, где она появляется, она обычно воспринимается как чуждая и даже внушает страх. Показательно, что Альберт Великий, хоть и почитавшийся святым, в сагах и легендах превращается в мага.

Ко всему этому прибавляется — на самом элементарном уровне — сознание символического содержания бытия.

До известной степени аналогичным было значение таких культовых центров, как Дельфы, Додона, Эпидавр и др., для жизни Греции. В наше время общепризнанных культовых центров уже нет. Вряд ли можно в полной мере оценить, что означает эта пустота, образовавшаяся на месте религиозного изучения, для жизни человечества в целом и каждого в отдельности.

Средневековый человек видит символы повсюду. Вселенная состоит для него не из элементов, энергий и законов, а из образов. Образы обозначают самих себя, но помимо этого еще и нечто иное, высшее; в конечном счете единственное подлинно высокое — Бога и вечные вещи. Так каждый образ становится символом. Он указывает вверх, за пределы самого себя. Можно сказать точнее: он сам происходит сверху; из области, лежащей по ту сторону его самого. Символы обнаруживаются всюду: в культе и в искусстве; в народном обычае и в общественной жизни. Они сказываются даже в научной работе: нередко объяснение какого-то феномена или развитие какой-то теории вдруг оказывается в зависимости от числовых символов, не имеющих непосредственного отношения к предмету, а разве что к формальному продолжению данного хода мысли... Философско-теологические суммы выстраивают в систему не только то, что «есть» сущее, но и то, что обозначается этим сущим, пытаясь охватить помимо содержания каждой сущей вещи, которое выражается в ее определении, все возможные формы ее развития.

И в этом уже сказывается четвертое из основных направлений средневековой воли: художественное.

Казалось бы, оформленность — это желательное, но в конечном счете несущественное «как», служащее только приложением к единственно важному «что», но нет, воля к истине неотделима от воли к оформленности. Вот раздел какого-нибудь труда — «*Quaestion*» («вопрос»), — в котором исследуется определенная проблема: его построение служит порукой в том, что исследование ведется ясно, все «за» и «против» хорошо взвешены, мыслительная работа предшествующих времен должным образом учтена. Однако тот же «вопрос» имеет добавок и эстетическую ценность, как сонет или fuga. В нем не только сообщается, но и оформляется истина. Форма сама по себе сообщает кое-что о мире — хотя бы только то, что его сущность может быть выражена помимо всего прочего и в такой вот форме. А целое — «Сумма», выстраивающаяся из «*articuli*» — параграфов; «*quaestiones*» — вопросов; «*partes*» — частей, — образует порядок, в котором дух может поселиться. Она не просто книга, содержащая некое учение; она — пространство существования, имеющее ширину и глубину, упорядоченное так, что дух находит там свое место, обучается дисциплине и начинает чувствовать себя надежно и уютно, как дома.

Что же касается авторитета, то говорить здесь о «несвободе» не только неточно, но нечестно. Это эмоциональное суждение идет от преклонения нового времени перед автономией, которую ему пришлось отвоевывать в борьбе с авторитарным образом мышления средневековья; но также и от рессантимента того же нового времени, знающего, что революция стала для него обычным состоянием. Авторитет есть основа всякой человеческой жизни, но только

несовершеннолетней, но и самой что ни на есть зрелой; он не только помогает слабому, но воплощает сущность всякой высоты и величия; и потому разрушение авторитета неизбежно вызывает к жизни его извращенное подобие — насилие.

До тех пор, пока средневековый человек ощущает единство бытия, он воспринимает авторитет не как оковы, а как связь с абсолютным и как точку опоры на земле. Авторитет дает ему возможность выстроить целое, не знающее равных по величию стиля, насыщенности формы и разнообразию живых порядков; по сравнению с ним наше сегодняшнее бытие показалось бы ему, наверное, невероятно примитивным.

Но все это постепенно меняется — по мере того, как меняется само жизнеощущение — во второй половине четырнадцатого и в пятнадцатом столетии. Просыпается жажда индивидуальной свободы, а вместе с ней чувство скованности авторитетом.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ КАРТИНЫ МИРА НОВОГО ВРЕМЕНИ

I

Средневековый образ мира и обусловленный им настрой человека и культуры начинают разрушаться в XIV веке. Этот процесс продолжается в течение XV и XVI веков, а в XVII веке принимает определенные очертания новая картина мира. Чтобы понять, как это происходит, обратимся снова к разным сферам человеческой жизни и творческой деятельности. Разумеется, и здесь, как и при описании средневековой картины мира, мы не имеем права рассматривать одну из этих сфер как «причину», а остальные выводить из нее. Речь идет, скорее, о таком целом, в котором каждый элемент поддерживает и определяет все остальные: иначе говоря, о человеческом бытии, о чувствовании, понимании и видении бытия.

Начать, пожалуй, лучше всего с возникновения науки нового времени.

Как мы уже показали, для средневекового человека наука означает прежде всего осмысление того, что дано ему в авторитетных источниках как истина.

Уже во второй половине XIV века, окончательно — в XV веке, положение меняется. Стремление к познанию заставляет человека обратиться к непосредственной действительности вещей. Он хочет — независимо от заданных образцов — увидеть все своими глазами, испытать собственным рассудком и получить критически обоснованное суждение.

Он обращается к природе, и возникает эксперимент и рациональная теория нового времени. Обращается к традиции — складывается

гуманистическая критика и основанная на источниках историография. Поворачивается к общественной жизни: появляются новые учения о государстве и праве. Наука высвобождается как автономная область культуры из существовавшего до сих пор единства жизни и деятельности, определяемого религией, и утверждается самостоятельно.

Аналогичный процесс происходит и в хозяйственной жизни. Здесь он начинается даже раньше — в Италии уже с конца XIII века. До тех пор промысел и доход были скованы сословными представлениями и цеховыми предписаниями, а канонический запрет на взимание процентов делал невозможным кредит — главную предпосылку хозяйственного предпринимательства; теперь стремление к доходу обретает свободу и отныне заключает смысл в самом себе. Ограничивают его лишь чрезвычайно эластичные этические нормы и предписания правопорядка, призванного утвердить хозяйственную конкуренцию.

Возникает капиталистическая система хозяйства, в которой каждый вправе иметь столько, сколько сумеет приобрести, не нарушая действующих правовых норм. Достижения этой системы огромны как в созидании, так и в распределении благ. Собственность взрывает установившийся социальный порядок и открывает доступ к некогда привилегированным сословиям и должностям. Развивается еще одна автономная область культуры — хозяйство, живущее по своим собственным законам.

Что же до политики, то здесь меняются и основания и мерила оценки. Политика всегда была борьбой исторических носителей власти, стремящихся приобрести власть и организовать ее по своему усмотрению. И всегда она была сопряжена с несправедливостью. Но в средние века политика включалась в общий нравственно-религиозный порядок, в целостность государства и церкви как двух форм Божьего владычества на земле. И потому ее деятельность оценивалась их оценками; и где совершалась несправедливость, там она совершалась с нечистой совестью. Теперь здесь тоже все меняется.

Политическая деятельность начинает представляться чем-то таким, что заключает свои нормы лишь в себе. Это «что-то» определяет — не только практически, но и принципиально — задачи достижения, утверждения и отправления власти. Всякая несправедливость, оправдываемая этими задачами, совершается не только с чистой совестью, но даже со своеобразным сознанием выполняемого «долга». Макиавелли первым возвещает новый моральный характер политики, за ним следуют другие. Современник Паскаля Томас Гоббс создает теорию государства, где оно оказывается абсолютным господином и судьей человеческой жизни, которая, в свою очередь, понимается как борьба всех против всех.

Практическим основанием для таких идей послужили бесконечные войны между возникающими повсюду суверенными владениями, из которых постепенно вырастали нынешние национальные государства. Естественная витальность народов, каждая из которых сознает свою самобытность и свое назначение, взрывает старый порядок, и новое политическое мышление становится столько же средством, сколько и результатом этого процесса.

Столь же глубокие перемены происходят в космологических воззрениях, в представлении о мире как о целом.

Прежде мир представлялся ограниченной величиной; однако его экстенсивная конечность уравнивалась, если можно так выразиться, интенсивной бесконечностью — просвечивающим повсюду абсолютным символическим содержанием. Мировое целое имело свой прообраз в Лагосе. Каждая его часть воплощала какую-то сторону прообраза. Отдельные символы были соотнесены друг с другом, образуя многочисленный иерархический порядок. Ангелы и святые в вечности, светила в мировом пространстве, природные существа и вещи на земле, человек и его внутреннее строение, человеческое общество с различными его слоями и функциями — все это являло структуру смысловых образов, имевших вечное значение. Такой же символический порядок царил и в истории с ее различными фазами, от подлинного начала в творении до столь же подлинного конца на Страшном суде. Отдельные акты этой драмы — исторические эпохи — были связаны друг с другом, и внутри эпохи каждое событие имело свой смысл.

Теперь же мир начинает расширяться, разрывая свои границы. Оказывается, что во все стороны можно двигаться без конца. Определявшая прежний характер жизни и творчества воля к ограничению ослабевает, просыпается новая воля, для которой всякое расширение границ воспринимается как освобождение. Астрономия обнаруживает, что Земля вертится вокруг Солнца; тем самым Земля перестает быть центром мира. Джордано Бруно провозглашает в своих неистовых сочинениях философию бесконечного мира, более того, бесконечного числа миров, так что исключительное значение данного мира становится сомнительным.

Но достижения новой астрономии так велики и столь последовательно связаны с другими выводами нового естествознания, что отныне исследователь может быть уверен: теперь-то уж нет места никакой фантастике и создана картина мира, которая ориентируется только на действительность.

То же самое происходит с историей. Библейское учение об определенном начале и столь же определенном конце времени ставится под сомнение. Ломая его, пробивает себе путь представление об историческом процессе, возникающем из все более отдаленного прошлого и уходящем во все более далекое будущее. Изучение источников, памятников, остатков прошлых культур выносит на свет неисчислимое множество явлений и событий; поиски причин и

следствий, исследование структур человеческого бытия обнаруживают связи, соединяющие все со всем. Но в этом необозримом море событий, в бесконечной длительности времени отдельное событие теряет свое назначение. Среди бесконечного множества происшествий ни одно не может быть важнее другого: ведь ни одно не имеет безусловной важности. Когда действительность переходит всякую меру, исчезают моменты, на которых покоилось средневековое представление о порядке: начало и конец, граница и середина. Одновременно исчезают и развертывавшиеся между ними иерархические членения и соответствия, а за ними и символические акценты. Возникает уходящая во все стороны бесконечная связь: с одной стороны, она дает простор и свободу, с другой — лишает человеческое существование объективной точки опоры. Человек получает простор для движения, но зато становится бездомным.

Космическое переживание бесконечности продолжается и на земле. Прежде человек ограничивался знакомыми областями — пределами старой ойкумены; теперь он перестает ощущать окружающие ее неведомые земли запретной зоной. Для Данте предпринятое Одиссеем плавание в открытое море за Геркулесовы Столпы, то есть через Гибралтар, — дерзкое беззаконие, ведущее его к гибели (Б.К. Ад. 26, 94 — 142). А человека нового времени неизведанное манит, влечет к познанию. Он начинает открывать новые земли и покорять их. Он ощутил в себе отвагу отправиться в бесконечный мир и сделаться его хозяином.

Одновременно складывается характерное для нового времени создание личности. Индивид становится сам себе интересен, превращаясь в предмет наблюдения и психологического анализа.

Пробуждается чувство человечески-исключительного. На первый план выходит гений. Это понятие, связанное с чувством открывающейся бесконечности мира и истории, становится мерилом для определения человеческой ценности.

Все эти перемены вызывают у человека двойственное ощущение.

С одной стороны, — свобода движения и личной деятельности. Появляется самовластный, отважный человек-творец, движимый своим «ingenium» (врожденным разумом), ведомый «фортуной» (удачей, счастьем), получающий в награду «fama» и «gloria» — славу и известность.

Но с другой стороны, именно из-за этого человек теряет объективную точку опоры, которая в прежнем мире у него была, и возникает чувство оставленности, даже угрозы. Просыпается новый страх, отличный от страха средневекового человека. Тот тоже боялся, ибо страх — общечеловеческая участь, он будет сопровождать человека всегда, даже под столь надежной к виду защитой науки и техники. Но повод и характер его в разные времена различны.

Страх средневекового человека был связан с незыблемыми границами конечного мира, противостоявшими стремлению души к широте и простору: он успокаивался в совершаемой каждый раз

заново трансцензии — выходе за пределы здешней реальности. Напротив, страх, присущий новому времени, возникает не в последнюю очередь из сознания, что у человека нет больше ни своего символического места, ни непосредственно надежного убежища, из ежедневно подтверждающего опыта, что потребность человека в смысле жизни не находит убедительного удовлетворения в мире.

II

Присмотревшись к новой картине бытия, мы сможем различить важнейшие ее элементы.

Прежде всего новое понятие природы. Оно подразумевает непосредственную данность; совокупность вещей как они есть до тех пор, пока человек ничего с ними не сделал; общее понятие для энергий и веществ, сущностей и закономерностей. Это и предпосылка нашего существования, и задача для познания и творчества.

Но «природа» в то же время и ценностное понятие — это обязательная для всякого познания и творчества норма правильного, здорового и совершенного, одним словом, «естественное». Она становится мерилем всех проявлений человеческого бытия: «естественный человек и образ жизни», «естественное» общество и государство, воспитание — эти мерки действительны с XVI по XX столетие: возьмите, к примеру, понятие «*honnête homme*» XVI — XVII веков, «естественного человека» Руссо, «разумность» Просвещения, «естественно-прекрасное» классицизма.

Понятие «природы» выражает, таким образом, нечто последнее, далее неразложимое. То, что может быть выведено из нее, обосновано окончательно, То, что может быть обосновано в соответствии с ней, оправдано.

Это не значит, что природа может быть постигнута как таковая; напротив, она принимает таинственный характер первопричины и конечной цели. Это «Природа-Божество» — предмет религиозного поклонения. Она славословится как мудрый и благой творец. Это «Мать-Природа», которой человек предается с безусловным доверием. Так, «естественное» становится одновременно святым и благочестивым.

Такое сознание превосходно выражено во фрагменте «Природа» из Тифуртского журнала Гете от 1782 года:

«Природа! Мы окружены и объаты ею, не в силах выйти из нее, не в силах глубже в нее войти. Непрошенно, нежданно увлекает она нас в вихре своего танца и кружится с нами до тех пор, пока мы, изнемогши, не выпадаем из ее объятий.

Она создает вечно новые образы: того, что сейчас есть, еще никогда не бывало: того, что было, больше никогда не будет — все ново и в то же время старо.

Мы живем внутри нее и чужды ей. Она беспрестанно говорит с нами и никогда не выдает нам своей тайны. Мы без конца воздействуем на нее и все же не имеем над ней никакой власти...

Она живет в бесчисленных детях — но где же мать? Она — первая и единственная художница; из простейшего материала — величайшие контрасты: без тени напряжения — недостижимое совершенство; ясная определенность черт, всегда окутанная неким смягчающим покровом. Каждое из ее созданий имеет собственную сущность, каждое из ее явлений — наибогособленнейшее понятие, и все это сводится в конце концов к одному...

У нее все продумано, и мыслит она постоянно, но не как человек, а как природа. Свой собственный всеобъемлющий смысл она держит при себе, и его никто у нее подглядеть не может...

Она выбрызгивает свои творения из Ничего и не говорит им, откуда они пришли и куда идут. Их дело — шагать, дорогу знает она.

В ней все всегда — здесь и теперь. Прошлого и будущего она не знает. Настоящее — ее вечность. Она добра. Я славлю ее со всеми ее созданиями. Она мудра и тиха. У нее не вырвать объяснения, не выманить подарка, если она не дарует добровольно. Она хитра, но во имя благой цели, и лучше всего не замечать ее хитрости...

Она привела меня сюда, и она же выведет меня отсюда. Я доверяюсь ей. Она может со мной браниться. Но никогда она не возненавидит своего создания. Это не я говорил о ней. Нет, все, что истинно, и все, что ложно, — все сказано ею. Все — ее вина, все — ее заслуга».

Такое переживание природы переплетается с новым восприятием античности. Последняя воспринимается как историческое, однако навеки значимое воплощение человеческого бытия, каким оно должно быть. Понятие «классического» соответствует в сфере культуры понятию «естественного».

Смысл представлений о природе и об античной древности меняется относительно. Откровения: для средних веков была Божьим творением, а античность — своего рода предтечей. Откровения: для нового времени и та и другая становятся средством освободиться от Откровения, показывать его несущественность, более того — враждебность всему живому.

В своем первом, телесно-душевном бытии человек сам принадлежит к природе. Но стоит ему осознать эту принадлежность, как

Написан ли этот текст самим Гете или заимствован им у кого-либо — здесь для нас несущественно.

Не следует, однако, забывать, что на протяжении всего нового времени и по сей день существует также и христианское отношение к природе и к античности. Только оно проявляется гораздо тише и не с такой настойчивостью внедряется в обыденное сознание.

он начинает, распоряжаясь ею по своему усмотрению, выходить из мира природных связей и противопоставляет себя ему. Этот опыт лежит в основе второго главного элемента нового понимания человеческого бытия: понятия субъективности.

Субъективность, в ее специфическом значении, столь же мало знакома средним векам, как и «природа». Природа означала тогда совокупность вещей в их порядке и единстве, понимаемую, однако, не как автономная вселенная, а как создание суверенного Бога. Соответственно и субъект представлял как единство индивидуального человеческого существа и носитель его духовной жизни. Но прежде всего он оставался Божиим творением, призванным исполнять вышнюю волю. На закате средневековья и в эпоху Возрождения пробуждается ощущение «Я» совсем иного рода. Человек становится важен самому себе; Я, и в первую очередь незаурядное, гениальное Я, становится критерием ценности жизни.

Субъективность проявляется прежде всего как «личность» (Personlichkeit), как образ человека, развивающегося на основе собственных дарований и собственной инициативы. Как и природа, личность есть нечто первичное, далее не подлежащее обсуждению. Личность, и в особенности великая личность, должна быть понята из нее самой, и свои действия она оправдывает собственной изначальностью. Этические нормы оказываются рядом с ней относительными. Этот критерий, открытый на примере незаурядного человека, переносится затем на человека вообще, и этос объективно доброго и истинного вытесняется «подлинностью» и «цельностью».

Если понятие личности исходит из оригинальности живого индивидуального бытия, то формальным выражением представления о личности будет понятие «субъект». Субъект — носитель значимых действий, а также единство определяющих эту значимость категорий. Свое предельно четкое определение субъект получил благодаря кантовской философии. Для нее субъект — логический, этический, эстетический — есть то Первое, дальше чего мышление не может проникнуть. Субъект автономен, самостоятелен и обосновывает собой смысл духовной жизни.

Все, что может быть выведено из личности, или субъекта, признается окончательно понятным; всякое действие, поскольку оно сообразно личности, оправданно — аналогично тому, как природа стала источником познания, а естественность — ценностным критерием. При этом личность и субъект сами так же непостижимы, как и природа. Но если что-то может быть обосновано с их помощью, то оно уже вне сомнений и критики. Так личность попадает в область религиозного. Гений кажется чем-то таинственным и связывается с представлением о богах. В идеалистическом понятии духа субъективность индивида соотносится с субъективностью вселенной — мировым духом — и является, собственно, его выражением.

Тот же Гете так ясно, так выразительно прославлял изначальность и полноту, внутреннюю устойчивость и счастье личности; достаточно вспомнить несколько стихов из «Западно-восточного Дивана»:

Всякий человек, будь то свободный, или подневольный,
или облеченный властью, согласится, что наивысшее
счастье смертных — это личность.

Между природой, с одной стороны, и личностью-субъектом, с другой, возникает мир человеческого действия и творчества. Он покоится на этих двух полюсах, но может выступать и самостоятельно — в третьем важном понятии нового времени, в понятии «культура».

Средневековые производило изумительные вещи, сумело достичь почти совершенных форм человеческого общежития — создало, одним словом, культуру высшего класса. Однако все это понималось как служение творению Божию. В эпоху Возрождения произведение и созидающий его человек получают новое значение. Они сосредоточивают в себе весь тот смысл, который прежде принадлежал лишь Божьему творению, Мир перестает быть тварью и становится «природой»; человеческое дело перестает быть служением, выражающим послушание Творцу, и само становится «творением», «творчеством»; человек, прежде слуга и раб, становится «созидателем».

Рассматривая мир как природу, человек переносит его в самого себя; понимая себя как «личность», он делает себя господином собственного существования; проникаясь волей к «культуре», он берет на себя построение собственного бытия.

Понятие «культура» возникает одновременно с формированием науки нового времени. А из науки появляется техника — квинтэссенция всех тех способов деятельности, благодаря которым человек может ставить себе цели по своему усмотрению. Наука, политика, экономика, искусство, педагогика все сознательнее отделяются от веры, а также и от общеобязательной этики и строят себя автономно. Но хотя каждая отдельная область обосновывает таким образом сама себя, они создают и нечто общее, что оказывается одновременно и их общим основанием. Это и есть «культура» самостоятельного человеческого созидания, противостоящего Богу и Его Откровению.

Культура тоже приобретает религиозный характер. В ней открывается творческая тайна мира. Благодаря ей мировой дух осознает самого себя и человек обретает смысл своего бытия. «У кого есть наука и искусство, у того есть и религия», — говорится в «Кротких Ксениях» (IX) Гете.

На вопрос: «Каким образом существует сущее?» — сознание нового времени отвечает: как природа, как личность-субъект и как культура. Эти три феномена составляют одно целое. Они обуславливают и завершают друг друга. Их связь — последняя непроницаемая основа всего: она не нуждается в точке опоры и не подчиняется никакому закону.

Как проявилась перестройка всего человеческого существования при переходе от средних веков к новому времени в религии? Мимоходом мы уже касались этого вопроса; теперь пора ответить на него подробнее.

На протяжении более чем тысячелетия церковно-христианское учение было мерилom истинного и ложного, правильного и неправильного; с разложением средневековья на передний план выступает чисто светская система ценностей. Возникает новая, враждебная христианскому Откровению или, во всяком случае, безразличная к нему ориентация, и отныне она определяет развитие культуры. К тому же старое в борьбе с новым допускает такие промахи, что подчас начинает восприниматься как враг всякой духовности.

Так христианская вера все больше оттесняется на оборонительные позиции. Целый ряд догматов оказывается вдруг в конфликте с действительными или предполагаемыми результатами философии и науки — вспомните, например, о чуде, о сотворении мира, о том, что Бог правит миром; возникает, как литературный жанр и как духовная позиция, апологетика нового времени. Прежде Откровение и вера составляли основу и атмосферу человеческого бытия; теперь они должны доказывать свои притязания на истинность. Даже там, где вера устояла, она теряет свою спокойную несомненность. Она находится в постоянном напряжении, подчеркивает и акцентирует себя. Она уже не в послушном ей мире, а в чуждом и даже враждебном. Особая религиозная проблематика возникает в связи с тем, что конечный мир становится бесконечным. Точнее говоря: Бог теряет свое место, а с ним теряет его и человек. Прежде Бог был в вышине, в Эмпирее, на «небесах». В этом слове и по сей день астрономический смысл неотделим от религиозного. Но как быть, если нет больше никакой «вышины», верха? Можно было бы возразить: это-де материалистический ход мысли; ведь Бог — дух и не нуждается ни в каком месте. Но это верно лишь абстрактно; для конкретной религиозной жизни Бог имеет свое место — именно там, куда помещает библейское «Слава в вышних Богу». Вышина небес — вот непосредственное космологическое выражение Божьего господства и исполнения человеческого бытия в Боге. Но если над миром нет больше этой «вышины», ибо мир не имеет больше очертаний? «Где» тогда Бог?

Противоположность Божьему величию и человеческому блаженству, место злобы и оставленности также имели раньше свое непосредственное космологическое выражение. Оно находилось в наибольшем удалении от Эмпирея, в глубине Земли — там же, где античный человек помещал подземный мир, Гадес. Но если

внутренность Земли — это сплошная материя, то ничего подобного там быть не может; где же тогда место отчаяния?

Подобный вопрос можно задать и самому человеку: где его место? Не непосредственно-природное место, какое имеет всякая телесная вещь, а экзистенциальное? Средневековые отвечало: его место — Земля, а Земля — центр мира. Этим выражалось положение человека в совокупности бытия, его достоинство и его ответственность. Но вот новые астрономические знания вытесняют Землю из занимаемого ею положения. Сначала она перестает быть центром и становится одной из планет, вращающихся вокруг Солнца; затем Солнечная система сама растворяется в неизмеримости вселенной, и Земля становится чем-то, с космической точки зрения, вообще не имеющим особого значения. «Где» же тогда существует человек?

Остановимся на минуту на этом вопросе: он весьма поучителен. Средневековые смотрело на человека с двух точек зрения. С одной стороны, он был божьей тварью, подчиненной Богу и целиком в Его власти, но, с другой стороны, он же — носитель образа и подобия Божьего, связанный с ним непосредственно и предназначенный к вечной жизни. Абсолютно меньше Бога, но безусловно больше всякой другой твари. Это положение в системе бытия проявлялось и в том месте, которое человек занимал в мире. Он стоял, открытый со всех сторон Божьему взору; но он и сам направлял во все стороны энергию духовного господства над миром. Изменение картины мира поставило место человека в мире под вопрос. Человек оказывается «где-то», в месте все более и более случайном.

Новое время стремится вытащить человека из центра бытия. Для этой эпохи человек не ходит больше под взором Бога, со всех сторон обнимающего мир; человек теперь автономен, волен делать, что хочет, и идти, куда вздумается, — но и венцом творения он уже больше не является, став лишь одной из частей мироздания. Новое время, с одной стороны, возвышает человека — за счет Бога, против Бога; с другой стороны, с геростратовской радостью, оно делает человека частью природы, не отличающейся в принципе от животного и растения. Обе стороны взаимосвязаны и неотделимы от общего изменения картины мира.

Это проливает свет и на такое явление, как процесс против Галилея. Разумеется, нельзя не видеть его негативной стороны или извинить ее; но столь же несомненно, что процесс этот не был только проявлением духовного обскурантизма. Самым глубоким его мотивом была забота об экзистенциальных основаниях человеческого бытия, о месте Бога и человека. Конечно, «места» эти — символы; но символ так же реален, как химическая субстанция или телесный орган. Психология наших дней признала это и начинает потихоньку восстанавливать знания, когда-то само собой разумевшиеся для

средневекового человека. Быть может, потрясение, нанесенное перестройкой мира человеческому существованию, уже изжито? Похоже, что нет. Научная картина мира стала правильнее, но человек, по всей видимости, еще не ощущает себя в этом мире как дома — так же как в нем не нашел своего прочного места Бог.

Особые вопросы ставят перед христианской верой и главные элементы картины мира в новое время. Как обстоят дела с Богом и Его всемогуществом, если оправдано то переживание свободы, которое отличает человека нового времени? И с другой стороны, какая может быть у человека автономия, если Бог — это действительно Бог? Вправду ли Бог действует, если инициатива и творческая сила на стороне человека, как утверждает новое время? И может ли человек действовать и творить, если творит Бог?

Если мир есть то, что видят в нем наука и философия, то может ли тогда Бог действовать в истории? Может ли Он все предвидеть и быть Господом милосердия? Может ли Он войти в историю и стать человеком? Может ли Он учредить в истории институт, вмешивающийся божественным авторитетом в человеческие дела, — церковь? И опять-таки: может ли у человека быть подлинное отношение к Богу, если авторитет принадлежит церкви? Может ли отдельный человек найти истинный путь к Богу, если церковь обращается ко всем людям и значима для всех? Эти и подобные проблемы встают перед религиозной жизнью нового времени. Их надо как-то решать.

Прежде всего внутренне. Возможность достичь согласия с собой и справиться с вопросами своего бытия раньше обеспечивалась надежностью старого традиционного состояния мира; теперь она исчезает. Человек потрясен, выбит из колеи и уязвим для сомнений и вопросов. Когда это случается в эпохи перелома, пробуждаются самые глубинные слои человеческого существа. С неведомой раньше силой просыпаются первобытные эффекты: страх, насилие, алчность, возмущение против порядка. В словах и поступках появляется что-то стихийное и пугающее... В движение приходят и основные религиозные силы.

Могучие сверхъестественные силы снаружи и внутри ощущаются теперь более непосредственно, воздействие их плодотворно, но вместе с тем и разрушительно... Всегда актуальные вопросы о смысле существования, о счастье и несчастье, об истинном отношении к Богу, о правильном устроении жизни получают в этой атмосфере новую остроту. Противоречия внутри человеческой души — между волей к истине и сопротивлением ей, между добром и злом — ощущаются теперь сильнее. Начинает чувствоваться вся проблематичность человека.

Внутренние напряжения выплескиваются и наружу, в историю; так начинаются религиозные движения эпохи, прежде всего те, что мы называем Реформацией и Контрреформацией. Они связаны вначале с богословскими проблемами, с окостенением церковной системы, с непорядками в образе жизни, но они означают также, что назрела общая перемена всего христианского бытия.

РАСПАД КАРТИНЫ НОВОГО ВРЕМЕНИ И ГРЯДУЩЕЕ

I

Приблизительно такова, в самых общих чертах, картина мира нового времени. Мы можем разглядеть ее отчетливо, поскольку видим обе ее границы: новое время кончается. Три элемента, которые мы в ней выделили, считались, до недавнего времени непроходимыми. С обычной для европейской духовной истории точки зрения природа, покоящаяся сама в себе, автономный субъект личности и культуры, творящей по своим собственным нормам, рассматривались как идеи, раскрыть которые и осуществить как можно полнее есть цель истории. Однако это было заблуждением; многие признаки указывают на то, что эти идеи начинают распадаться.

Такое предположение не имеет ничего общего с расхожими настроениями крушения и гибели. В нем нет пренебрежения к подлинным результатам опыта и работы нового времени — ни во имя романтически просветленного средневековья, ни ради утопически приукрашенного будущего. Новое время дало неизмеримо много как для познания, так и для покорения мира. Правда, человеческое существо претерпело в эту эпоху роковые искажения и даже разрушения, но вместе с тем человечество сильно повзрослело. Наша задача здесь — не отвергать или превозносить что бы то ни было, а выяснить, в чем же именно подходит к концу новое время и что начинается в грядущей эпохе, еще не получившей своего имени от истории.

II

Едва ли кто выразил представление нового времени о природе с такой классической полнотой и ясностью, как Гете. Но сможет ли сегодняшний человек — тот, кто начал жить и формироваться после первой мировой войны, — ощутить приведенный нами выше гетевский текст как свой? Я спрашиваю не о том, сможет ли он почувствовать природу столь же пылко и величаво, как это делал Гете, а о том, будут ли его чувства такого же рода? Узнает ли он в словах тифуртского журнала лишь необычную форму своих собственных повседневных переживаний? Я думаю, нет.

Наше отношение к природе, как и отношение к личности и к культуре, все дальше отходит от гетевского, и в этом — главная причина того кризиса в отношении к творчеству Гете, который стал заметен в прошедшем году. Ясно, что для будущего — а во многом уже и для настоящего — его творчество не может больше означать того, что оно значило для эпохи до первой мировой войны. Гете, которого знали тогда, был тесно связан с рассмотренными нами элементами новоевропейского отношения к миру и принадлежит прошлому настолько, насколько простирается эта связь. А того Гете, который станет значимым для грядущего времени, еще не удастся отчетливо разглядеть. Каждое великое создание проходит через свой кризис. Первоначальное отношение к нему — непосредственное; оно покоится на общности исторических предпосылок. Они исчезают, и связь прерывается. Наступает период отчуждения, отторжения, тем более острого, чем догматичнее было первое одобрение — до тех пор, пока следующая эпоха не выработает из своих новых предпосылок нового отношения к автору и его созданию. Произойдет ли такое возрождение, и сколько раз, и как долго будет всякий раз жить возрожденное произведение — именно этим будет измеряться его общечеловеческая ценность.

Если я не ошибаюсь, на протяжении некоторого времени — вероятно, с тридцатых годов — обнаруживается перемена в отношении к природе. Человек не воспринимает ее больше как нечто волшебно богатое, гармонически всеобъемлющее, мудро упорядоченное, благостно щедрое, чему можно спокойно довериться. Он не станет больше говорить о «Природе-Матери»; она представляется ему скорее чем-то ненадежным и опасным.

Наш современник не испытывает по отношению к природе и тех религиозных чувств, какие являются в спокойно-ясной форме у Гете, в мечтательной — у романтиков, в дифирамбической — у Гёльдерлина. Он отрезвел. Быть может, это как-то связано с исчезновением чувства бесконечности, присущего новому времени. Наука, правда, упорно движется вперед ко все более чудовищным величинам — как большим, так и малым; однако они всегда остаются безусловно конечными и ощущаются как таковые. Дело в том, что та «бесконечность», о которой говорили Джордано Бруно или немецкий идеализм, была понятием не столько количественным, сколько качественным. Она подразумевала неисчерпаемость и торжество Пра-Бытия, божественность мира. Это переживание встречается все реже. Новое мироощущение определяется скорее конечностью мира; а перед ней странно было бы преклоняться.

Это не значит, что мир не вызывает больше религиозных чувств. Вновь открывшаяся конечность означает не только количественную ограниченность, но и нечто содержательное: сущее предстает всего лишь конечным, хрупким и уязвимым, именно потому оно прекрасно

и драгоценно. И вот на него обращается чувство заботы, ответственности, более того — сердечного участия, проникнутого некой тайной: кажется, будто это всего-лишь-конечное вызывает к нам, нуждается в нас; скрывает в себе что-то несказанное.

Трудно отыскать определенную линию в религиозных тенденциях нашего времени, часто к тому же противоречивых. Например, понять, куда ведет религиозное чувство позднего Рильке и как оно соотносится с испытанием человеческого бытия в экзистенциальной философии; какие подводные течения проявляются в нынешнем серьезном отношении к мифу, и в открытии глубинных слоев души; что скрывается за трезвым величием физических теорий и за чреватых многими возможностями и опасностями технико-политическим титанизмом наших дней, и так далее.

Во всяком случае, человек перестал ощущать мир как нечто уютное, надежное и само собой разумеющееся. Мир стал чем-то иным и в этом новом своем качестве обретает новый религиозный смысл.

Для Гете главным в его отношении к природе было благоговейное преклонение; для мироощущения, которое складывается сейчас, такое преклонение невозможно — что-то мешает ему. Это «что-то» — та квинтэссенция знаний и представлений, умений и приемов, которую мы обозначаем словом «техника». Она потихоньку выростала на протяжении XIX столетия, но долгое время носителем ее были люди нетехнического склада. Соответствующий ей человек объявился, кажется, лишь в последние десятилетия, окончательно — лишь в последнюю войну. Человек этот не воспринимает природу ни как значимую норму, ни как живое убежище.

Он рассматривает ее бесстрастно, по-деловому, как пространство и материал для работы, в которую запускается все, неважно, что с ним станет, для работы прометеевского характера, где речь идет о бытии и небытии.

Новое время любило обосновывать применение техники соображениями пользы и благополучия человека. Этим прикрывались те опустошения, которые причиняло беззастенчивое использование техники. Грядущая эпоха заговорит, я думаю, по-другому. Человек этой эпохи знает: техника в конечном счете не имеет отношения ни к пользе, ни к благополучию, речь идет о власти; о власти в предельно широком смысле слова. Носитель такой власти пытается наложить руку на первичные элементы природы и человеческого бытия. Это означает необозримые возможности строительства, но также и разрушения, особенно там, где дело касается человеческого существа, которое оказывается далеко не так прочно и надежно в самом себе, как обычно полагают. Итак, несомненна опасность, неизмеримо возрастающая оттого, что пытается наложить свою руку и власть не кто-то конкретный, а анонимное «государство». Так

отношение к природе приобретает характер решающей, смертельной схватки: либо человеку удастся правильно поставить свою работу и свою власть, и тогда он добьется своего силой, либо всему конец.

Здесь тоже намечается что-то религиозное; но с благочестивым поклонением природе Джордано Бруно или Гете оно не имеет ничего общего. Эта религиозность связана с громадностью задачи и ее опасностью для человека и для всей земли. Характер новой религиозности складывается из чувства глубокого одиночества человека посреди всего того, что зовется «миром»; из сознания, что дошли до последней черты, из ответственности, серьезности и отчаянной храбрости.

III

Аналогичные изменения происходят, по-видимому, и в отношении к личности и субъекту. Суть этих понятий в свое время заключалась в чувстве индивидуума, который вырвался наконец из средневековых пут и стал сам себе хозяином; в сознании автономии. Оно выражалось философски в теории о субъекте как основе всякого познания; политически — в идее гражданских свобод; жизненно — в представлении о том, что каждый человеческий индивидуум — носитель неповторимого внутреннего образа — может и должен развить и выразить себя, прожив ему одному свойственную жизнь.

Эта мысль связана с определенной социологической структурой, а именно, с гражданским (bürgerlich) обществом, — если брать понятие «гражданское» в его самом широком смысле, охватывающем как ориентированного на рациональную ясность, ищущего твердой почвы под ногами человека, так и его антипода — романтика и богему; как обычного, среднего человека, так и исключение — гения. Вместе с техникой оформляется иная структура, в которой, очевидно, уже не может задавать тон идея саморазвивающейся творческой личности или автономного субъекта.

Это отчетливо видно на примере «человека массы» — прямой противоположности «личности». Слово «масса» не несет здесь никакой отрицательной оценки — просто человеческая структура, связанная с техникой и планированием. Конечно, не имея еще никакой традиции, более того, вынужденная пробивать себе дорогу наперекор еще значимым традициям, она проявляется сейчас более всего в своих отрицательных свойствах. Но по существу, как и другой человеческий тип, она образует определенную историческую возможность. Она не принесет с собой разрешения экзистенциальных проблем и не превратит землю в рай; но она — носитель будущего, во всяком случае, ближайшего будущего, пока его не сменит более отдаленное.

Верно, и раньше были многие, составлявшие бесформенную массу в отличие от высокоразвитых единиц, но они выражали лишь тот

факт, что там, где единица задает ценностные нормы, в качестве ее фона и почвы должны существовать и средние века, ограниченные повседневностью. Однако они тоже стремились стать единицами и создать свою собственную жизнь. Масса в сегодняшнем смысле слова — нечто иное. Это не множество неразвитых, но способных к развитию отдельных существ; она с самого начала подчинена другой структуре: нормирующему закону, образцом для которого служит функционирование машины. Таковы даже самые высокоразвитые индивиды массы. Более того, именно они отчетливо сознают этот свой характер, именно они формируют этос и стиль массы... Но с другой стороны, масса в том смысле, каким мы наделяем это слово, не есть проявление упадка и разложения, как, скажем, чернь Древнего Рима; это историческая форма человека, которая может полностью раскрыться как в бытии, так и в творчестве, однако раскрытие ее должно определяться не мерками нового времени, а критериями, отвечающими ее собственной сущности. Применительно к этим людям нельзя больше говорить о личности и субъективности в прежнем смысле. Такой человек не устремляет свою волю на то, чтобы хранить самобытность и прожить жизнь по-своему, преобразовав окружающий мир так, чтобы он вполне соответствовал ему и по возможности ему одному. Скорее напротив; он принимает и предметы обихода и формы жизни такими, какими их навязывает ему рациональное планирование и нормированная машинная продукция, и делает это, как правило, с чувством, что это правильно и разумно. Не имеет он и малейшего желания жить по собственной инициативе. Свобода внешнего и внутреннего движения не представляет для него, по-видимому, изначальной ценности. Для него естественно встраиваться в организацию — эту форму массы — и повиноваться программе, ибо таким способом «человеку без личности» задается направление. Инстинктивное стремление этой человеческой структуры — прятать свою самобытность, оставаясь анонимным, словно в самобытности источник всякой несправедливости, зол и бед.

Нам могут, правда, возразить, что личностное начало проявляется в вождях, которых порождает этот человеческий тип; в новой разновидности властителей и преобразователей человечества. Но, как мы уже отмечали, это будет неверно; главная особенность нынешнего вождя состоит, видимо, как раз в том, что он не является творческой личностью в старом смысле слова, то есть развивающейся в исключительных условиях индивидуальностью; он лишь дополняет безликое множество других, имея иную функцию, но ту же сущность, что и они.

И вот что еще происходит: постепенно исчезает чувство собственного бытия человека и неприкосновенной сферы «личного», составляющее прежде основу социального поведения. Все чаще обращение с человеком как с объектом воспринимается как что-то

само собой разумеющееся: начиная от бесчисленных форм статистически-административного «охвата» и кончая немислимым насилием над отдельными людьми, группами, даже целыми народами. И не только в критических ситуациях или пароксизмах войн — это становится нормальной формой управления.

Однако рассматривать это явление только как утрату уважения к человеку или как беззастенчивое применение насилия было бы, пожалуй, не совсем справедливо, хотя само по себе это и верно. Подобные нарушения этики не появились бы в столь огромных масштабах и не воспринимались бы большинством их жертв как должно, если бы в основе всего происходящего не лежало структурное изменение в переживании собственного «я» и своего отношения к другому «я».

Все это может означать две вещи. Либо отдельный человек растворяется без остатка в целостных системах и становится простым носителем функций — чудовищная опасность, угроза которой является нам во всем, что происходит в мире; либо же человек, включившись в большие системы жизненного и трудового уклада, откажется от свободы индивидуального развития и творчества, которая стала теперь невозможной, чтобы всецело сосредоточиться на своем внутреннем ядре и попытаться спасти хотя бы самое существование.

Едва ли случайно слово «личность» выходит постепенно из употребления, и его место заступает «лицо» (Person). Это слово имеет почти стоический характер. Оно указывает не на развитие, а на определение, ограничение, не на нечто богатое и необычайное, а на нечто скромное и простое, что, однако, может быть сохранено и развито в каждом человеческом индивиду. На эту единственность и неповторимость, которая происходит не от особого предрасположения и благоприятных обстоятельств, но от того, что этот человек призван Богом; утверждать такую единственность и отстаивать ее — не прихоть и не привилегия, а верность кардинальному человеческому долгу. Здесь человек вооружается против опасности, угрожающей ему со стороны массы и со стороны системы, чтобы спасти то последнее, самое малое, что только и позволяет ему еще оставаться человеком. Именно такое «лицо» может послужить опорой для нового завоевания бытия человеком во имя человечности, которое составляет задачу будущего.

Но нельзя говорить о массе, не задаваясь вопросом о ее положительном смысле. Не нужно особой зоркости, чтобы увидеть, сколько неповторимого должно будет погибнуть, если определяющей формой человека станет не высокоразвитый индивид, а множество похожих друг на друга человеческих единиц. Гораздо труднее понять, какие новые человеческие возможности могут открыться при этом. Именно здесь индивид должен уяснить себе, что он не может больше

исходить из своего невольного чувства, руководствующегося часто критериями прошлого. Он должен решительным усилием преодолеть самого себя и открыться всему тому новому, что, может быть, угрожает его исторически сложившейся сущности.

В чем состоит прежде всего человеческое в человеке? В том, чтобы быть лицом. Быть признанным Богом; быть, следовательно, в состоянии отвечать за свои поступки и вступать в действительность, исходя из внутренних побудительных сил. Именно это делает каждого человека единственным. Не в том смысле, что каждый одарен некими особыми, только ему присущими свойствами, а в том ясном, безусловном смысле, что каждый, будучи однажды поставлен Богом в самом себе, не может быть ни замещен, ни подменен, ни вытеснен. Но если это так, то чем чаще будет встречаться единственность, тем лучше. Тогда хорошо, что людей много, и для каждого из них открыта эта чудесная возможность — быть лицом. Правда, за возражениями дело не станет: не нужно объяснять, в каком смысле сто человек — меньше, чем один, и вообще большую ценность мы привыкли связывать с малой численностью. Но здесь такая опасность — выскользнуть из строгих границ лица в область оригинальности и одаренности, прекрасного и культурного ценного.

Слова: «Что пользы человеку, если он приобретет весь мир, но потеряет душу свою?» (Мф. 16. 26) — разъясняют нам здесь нечто очень важное. «Приобретение мира» включает все возможные человечески культурные ценности: полноту жизненных сил, богатство личности, искусство и науку во всех их проявлениях. Всему этому противопоставлена гибель или спасение «души» — личное решение, ответ человека на призыв Божий, делающий его лицом. Перед таким выбором исчезает «весь мир».

Так имеем ли право ополчаться против массового общества из-за того, что оно, развиваясь, неизбежно нанесет ущерб всем ценностям личности и культуры? Имеем ли мы право, только из-за того, что культурный уровень тысячи человек ниже, чем у десяти, заявить: пусть не рождается тысяча, пусть рождается только десять? Шанс стать лицом — разве не есть это нечто безусловно хорошее, перед чем должны отступить все другие соображения? Здесь индивидуалисту нового времени волей-неволей приходится отвечать самому себе на вопрос, насколько абсолютно неприкосновенными считает он определенные условия существования своей личности, защищать которые — его естественное право.

Поэтому вместо того, чтобы протестовать против нарождающейся массы во имя культуры, основанной на личности, разумнее было бы задуматься над главной человеческой проблемой массы. А она состоит вот в чем: приведет ли уравнивание, неизбежное при многочисленности, к потере только личности или также и лица? Первое можно допустить, второе — никогда.

Впрочем, на вопрос, каким образом и в массе остается открытой возможность сохранить свое лицо, не может быть ответ в понятиях и ценностях старой личностной культуры, но только в системе ценностей самой массы. И тогда, вероятно, обнаружится то, что составляет в собственном смысле «лицо» — противостояние Богу, неотъемлемость достоинства, незаменимость в ответственности. Все это выступит на первый план с такой духовной решимостью, какая прежде была невозможна. Как ни странно это звучит, но та же самая масса, которая несет в себе опасность абсолютного порабощения и использования человека, дает ему также и шанс стать вполне ответственным лицом. Так или иначе, но перед человеком сейчас встают задачи внутреннего освобождения, самозакаливания перед лицом все разрастающихся чудовищных безличных сил (Es Mächte) — задачи, которые мы едва начали сознать.

К этому нужно добавить следующее: если мы не хотим видеть в событиях последних столетий только движение к краху, мы должны усмотреть в них и положительный смысл. Смысл этот — в неотвратимо стоящей перед нами цели овладения миром. Эта цель и все ее требования становятся сейчас столь невероятно сложны, что индивидуальной инициативе и кооперации людей индивидуалистического склада они уже просто не под силу. Требуется такое объединение усилий, такое согласование деятельности, какие возможны лишь при совершенно ином складе человека. Но именно такой склад и проявляется в той непринужденности, с какой человек наступающей эпохи отказывается от индивидуальных особенностей, принимая общую для всех форму, и составляет индивидуальную инициативу, включаясь в общий порядок. Правда, сегодня этот процесс сопровождается неслыханным унижением человеческого достоинства и насилием над человеком, так что мы рискуем не заметить его положительного смысла. И тем не менее он есть. Он — в огромных размерах работы, которым соответствует небывалое величие человеческой позиции: полная солидарность как со своей работой, так и с ближним по труду. Как-то зашел разговор о том, что могло бы быть положено в основу этического воспитания нынешней молодежи; ответ был один: товарищество. Последнее можно считать чем-то вроде формального остатка, сохраняющегося тогда, когда все содержательные ценности разрушены; но его также можно и, я думаю, должно понимать как знак грядущего. Это товарищество коренится в человеческом бытии: в работе, предстоящей человечеству, и в нависшей над ним угрозе. Товарищество, если в основе его лежит лицо, — это величайшее человеческое благо массы. Благодаря товариществу снова можно будет обрести — в новых, изменившихся условиях массового общества — человеческие ценности добра, понимания, справедливости.

С этой точки зрения придется переосмыслить и демократические ценности, о которых так много говорят. Каждый, наверное, чувствует глубину кризиса, который они переживают. А кризис возник оттого, что исторически эти ценности сложились в атмосфере личностной культуры и несут на себе ее печать. Они выражают притязания многих на то, чтобы каждый из них мог стать личностью. Но именно поэтому они предполагают относительно небольшое число людей, и, действительно, подлинно демократический дух в этом смысле возможен только в маленьких странах, в больших же — лишь там, где еще много свободного пространства. Сохранят ли демократические ценности свою силу в будущем или нет, зависит от того, насколько удастся их заново осмыслить и обжить в скудном и суровом существовании не личности, а лица — того лица, из которого складывается масса.

Если это не удастся, осуществится другая, страшная возможность: человек подпадет под власть Безличных Сил. При этом не следует упускать из виду еще одну вещь. Почти до самого конца нового времени все парадигмы человеческого бытия основывались на представлении о «гуманном» (human) человеке. Это слово лишено здесь какой бы то ни было нравственной оценки, обозначая лишь определенную структуру, которую можно оценить и положительно, и отрицательно. На протяжении исторического развития она проявляется по-разному: в облике человека античности, средневековья, нового времени, — вплоть до границы, которую с известным трудом, но все же можно провести где-то на переломе XIX — XX веков. Все эти типы человека сильно отличаются друг от друга, но имеют нечто общее — именно это и подразумевает понятие «гуманного».

Определить его можно было бы, пожалуй, так: поле деятельности такого человека совпадало с полем его непосредственного переживания. То, что он воспринимал; были в основном природные вещи, которые он мог видеть, слышать, осязать своими органами чувств. Производимые им действия были в основном действиями его органов, дополненными и усиленными с помощью вспомогательных средств, которые мы зовем орудиями труда. Эффективность их могла быть порой чрезвычайно велика: и античность, и средние века знали механику и использовали машины, а новое время начало развивать их на основе науки и техники. Но несмотря на это, почти до конца нового времени эффективность машин не приводила к принципиальным изменениям самой позиции человека, не выводила за пределы того, что человек может воспринять органами чувств, представить себе в воображении и пережить в сердце. Человеческие «Хочу» и «Могу» были соразмерны его телесно-душевной организации. И то же самое было с природой: деятельность человека, который использовал ее энергии, изменял ее вещества, развивал ее формы,

оставляла ее, по существу, нетронутой. Человек владел природой, вписываясь в нее.

Эта, разумеется достаточно эластичная соразмерность, эта гармония желания и возможностей с непосредственной данностью, эта возможность пережить все, что познано и сделано, образует то самое качество, которое мы обозначили здесь словом «гуманный». Впоследствии соотношение меняется. Область человеческого познания, желания и воздействия перерастает — сначала кое-где, в отдельных случаях, затем все чаще, наконец, повсюду — сферу его непосредственной организации. Интеллектуально-научно человек знает теперь значительно больше, чем может увидеть или хотя бы вообразить: вспомним, к примеру, о порядках величин в астрономии. Он может планировать и производить действия, которые уже попросту не в состоянии прочувствовать: вспомним о технических возможностях, открытых современной физикой.

От этого меняется его отношение к природе. Оно утрачивает непосредственность, становится косвенным, опосредуется вычислениями и приборами. Оно теряет наглядность, превращаясь в абстрактное и формальное. Исчезает живость переживания: на ее место встает деловой технический подход.

Меняется и отношение человека к своему труду. Оно тоже становится по преимуществу косвенным, абстрактным и деловым. Труд нельзя больше переживать — можно только исчислять и контролировать. Но отсюда возникает несколько трудных вопросов. Ведь человек — это то, что он переживает; чем же он будет теперь, если его дело не дает пищи его переживанию? Ответственность означает, что человек держит ответ за все, что он делает, — переход всякого предметного действия в этическое свойство; что же представляет собой человеческая ответственность, если действие не имеет больше конкретного облика, протекая в аппаратах под покровом формул и цифр?

Человека, живущего таким образом, мы называем «негуманным» человеком. Это слово так же не выражает никакой нравственной оценки, как и слово «гуманный». Оно обозначает просто исторически сложившуюся и все резче проявляющуюся структуру, где область познания и деятельности человека несоизмеримо шире области его переживания.

Но при этом меняется и сама картина природы (здесь мы еще раз вернемся назад). Она становится все менее доступна воображению и переживанию.

Обозначения «гуманный» и «негуманный» — очень неудачны; отклики на оба первых издания этой книги подтвердили мои опасения; особенно «негуманный» вызывает у всех ассоциацию с «бесчеловечным». Однако я до сих пор не нахожу более подходящего слова; поэтому могу лишь просить читателя толковать эти слова только в контексте данного изложения.

То, что понимали под словом «природа» Джордано Бруно и Монтень, Руссо и Спиноза, Гете и Гельдерлин, и даже еще материалисты конца XIX века, было совокупностью вещей и процессов, которые человек обнаруживал вокруг себя и которые простирались в непрерывной взаимосвязи во все стороны; совокупностью непосредственных данных форм и явлений, гармонически соразмерных человеку. Они были рядом — доступные и осязаемо живые; теперь все начинает ускользать и отдаляться. Разумеется, и в прежнем смысле природа была «таинственна», даже «среди бела дня»; но тайна ее была продолжением самого человека до такой степени, что он мог звать ее «Матерью-Природой». Ту природу можно было обжить, даже если человек не только рождался и вырастал в ней, но и страдал и умирал. Теперь же природа становится недоступно далекой и не допускает больше непосредственного отношения к ней.

Более того, она уже не может и мыслиться наглядно — только абстрактно. Она все больше превращается в запутанную систему отношений и функций, постижимую только математически, и в основе ее лежит нечто, чему и имени-то однозначного придумать нельзя.

Эту природу невозможно ощутить — разве что только очень неопределенными какими-то пограничными чувствами: как нечто безусловно чуждое, непостижимое, глухое к нашим обращениям. Впрочем, здесь тоже нужно соблюдать осторожность. По-видимому, и здесь кроются новые возможности и задачи. Может быть, все это означает, что должны раздвинуться границы нашего переживания, и нашему опыту откроются такие измерения вещей и действий, какие прежде человек воспринять не мог. А может быть, это значит, что предстоит развиться некой способности опосредованного чувствования, с помощью которой человек станет воспринимать как часть собственной жизни все то, что прежде мог лишь абстрактно мыслить. Во всяком случае, по отношению к этой природе придется выработать бдительность и серьезную ответственность — вещи, тесно связанные с рассмотренными выше проблемами личного начала в человеке, о которых еще пойдет речь.

По аналогии с названием, избранным нами для характеристики человека, эта природа — уже не «естественная» природа, производным от которой было понятие «естественного» как непосредственно ясного, само собой разумеющегося, — это «неестественная» природа (опять-таки не в оценочном, а в чисто описательном смысле).

Быть может, с этой точки зрения можно подойти к абстрактному искусству — если только оно действительно «искусство», а не просто эксперимент или мания.

Разумеется, цветок на столе остается цветущей и благоухающей красотой, как и прежде; сад по-прежнему кусочек приближенной к человеку первозданности; горы, море и звездное небо по-прежнему являются восприимчивой душе во всем своем освобождающем величии. Хотя, впрочем, и здесь не обошлось без воздействия «техники», в самом общем смысле слова: водного хозяйства и транспорта, туризма и развлекательной индустрии — того, что повсюду приводит к истреблению природы в изначальном смысле.

Разумеется, стремление вновь обрести «естественность», «сообразность природе» в образе жизни и лечения болезней, в воспитании и образовании вполне сохраняет свой прежний смысл. Точно так же человек — уже в порядке самозащиты — стремится сейчас вернуть изначальное состояние своего телесно-духовного существа, войти вновь в покинутый мир символов. Подобные стремления формулируются в последние десятилетия как требования первостепенной важности.

Однако всякий, кто всерьез задумается над этими вещами, сразу почувствует, что нужно выбрать одно из двух: либо романтический возврат к такому отношению к природе, которого больше нет; либо реалистический учет возможностей грядущего. Причем не так, как это происходит в самых разных, но одинаково бесплодных в своей односторонности «жизненных реформах», когда естественность должна быть просто сохранена и законсервирована; нет, естественность должна быть отвоевана у наступающего нового, должна сама из него развиваться. И это тоже тесно связано с проблемами и задачами, стоящими перед «личным» началом и «лицом» в человеке.

Эти два явления — «негуманный» человек и «неестественная» природа — составляют фундаментальное отношение, на котором будет построено грядущее человеческое бытие.

Такое бытие, где человек в силах довести свое владычество над природой до логического конца: совершенно свободный в постановке своих задач, он способен разрушить непосредственную действительность вещей и использовать их элементы для осуществления своих целей — при этом для него нет ничего неприкосновенного, что могло бы сдерживать человека старого типа со старым представлением о природе.

IV

Говорить об изменениях в представлении нового времени о природе и о субъективности было уже достаточно трудно, так как эти изменения именно сейчас с нами и происходят; еще труднее будет уловить то, что происходит с нашими представлениями о культуре.

Здесь тоже видна перемена; и она состоит не только в открытии новых предметов и методов, в появлении новых возможностей и

задач: меняется, по-видимому, самый характер того, что называется культурой.

Нам сегодня трудно почувствовать, что означало культурное творчество на заре нового времени. Это была весна человеческого бытия — неистощимый избыток сил и безграничная уверенность в будущем. Математика и естественные науки стремительно развивались. Была открыта античность, и историография принялась за свою кропотливую работу. Проснулся интерес к человеку, впился наблюдательным взором в разнообразие его проявлений и создал, анализируя и объясняя, науки антропологию и психологию. Обществоведение изучало человеческое сообщество как гигантское живое существо, исследуя его происхождение, разнообразие его форм и условия выживания. Философия отрешилась, наконец, от связи с духовным сословием: отныне человек обращался с вопросами прямо к мировым феноменам. Искусство во всех своих проявлениях: архитектуре, пластике, живописи, поэзии, драме — тоже стало автономной областью творчества и вызвало к жизни небывалую полноту форм. Одно за другим образовывались национальные государства с их упоением собственной силой. С неслыханной смелостью захватывалась во владение вся земля. Заново открывались моря и континенты, организовывалась система колоний. Наконец, все эти немыслимые для любой предшествующей эпохи открытия, которые мы зовем «техникой» и с помощью которых человек овладевает природой, были вызваны к жизни новым типом хозяйствования, при котором ничем не ограниченное стремление к прибыли порождает разветвленную систему капитализма. Все это выглядело тогда как мощный всплеск неведомых сил из каких-то внезапно разверзшихся глубин. Человек стал переживать мир и самого себя в нем совершенно по-новому. Его наполнила непреодолимая уверенность, что теперь-то наконец и начинается то Настоящее, для которого предшествующее было либо подготовкой, либо помехой.

Человек нового времени убежден, что он стоит, наконец, лицом к лицу с действительностью и теперь ему должны открыться все источники бытия. Энергия разгаданной им природы сольется с его собственной энергией, и все заживет, наконец, полной жизнью. Разные области познания, деятельности и творчества будут развиваться каждая по своим собственным законам, примыкая одна к другой, и в конце концов вырастет некое ослепительное целое — «Культура»: в ней человек и реализует себя полностью.

Выражение этого настроения — вера нового времени в прогресс, который необходимо вытекает из самой логики человеческого существа и человеческого труда. Законы природы, психологическая структура человеческой жизни, отношение индивидов друг к другу,

взаимоотношения социальных общностей — все это в силу внутренней необходимости должно идти к лучшему.

Мы уже не разделяем этой уверенности. Напротив, мы все яснее осознаем, что новое время заблуждалось.

Дело не в том, что мы критикуем его культурные достижения: это бывало уже и раньше. Критика во всех формах — от наставительно-воспитательной до пессимистически-скептической — появляется одновременно с триумфальным шествием культурного развития нового времени. На вершине развития европейской культуры, идущей от Возрождения и Барокко, Руссо говорит о том, что еще немного, и всю культуру вообще придется признать злом, и призывает вернуться к единственно подлинному и невинному — к природе. Однако подобная позиция сводится, самое большее, к тому, чтобы удерживать общее развитие культуры в известных границах и в определенной направленности; само же оно не ставится под вопрос. Только христианская критика проникает глубже. Из Откровения она знает об опасности для человека потерять в мире и в работе самого себя, знает о «едином на потребу» и может поэтому распознать сущность оптимистической веры в прогресс, вначале полной энтузиазма, а затем становящейся догмой. Она видит неправду идеи автономии и знает, что всякое культурное строительство, отрицающее Бога, обречено на неудачу по той простой причине, что Бог есть. Однако подобные сомнения и критика исходят из Откровения, то есть извне культуры как таковой; поэтому они, хоть и справедливые, остаются исторически бездейственными.

Сегодня сомнения и критика идут изнутри самой культуры. Мы ей больше не доверяем. Мы не можем больше, как это делало новое время, воспринимать ее как наше субстанциальное жизненное пространство и надежный порядок жизни. И уж подавно мы не видим в ней — как «объективном духе» — воплощения истины нашего бытия. Напротив, мы явственно ощущаем, что с ней что-то не так. Нам нужно ее остерегаться, быть начеку. И не потому только, что в ней есть недостатки или она представляет исторически пройденную ступень, а потому, что самая ее воля и заданная ее парадигма ложны. Потому что делу рук человеческих вообще нельзя доверять так, как это делало новое время — ни ему, ни природе.

Безусловно, подобная критика не должна упустить из виду источника возможных ошибок. В ней может говорить пессимизм народа, абсолютизирующего собственное крушение; или мрачное настроение Запада, чувствующего, что он состарился и инициатива перешла к более молодым народам. И тем не менее она представляется справедливой.

Новое время видело в культуре нечто «естественное». Не в прямом смысле, конечно, ибо она покоится на способности духа освободиться от природных взаимосвязей и противопоставить себя им. Однако для

нового времени природа и дух образуют единое целое; просто «Целое», «Мир», в котором все происходит по изначальным законам, а потому — необходимо и правильно. Именно на этом убеждении основана оптимистическая вера в культуру, свойственная новому времени.

Однако ход истории обнаружил, что мнение это было заблуждением. Человеческий дух свободен творить и добро, и зло, строить и разрушать. И эта негативная сторона не является уравнивающим элементом в общем процессе развития, она негативна в самом прямом смысле слова: делается то, чего вообще могло бы не делаться, вместо него могло бы делаться нечто другое, правильное. И тем не менее неверный шаг сделан — и не в каких-то мелочах, а в самом существенном. Ход вещей принял ложное направление; свидетельством тому — нынешнее положение дел. Наше время чувствует это и не на шутку обеспокоено. Но в этом же главный его шанс: сломить оптимизм нового времени и обрести способность видеть истину.

Сегодня становится все яснее, что культура нового времени: наука, философия, воспитание, учение об обществе, литература — неверно видела человека; не только в частностях, но и в самой исходной предпосылке, а потому и в целом.

Человек не таков, каким его рисуют позитивизм и материализм. Для них он «развивается» из животной жизни, которая, в свою очередь, происходит из каких-то разновидностей и сочетаний материи. Но несмотря на множество общих черт, человек есть нечто принципиально отличное от материи, ибо он определяется духом, который ни из чего материального выведен быть не может. От этого все, что есть человек, получает совершенно особый характер, выделяющий его среди всего живого в мире.

Человек и не таков, каким его видит идеализм. Последний хотя и принимает дух, но полагает его равным абсолютному духу, на которой распространяет затем категорию развития. Процесс абсолютного духа есть движение мира, и человек включен в это движение. В таком случае для человека не может быть свободы в подлинном смысле слова, настоящего выбора по собственному почину. Не может быть и истории в собственном смысле, и человек теряет присущее ему пространство существования. Но это не так. Человек хоть и конечное существо, но по-настоящему лицо, неустранимое в своем самостоянии, незыблемое в своем достоинстве, незаместимое в своей ответственности. И история идет не так, как предписывает логика некоего мирового существа, а так, как определяет ее человек в своей свободе.

Но человек и не таков, каким видит его экзистенциализм. С его точки зрения, человек ничем не обусловлен, не имеет ни сущности, ни нормы. Он абсолютно свободен и сам определяет себя не только в действии, но и в бытии. Выброшенный туда, где нет ни опоры, ни порядка, он не имеет ничего, кроме самого себя, и жизнь его есть радикальное самоопределение своей судьбы. Это тоже неверно.

У человека есть сущность, благодаря которой он может сказать: я есмь то-то и то-то. Есть порядок, благодаря которому человек может сказать: я есмь теперь и здесь, я нахожусь в данном определенном контексте вещей и обстоятельств. Есть окружающий мир, мир-все-ленная и мир-среда, которые угрожают человеку, но и служат ему опорой.

Можно было бы привести еще многое другое.

Всякий, сознающий сегодня глубину своей «человечности» не сможет узнать себя в образах антропологии нового времени, будь то ее биологическая, психологическая, социологическая или какая-нибудь другая разновидность. Он найдет там какие-то детали своего облика, знакомые свойства, связи, структуры, но только не себя самого. Говорят о человеке, но на самом деле не видят его. Двигаются по направлению к нему, но никогда не достигают его. Опираются им, но не могут схватить его. Человека исчисляют статистически, распределяют по организациям, используют для разных целей, но весь этот странный, гротескно-кошмарный спектакль показывает лишь, что все это производится с каким-то фантомом. Даже когда человек становится жертвой насилия, злоупотребления, надругательства, даже когда его уничтожают, он не есть то, на что направлено насилие.

Такого человека, каким его представляло новое время, нет. Оно неустанно пыталось заключить его в рамки не соответствующих ему категорий: механических, биологических, психологических, социологических; все это вариации основной установки нового времени — сделать из человека существо, которое было бы «природой», будь то даже духовная природа. Одного только оно не видело — того, чем в первую очередь и безусловно является человек: конечное лицо, существующее как таковое, даже если оно этого не хочет, даже если оно отрицает свою собственную сущность. Призванное Богом, встречающееся с вещами и другими лицами, Лицо, наделенное дивной и страшной свободой — сохранить мир или разрушить его, утвердить и наполнить самого себя или бросить на произвол судьбы и погубить. И последнее — не как необходимый элемент в некоем надличном процессе, а как нечто действительно негативное, необязательное и глубоко бессмысленное.

Если бы культура была именно тем, что видело в ней новое время, она никогда не могла бы настолько ошибиться в человеке, так проглядеть его в выстроенных ею системах, как это она сделала.

То же самое проявляется в постоянно растущей и стремительно надвигающейся опасности, возникшей из самой культуры и угрожающей как этой культуре, так и создавшему ее человеку.

Главный источник этой опасности — то, что составляет основу всякого культурного творчества, — власть над сущим. Человек нового времени убежден, что любое увеличение власти есть безусловный «прогресс»; прирост надежности и уверенности, пользы, благосостояния, жизненной силы, насыщения ценностями. На самом деле власть

есть нечто в высшей степени многозначное; она может приводить и к хорошему, и к плохому, может строить и разрушать. Чем она станет в действительности, зависит от того, какие настроения управляют ею и для какой цели она используется. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что на протяжении нового времени власть над сущим — вещами и людьми — непрерывно растет, достигая чудовищных размеров, в то время как ни серьезность ответственности, ни ясность совести, ни сила характера не поспевают за этим ростом. Оказывается, что современный человек не дорос до правильного распоряжения властью, более того, он даже не осознает проблемы, в лучшем случае — видеть некоторые внешние опасности, например те, что стали очевидны во время войны, и до сих пор обсуждаются публицистикой.

Это означает, что непрерывно возрастает возможность злоупотребления властью. Поскольку подлинной и действенной этики распоряжения властью до сих пор нет, усиливается склонность рассматривать такое распоряжение как своего рода природный процесс, для которого нет норм свободы, а существуют лишь некие требования пользы и безопасности, считающиеся необходимыми.

Более того, само развитие культуры создает впечатление, будто власть объективируется; будто она уже, в сущности, вообще не в руках человека, не используется им, но развивается и определяет все совершенно самостоятельно — из логики вопросов, которые ставит наука, технических проблем, политических конфликтов.

Да, это значит, что власть демонизируется. Это слово стерлось в речах и писаниях и стало расхожим, как, впрочем, и все слова, важные для человеческой жизни; поэтому, прежде чем употреблять его, следует припомнить его первоначальный смысл. Все сущее имеет хозяина. Если это природа — будем понимать под «природой» все не-личное творение, — то она принадлежит Богу, чья воля выражена в законах, по которым эта природа существует. Если это сущее относится к области человеческой свободы, то оно должно принадлежать человеку и быть под его ответственностью. И даже если человек отказывается от ответственности, оно не становится снова «природой»; легкомысленное предположение, которым — более или менее осознанно — утешалось новое время; не остается оно и просто ничьим до поры, как запасы в кладовой, — нечто анонимное тотчас вступает в распоряжение им. Говоря языком психологии, им начинает управлять бессознательное, то есть некое хаотическое начало, в котором разрушительные возможности по меньшей мере столь же сильны, как и возможности восстановления и созидания. Но это еще не все. Принадлежащей человеку властью, за которую не несет ответственности его совесть, овладевают демоны. Под этим словом мы разумеем отнюдь не реквизит злободневной журналистики, а именно тех, о ком сказано в Откровении: духовные существа, сотворенные Богом добрыми, но отпавшие от Него; избравшие зло и полные решимости испортить творение. Эти демоны начинают

управлять тогда властью человека; через его по видимости естественные, а на деле столь противоречивые инстинкты; через его с виду последовательную, а на деле столь легко поддающуюся влияниям логику; через его столь беспомощное перед всяким насилием себялюбие. Если взглянуть без рационалистических и натуралистических предубеждений на то, что происходит в мире в последнее время, то уже сам способ поведения человека и его духовно-душевная настроенность будут достаточно красноречивы.

Обо всем этом забыло новое время: мятежная вера в автономию сделала его слепым. Оно полагало, что человек может просто обладать властью и быть всегда уверенным в ней — в силу какой-то логики вещей, которые будто бы должны вести себя в области человеческой свободы столь же правильно и надежно, как в природе. Но это не так. Как только энергия, материал, структура — что угодно — попадают в орбиту человека, они приобретают там новый характер. Это уже не просто природа, а элемент человеческого окружения. Они становятся причастны свободе, но также и беззащитности человека и от этого приобретают неоднозначность, становясь носителями как позитивных, так и негативных возможностей.

Одна и та же химическая субстанция представляет собой в живом организме нечто иное, чем в минерале, поскольку организм включает ее в новую структуру и дает ей новую функцию. Сказать, что кислород есть кислород, было бы не научно, а примитивно. Это верно в абстрактном смысле, в конкретном же — нет, ибо в конкретное определение кислорода входит и та связь, в которой он находится. Орган в теле животного — не то, что в теле человека, ибо здесь он становится причастен всем формам жизни духа, его аффектам, его рациональным и этическим переживаниям, и приобретает таким образом новые возможности как творчества, так и разрушения; достаточно сравнить, как мы обыкновенно говорим о «сердце» человека и как мы представляем себе сердце у животного. Не видеть этого было бы материалистической примитивностью. Та же самая примитивность сквозит и в оптимизме нового времени, полагающем, что «культура» есть нечто само по себе вполне надежное. На самом деле «культура» означает только то, что различные элементы природной действительности попадают в сферу человеческой свободы и получают там потенциал нового рода. В них высвобождаются совершенно новые возможности, но именно в силу этого они оказываются под угрозой и сами чреватые бедой, если только человек не включит их в новый, нравственно-личный порядок. А разве иначе могли бы произойти в самой сердцевине европейской культуры вещи, которые происходят десятилетиями? Все эти ужасы не свалились бы на нас с неба, точнее — не поднялись из ада! Все эти невообразимые системы бесчестия и разрушения не были изобретены вдруг, когда все было в полном порядке. Чудовищные злодеяния, столь осознанно совершаемые, не могут быть списаны за счет отдельных выроdkов или малых групп — лежащие в их основе

извращения действовали уже с давних пор, как медленно убивающие яды. Нравственная норма, ответственность, честь, чуткая совесть — все это не могло бы исчезнуть из жизни так стремительно, если бы уже давно не утратило своей ценности. Но если бы культура была действительно тем, что видело в ней новое время, всего этого не могло бы произойти.

Новое время думает, будто мировое вещество, попав в сферу свободы, остается столь же устойчивым, как и в сфере природы. Будто тем самым возникает некая вторая природа, хоть и более сложная и подвижная, но в остальном столь же надежная, как и первая. Отсюда и происходит то легкомысленное, можно сказать, бессовестное обращение с сущим, которое становится тем непостижимее для наблюдателя, чем внимательнее приглядывается он к ходу нашего культурного развития. И именно отсюда надвигается на нас постоянно растущая опасность — как духовная, так и материальная, как для человека, так и для его создания, как для отдельного индивида, так и для человечества в целом.

Мы постепенно начинаем для этого понимать; другой вопрос, распространится ли понимание достаточно быстро, чтобы предотвратить угрожающее всей земле бедствие — большее, чем война. Во всяком случае, ложная буржуазная вера во внутреннюю надежность прогресса поколеблена. Многие уже догадываются, что «культура» — не то, что предполагало новое время: не благополучно-прекрасная безопасность, а отчаянная схватка не на жизнь, а на смерть, и никто не знает, чем она кончится.

Мы говорили о «не-гуманном человеке» и о «не-естественной природе» — теперь следовало бы найти слово для обозначения характера грядущей культуры. Признаюсь, я его найти не могу. Уже и первые два термина вызывают недоумение. «Гуманное» — значит «человеческое», так что избранное нами слово должно обозначать «нечеловеческое». Но ведь речь-то идет о человеке! И пожалуй, даже о предельном обнажении того, что называется «человеком». О последнем выборе, в котором определяется его существо — то существо, которому дано получить свои окончательные определения не через «природу», но каждый раз только через акты выбора. Равным образом и то, что наука открывает как сущность вещей, есть ведь тоже природа, и именно природа, так что и второе обозначение, выбранное нами, по-видимому, противоречит само себе.

Поэтому я могу надеяться, что читатель поймет эти слова так, как я их понимаю, а именно из хода истории. «Гуманное» — как особую форму человеческого, которая была определяющей от античности до нового времени; «естественное» — как образ внешней действительности, который такой человек видел вокруг себя и с которым он соотносился...

Грядущей культуре я не могу подобрать никакого обозначения; говорить о некультурной культуре было бы, пожалуй, в контексте

этой книги и правильно, но чересчур расплывчато и потому едва ли уместно.

Во всяком случае, не-гуманный человек, не-естественная природа и прегуадываемая форма грядущего человеческого созидания неразрывно связаны между собой.

Тип этого созидания глубоко отличен от предшествовавшего. Ему недостает как раз того, что обозначалось словом «культура» в старом смысле: спокойно-плодотворного, цветущего, благодетельного начала; теперь оно несравненно жестче и направленнее. Ему недостает органичности в смысле естественного роста и гармонических пропорций; оно подчинено волевому напору. Результат его — это не пространство надежного обитания и роста; более близки оказываются здесь образы мастерской или военного лагеря.

Существенной чертой грядущей культуры — мы должны еще раз вернуться к этому — будет опасность. Простейшее обоснование необходимости и смысла культуры заключается в том, что она дает безопасность. Именно таково было ощущение древнего человека, окруженного непонятной и непокоренной природой. Для него культура означала все то, что оттесняло надвигавшиеся на него силы и делало жизнь возможной. Постепенно безопасность росла, природа перестала быть чем-то чуждым и угрожающим, превратившись в неиссякаемый источник благ и вечно действенных сил обновления, источник полноты и изначальности, каким видело ее новое время. Но затем соотношение еще раз перевернулось: в ходе истории человек снова вступил в опасную зону, но на этот раз опасность возникла из тех самых человеческих усилий, которые отвратили ее в первый раз — то есть изнутри самой культуры.

Она происходит не из отдельных трудностей, с которыми еще не справились наука и техника, ее источник — то, что составляет необходимый компонент всякого человеческого деяния, даже самого духовного, а именно власть. Иметь власть — значит быть хозяином данной вещи. Власть позволяет нам обезвредить все действия подвластного нам сущего, направленные против нашей жизни, или использовать их для удовлетворения требований этой жизни. В значительной мере это уже совершилось; человек распоряжается уже почти всеми непосредственными воздействиями природы. Не распоряжается он опосредованными действиями, например самим «распоряжением». У него есть власть над вещами, но нет или, скажем более обнадеживающе, пока еще нет власти над своей властью.

Человек свободен и может использовать свою власть, как хочет. Именно поэтому он может использовать ее неправильно; неправильно, то есть ко злу и разрушению. Что гарантирует правильное использование? — Ничего. Нет никакой гарантии, что свобода сделает правильный выбор. Имеется только вероятность того, что добрая воля превратится в склад души, в позицию, в характер. Но, как мы уже видели, беспристрастный взгляд принужден констатировать отсутствие такого характера, который сделал бы правильное распо-

ражение властью вероятным. Человек нового времени не подготовлен к чудовищному взлету своей власти. Не существует еще продуманной и действенной этики пользования властью; тем более не существует и соответствующего ей воспитания — ни для элиты, ни для всех.

Тем временем принципиальная опасность, заложенная в самой свободе, приняла особо угрожающую форму. Наука и техника научились использовать энергию природы и самого человека в таких масштабах, что размеров возможных внезапных катастроф и постепенных разрушений попросту нельзя предугадать. С полным правом можно сказать, что сейчас начинается новый этап истории. Отныне и навсегда человек будет жить бок о бок с постоянно растущей и угрожающей всему его бытию опасностью.

Добавьте к этому описанное выше усыпляющее представление о надежной и гарантирующей безопасность культуре, и вы увидите, как мало подготовлено сегодняшнее человечество к тому, чтобы справиться с наследием всей завоеванной до сих пор власти. Каждый миг ситуация грозит стать неуправляемой, и не только для пассивных ее элементов, но и для активных, и даже в первую очередь как раз для них — завоевателей, организаторов, вождей. Первый чудовищный пример этого мы пережили за два прошедших десятилетия. Но непохоже на то, чтобы это действительно было понято, и достаточно многими людьми. Вновь и вновь создается впечатление, что сила остается в конечном счете единственным средством решения стремительно растущих проблем. Но это означает, что неправильное использование власти становится нормой.

Центральная проблема, вокруг которой будет сосредоточена работа грядущей культуры, от решения которой будет зависеть все — не только благосостояние или нужда, но просто жизнь или смерть, — это власть. Не наращивание ее — она растет сама собой, но ее укрощение и правильное ею распоряжение.

Дикость в ее первой форме побеждена: окружающая природа подчиняется нам. Но она вновь появляется внутри самой культуры, и стихия ее — то же самое, что победило первоначальную дикость: сама власть.

В этой новой дикости открываются старые пропасти первобытных времен. Все поглощающие и удушающие на своем пути джунгли стремительно разрастаются. Все чудища пустынь, все ужасы тьмы снова вокруг нас. Человек вновь стоит лицом к лицу с хаосом; и это тем страшнее, что большинство ничего не замечает: ведь повсюду машины работают, учреждения функционируют, научно образованные люди говорят без умолку.

Может быть, все сказанное поможет понять, почему мы не прочь были воспользоваться термином «не-культурная культура». Если все то, что окружало человека и в чем жил человек предшествовавших столетий, была культура, тогда то, с чем мы имеем дело сегодня, есть безусловно нечто иное. Оно занимает другое экзистенциальное пространство, от него зависит жизнь или гибель человечества и всего

живого на земле, и по характеру оно мало напоминает то, что мы звали культурой.

Главной добродетелью станет прежде всего серьезность и серьезное желание правды. Может быть, деловитость, которая сейчас во многом проявляется, подготовит для нее почву. Такая серьезность желает знать подлинную суть дела, скрывающуюся за болтовней о прогрессе и освоении природы, и она возьмет на себя ответственность, которой требует новая ситуация.

Второй добродетелью будет храбрость. Непатетическая, духовная, личная храбрость, которая отважится противостоять надвигающемуся хаосу. Она должна быть не просто отсутствием страха перед атомной бомбой и бактериологическим оружием, ибо ей придется выстоять против универсального врага — хаоса, нарастающего в самом человеческом созидании, — и противников у нее, как у всякой подлинно великой храбрости, будет множество — общественность, кристаллизующаяся во всевозможных речах и организациях ложь.

К этим двум добродетелям присоединится третья — аскеза.

Для нового времени, для всего его мировосприятия аскеза была пугалом, отвратительным и отталкивающим; воплощением всего того, от чего оно хотело освободиться. Но именно поэтому оно утратило внутреннюю бдительность, оказалось беззащитным перед самим собой. Через преодоление самого себя и отказ от себя человеку придется учиться властвовать над самим собой и тем самым стать хозяином своей власти. Завоеванная таким образом свобода позволит относиться серьезно к подлинному выбору, в то время как сейчас мы придаем метафизическую важность предметам вполне смехотворным. Аскеза даст нам мужество, необходимое для настоящей храбрости, и позволит снять маску с ложного героизма, в порывах которого сегодняшний человек приносит себя в жертву иллюзорным абсолютам.

Из всего этого, наконец, должно будет сложиться духовное искусство управления, осуществляющее власть над властью. Оно различает между правым и неправым, целью и средством. Оно находит всему меру и среди напряженной работы и борьбы создает для человека пространство, в котором он может жить с достоинством и радостью. Только это и будет подлинной властью.

Надеюсь, мне удалось достаточно ясно показать, что я не глашатай пессимизма. Точнее, ложного пессимизма, поскольку есть ведь еще и подлинный, и без него невозможно ничто великое. Подлинный пессимизм — это та горькая сила, которая побуждает храброе сердце и творческий дух постоянно трудиться.

Без такого пессимизма нам не обойтись, если мы хотим увидеть единственный настоящий выбор, который нам предстоит сделать, чтобы решать множество ежедневно возникающих частных проблем. Он предлагает нам две возможности: погибнуть от внутренних и внешних разрушений или создать новый образ мира, новое жизненное

пространство для человека, сознающего свой смысл и способного иметь будущее.

Вопросом о сути и характере этого нового образа мира здесь задаваться не стоит. Если попытаться связать между собой его разрозненные черты, появляющиеся то тут, то там, исследовать своеобразие намечающихся форм и порядков, постараться понять движущие мотивы и установки, то можно было бы, наверное, кое-что сказать. Но это выходило бы за пределы нашей маленькой книжки, и поэтому придется отложить это до другого случая.

V

Все изложенное выше позволяет высказать некоторые соображения и по поводу религиозности грядущего времени.

Оглянемся еще раз назад. В средние века все слои, все формы жизни были религиозно насыщены. Христианская вера представляла общепризнанную истину. Законодательство, социальный порядок, этика общественной и частной жизни, философское мышление, труд художника, идеи, движущие историю, — все это несло на себе определенные христианско-церковные черты. Этим еще ничего не сказано о человеческой или культурной ценности той или иной личности или произведения; но даже когда совершалось преступление, оно оценивалось с точки зрения христианского критерия. Церковь теснейшим образом срослась с государством; и даже там, где отношения между императором и папой, князем и епископом были напряжены, где они обвиняли и поносили друг друга, церковь как таковая не ставилась под сомнение.

Здесь необходимо различать две вещи: христианская вера означает личную связь с открывающим себя Богом, и степень осуществления акта веры измеряется степенью чистоты этой связи и верности ей. Другое дело — в какой мере данный человек вообще способен к переживанию религиозного опыта; насколько живо может он ощущать связь с божественным и насколько непосредственно воздействует она на его жизнь. В средние века такая восприимчивость была очень велика. Религиозный опыт был силен, глубокий и тонко развит. Практически не было вещей или обстоятельств человеческой жизни, безразличных с религиозной точки зрения. Поэзия и искусство, формы государства, общественного и хозяйственного устройства, обычаи, сказания и легенды, — все это показывает, что независимо от конкретного содержания человеческое бытие в целом носило религиозный характер. В этом отношении средние века были непосредственным продолжением античности — а может быть, в каком-то смысле даже и первобытности: ведь в них действовали свежие жизненные силы молодых племен севера, хлынувшие в Европу с великим переселением народов. Такая религиозная одаренность сама по себе означает нечто иное, нежели христианское благочестие; и то, что человек может увидеть благодаря ей в вещах и событиях — нечто иное, нежели содержание Откровения. Однако между обеими сферами существует взаимосвязь. Откровение очищает естественную религию и включает ее в свой смысловой контекст. Она же со своей стороны привносит в христианскую веру стихийные силы и жизненный материал, позволяющий соотнести истины Откровения с земной действительностью.

На протяжении нового времени здесь совершаются глубокие перемены.

Истинность христианского Откровения все больше ставится под сомнение; все решительнее оспаривается его значимость для формирования и устройства жизни. Наконец, культурное умонаторение все резче противопоставляет себя церкви. Как нечто само собой разумеющееся воспринимается новое требование: чтобы самые разные сферы жизни и созидания — политика, хозяйство, социальное устройство, наука, искусство, философия, воспитание — развивались на основании своих собственных имманентных критериев. Так постепенно складывается нехристианская, а во многих отношениях — антихристианская форма жизни. Она прокладывает себе путь с такой неуклонной последовательностью, что начинает казаться чем-то единственно нормальным, и требование определять жизнь Откровением предстает как злоупотребление и крайность со стороны церкви. Даже верующий разделяет в большой мере эту позицию, полагая, что религиозные вещи — сами по себе, а светские — сами по себе; что всякая сфера должна оформляться в соответствии только с ее собственной сущностью и что каждому должно быть предоставлено право самому решать, хочется ли ему жить в обеих или в одной из них.

Как следствие этого возникает, с одной стороны, область автономного мирского бытия, свободного от прямого влияния христианства; с другой стороны — христианство, своеобразно копирующее эту «автономию». По примеру чисто научной науки, чисто хозяйственного хозяйства, чисто политической политики образуется и чисто религиозная религиозность. В ней остается все меньше непосредственной связи с конкретной жизнью, беднеет ее мирское содержание, она все исключительнее замыкается на «чисто религиозном» учении и практике и в конце концов все ее значение сводится для многих только к религиозному освящению известных кульминационных пунктов жизни — рождения, бракосочетания, смерти.

Примечание. Как правило, именно это положение вещей имеют в виду, когда говорят о религиозной ситуации нового времени. Однако тут происходит еще и нечто иное: падает непосредственная религиозная восприимчивость.

В природу все глубже проникает натиск эксперимента и рационального исследования; политика рассматривается только как игра сил и интересов; хозяйство выводится из логики пользы и благосостояния; техника используется как огромная аппаратура, пригодная для любых целей; искусство предстает как создание образов по законам эстетики, а педагогика — как формирование такого человека, который смог бы стать носителем этого государства и этой культуры. По мере того как все это происходит, слабеет религиозная восприимчивость. Повторим еще раз: под нею мы

разумеет не веру в христианское Откровение или решимость вести сообразную ему жизнь, а непосредственный контакт с религиозным содержанием вещей, когда человека подхватывает тайное мировое течение,— способность, существовавшая во все времена и у всех народов. Но это означает, что человек нового времени не просто утрачивает веру в христианское Откровение; у него начинает атрофироваться естественный религиозный орган, и мир предстает ему как профанная действительность. А это влечет за собой далеко идущие последствия.

Так, например, взаимодействие событий, составляющих человеческую жизнь, воспринимается теперь не как провидение, о котором говорил Иисус, но и не как тайна судьбы, столь живо переживавшаяся античностью, а как простая последовательность эмпирических причин и следствий, которые можно предусмотреть и направить, куда нужно. Это ощущение проявляется очень разнообразно; достаточно будет одного из многих примеров — современное страхование. Если рассматривать его на той стадии развития, какой оно достигло сейчас в некоторых странах, мы увидим, что оно разделяется с остатками религиозности на самом дне человеческого сознания. Оно «предусматривает» все возможные случайности человеческой жизни, исчисляет их частоту и степень важности и тем самым их «обезвреживает».

Решающие события человеческой жизни: зачатие, рождение, болезнь и смерть — теряют свою таинственность. Они превращаются в биологически-социальные происшествия, о которых заботится все увереннее действующая медицинская наука и техника. Но поскольку они все же остаются фактами, преодолеть которые наука не может, постольку их «анестезируют», по возможности лишают всякого значения,— причем сейчас уже появляется, и не только на окраине культурного региона, дополнительная техника для рационального преодоления болезни и смерти — техника устранения жизни, утратившей свою ценность для самой себя или для государства.

Исчезает религиозный покров, осенявший прежде государство; никто больше не думает, что оно так или иначе освящено Богом — и оно утрачивает былое величие и возвышенность. Современное государство выводит свою власть от народа. Одно время самому народу пытаются придать священно-возвышенный характер — это можно найти в воззрениях романтизма, национал-социализма, ранней демократии. Очень скоро, однако, эта идея себя истощивает, сохраняя только одно значение: «народ», то есть принадлежащее к данному государству множество людей, в любой форме его волеизъявления составляет последнюю инстанцию, определяющую ход государственных мероприятий — если, конечно, в действительности от имени народа не действует инициативная группа, сосредоточившая управление в своих руках.

В том же духе можно было бы сказать еще многое. Повсюду складываются способы существования, обосновываемые лишь чисто эмпирически.

Возникает, однако, вопрос: долго ли может просуществовать жизнь, устроенная таким образом? Достаточно ли в ней смысла, необходимого для того, чтобы она могла оставаться человеческой жизнью? Да и сможет ли она хотя бы справиться с повседневными жизненными задачами?

Не утратят ли все порядки свою силу, если брать их только в их эмпирическом содержании? Государство, например, нуждается в клятве. Это самая обязывающая из форм, в каких человек может сделать некое высказывание или принять на себя некое обязательство. Во всяком случае, тогда, когда приносящий присягу торжественно и недвусмысленно обращает свое заявление к Богу. Но что если присяга не будет больше содержать этого обращения к Богу, а тенденция нового времени ведет именно в этом направлении? Тогда она сведется к простому заявлению присягающего, что он принял к сведению, что если он не скажет правды, то будет наказан тюремным заключением — формула не слишком осмысленная и уж совсем не действенная.

Всякая существующая вещь есть нечто большее, нежели она сама. Всякое событие означает нечто большее, нежели сухой факт своего совершения. Все соотносено с чем-то иным, лежащим глубже или выше его самого. И все обретает свою полноту только вместе с этим высшим. Если соотношенность исчезает, вещи и структуры оказываются пусты внутри. Они теряют свой смысл и убедительность. Государственный закон есть нечто большее, нежели простая сумма правил общественно одобряемого поведения; за ним стоит нечто неприкосновенное — стоит нам нарушить закон, и оно пробуждает нашу совесть. Социальный порядок есть нечто большее, нежели гарантия спокойного совместного существования; за ним стоит то, что делает всякое его нарушение в известном смысле преступным и даже кошунственным. Именно благодаря этому религиозному элементу самые разные необходимые для человеческого бытия способы поведения осуществляются без всякого давления извне, «сами собой»; благодаря ему разные сферы жизни не теряют связи друг с другом и образуют единство. Просто мирского мира нет; если же упрямой воле и удастся соорудить нечто в этом роде, то оно не функционирует. Это лишенный смысла и силы артефакт. Он не может быть убедителен для жизненного разума, лежащего глубже разума рационального. Сердце не чувствует больше, что подобный мир «стоит» того, чтобы жить.

Жизнь без религиозного элемента — как мотор без масла. Она перегревается. Каждую минуту что-нибудь сгорает. Повсюду застопориваются детали, которые должны точно входить друг в друга.

Нарушаются соединения и передачи. Бытие дезорганизуется — и тогда наступает короткое замыкание, которое мы ощущаем на протяжении последних тридцати лет: совершается насилие. В нем ищет выхода растерянность. Когда люди перестают чувствовать внутренние обязательства, их организуют извне; а чтобы организация работала, государство подкрепляет ее принуждением. Но долго ли может длиться принудительное существование?

Мы уже видели, что в новое время создается нехристианская культура. Отрицание вначале направлено лишь против содержания Откровения, но не против разбившихся под его влиянием этических ценностей, индивидуальных или социальных. Напротив, культура нового времени утверждает, что как раз на этих ценностях она и строится. Согласно более или менее общепринятому взгляду на историю, новое время открыло и развило такие изначально заложенные в человеке возможности, как ценность личности, индивидуальной свободы, ответственности и достоинства, взаимного уважения и поддержки. Конечно, семена их были посеяны в эпоху раннего христианства, стремившегося воспитать нового человека, взойшли и выросли в средние века, когда религия культивировала внутреннюю жизнь и деятельную любовь к ближнему. Но лишь потом автономия личности была осознана и стала естественным, независимым от христианства достоянием человечества. Такая точка зрения может выражаться по-разному; одно из особенно любопытных выражений ее — права человека, которых требовала Французская революция.

На самом деле эти ценности и установки связаны с Откровением. Оно стоит в своеобразном отношении к непосредственно-человеческому. Будучи даром свободной милости Божией, оно полностью вбирает в себя все человеческое, и складывается христианский порядок жизни. Благодаря этому в человеке высвобождаются силы, сами по себе «естественные», но не способные обнаружиться и развиться вне этой связи и этого порядка. Осознаются ценности, которые могут стать видимыми лишь под сенью Откровения. Мнение, будто эти ценности и установки принадлежат саморазвивающейся человеческой природе, не улавливает их действительного смысла; более того — оно ведет — если называть вещи своими именами — к определенной нечестности, неотъемлимой от образа нового времени для всякого, кто присматривался к нему внимательно.

Личное начало составляет сущность человека; но оно становится доступно сознанию и одобрению нравственной воли лишь тогда, когда Откровение в учении о Богоотечестве и Промысле обнаружит перед человеком его отношение к живому и личному Богу. Конечно, и без этого может существовать представление о гармоничной, благородной, творческой индивидуальности; но без этого нельзя понять, что такое лицо — абсолютное определение каждого человека,

независимо ни от каких психологических или культурных качеств. Поэтому знание о личном начале неотделимо от христианской веры. Правда, и после угасания этой веры его продолжают еще некоторое время уважать и культивировать, но постепенно сходит на нет и оно.

То же самое относится и к ценностям, в которых проявляется личное сознание. Постепенно исчезает уважение, относившееся не к особым дарованиям, не к социальному положению, а к лицу как таковому: к его качественной единственности, незаместимости и невытеснимости в каждом человеке, каким бы обычным этот человек ни был...

Исчезает та свобода, которая означает не возможность выжить, полностью развив свои задатки, и потому составляет привилегию жизненно или социально избранных, но способность каждого человека принимать решение, становясь господином своего поступка, а в поступке — и самого себя... Или любовь к другому человеку, которая означает не сочувствие, не готовность помочь, не социальную обязанность или что-нибудь еще в этом роде, а способность признать «Ты» в другом человеке и в этом обрести свое «Я». Все эти ценности живут до тех пор, пока живет знание о личном начале. Когда же оно тускнеет и исчезает вместе с верой в связь между Богом и человеком, о которой учит христианство, исчезают и эти ценности.

Нечестность, о которой мы заговорили выше, проистекает из того, что новое время, заявив претензию на личность и мир личных ценностей, освободилось от их гаранта — христианского Откровения. Впрочем, обман постепенно обнаруживался. Ценности и идеалы немецкой классики оказались зыбки и непрочны. Ее благородная человечность так прекрасна; и все же ей недостает корней — последней истины, ибо она отвергает Откровение, плодами которого питается и живет. И вот уже в следующем поколении ее прекрасные человеческие установки блекнут. А ведь культура нового времени была очень высокой; просто личность, оторванная от своих корней, бессильна противостоять натиску позитивизма.

Процесс углубления; и когда внезапно вырвались на свет неслыханные ценности двух последних десятилетий, столь радикально противоречащие культурной традиции нового времени, то внезапность их появления была лишь кажущейся: на самом деле лишь обнажилась давно образовавшаяся пустота. Подлинное личное начало с его ценностями исчезло из сознания вместе с отказом от Откровения.

Грядущая эпоха внесет сюда страшную, но целительную ясность. Ни один христианин не может радоваться наступлению радикального не-христианства. Ведь Откровение — не субъективное переживание, а сама истина, сообщенная Тем, Кто создал этот мир; эпохе истории, глухой к этой истине, грозит большая опасность. Но хорошо уже то, что обнаружится старая нечестность. Станет ясно, что на самом

деле означает освобождение от Откровения, и паразитированию на чужом достоянии наступит конец.

Остается еще ответить на вопрос: какой будет религиозность грядущей эпохи? Не ее откровенное содержание — оно вечно — а историческая форма ее осуществления, ее человеческая структура? Здесь можно многое предположить. Но нам придется себя ограничить.

Важным моментом будет, прежде всего, тот, на который мы только что указали: резкое наступление не-христианского существования. Чем решительнее будет отказ неверующего от Откровения и чем последовательнее он будет проводиться на практике, тем отчетливее обозначится существо христианства. Неверующему придется выйти из тумана секуляризаций. Придется прекратить паразитическое существование, когда, отрицая Откровение, человек пытался присвоить себе созданные им ценности и силы. Ему придется честно вести жизнь без Христа и без открывшегося в Нем Бога и на своем опыте узнать, что это такое. Еще Ницше предупреждал, что не-христианин нового времени еще не имеет понятия, что значит на самом деле быть не-христианином. Истекшие десятилетия уже позволяют составить об этом некоторое понятие, но они — только начало.

Разовьется новое язычество, но не такое, как первое. Здесь пока тоже сохраняется неясность, проявляющаяся, в частности, в отношении к античности. Нынешний не-христианин часто думает, что может просто вычеркнуть христианство и пуститься на поиски нового религиозного пути, отправляясь от античности. Но тут он ошибается. Историю нельзя повернуть вспять. Как форма существования античность окончательно ушла в прошлое. Сегодняшний человек становится язычником совсем в другом смысле, чем был им человек дохристианской эры. Тогда — при всем величии его жизни или творений — в его религиозной установке было нечто юношески-наивное. Он стоял еще у порога того выбора, который пришел в мир с Христом. Пройдя через этот выбор — неважно, в какую сторону, — человек переходит на новый экзистенциальный уровень; Серен Кьеркегор показал это раз и навсегда достаточно ясно. Бытие человека приобретает неведомую древним серьезность, да античность и не могла ее знать. Ибо эта серьезность вырастает не из собственно человеческой зрелости, а из призыва, обращенного к личности Богом и переданного ей Христом: это призыв открыл ей глаза, и отныне она бодрствует, хочет того или нет. Эта серьезность — плод долгих веков, когда человек проходил жизненный путь вместе с Христом; она возникла из сопереживания той ужасающей ясности, с какою Он «знал, что в человеке», и того сверхчеловеческого мужества, с каким Он прошел свою земную жизнь. Вот откуда странное впечатление детскости, возникающее при столкновении с антихристианскими верованиями античности.

То же самое можно сказать и о попытках возродить нордическую мифологию. В тех случаях, когда она не служит лишь маскировкой реального стремления к власти, как в национал-социализме, они так же беспочвенны, как и попытки возрождения античного мифа. Северное язычество тоже еще стояло у порога выбора, побудившего его оставить непосредственную жизнь, уютную и в то же время неприкаянную, ради серьезности личного начала — независимо от того, как сделан выбор.

Это же касается попыток создать новую мифологию путем секуляризации христианских идей и установок — нечто в этом роде представляет собою поэзия позднего Рильке. Подлинно в них только одно — стремление зачеркнуть потусторонность Откровения и ограничить человеческое бытие исключительно земным миром. Это стремление обнаруживает все свое бессилие, неспособность встроиться в наступающую новую эпоху. «Сонеты к Орфею» трогают, но неприятно удивляют своей беспомощностью, если сопоставить их с заявленной в «Элегиях» претензией.

Наконец, французский экзистенциализм настолько бурно и решительно отрицает за бытием всякий смысл, что невольно возникает вопрос, не есть ли это новая, проникнутая особенно глубоким отчаянием разновидность романтизма, порожденная потрясениями последних десятилетий.

Попытка не просто привести человеческое бытие в противоречие с христианским Откровением, а устроить его на собственном, мирном, действительно независимом фундаменте должна отличаться несоизмеримо большим реализмом. Пока нам остается только ждать и смотреть, насколько удастся достичь такого реализма Востоку и что станет при этом с человеком.

Но и самой христианской вере придется приобрести несвойственную ей сейчас решительность. Ей придется выбираться из паутины секуляризаций, подобию, половинчатостей и смешений всего со всем. И здесь, как мне кажется, есть место твердому упованию.

Христианам всегда было трудно приспособиться к новому времени. Тут мы касаемся проблемы, заслуживающей более внимательного рассмотрения. Нельзя сказать, что средневековые как историческая эпоха были полностью христианским, а новое время, напротив, совсем не христианским. Так мог бы думать тот самый романтизм, который и без того внес в этот вопрос достаточно путаницы. Характерная для средневековья структура мышления, восприятия, деятельности была изначально сама по себе нейтральной по отношению к вере и ее выбору — насколько такое вообще возможно. То же самое

См. мою интерпретацию «Дуинезских элегий» («Райнер Мария Рильке и его толкование бытия». Мюнхен, 1953).

относится и к новому времени. В эту эпоху западный человек устремился к индивидуальной самостоятельности, что само по себе еще ничего не говорит о том, как он употребит эту самостоятельность в нравственно-религиозном отношении. Быть христианином означает занять известную позицию по отношению к Откровению, и совершить это можно на любом отрезке человеческого развития. С этой точки зрения Откровение равно близко и равно далеко от каждой эпохи. И в средние века было достаточно неверия, и в новое время жила полноценная христианская вера. Но она была иная, чем в средние века. Задача христианина нового времени заключалась в том, чтобы осуществить свою веру, исходя из исторических предпосылок индивидуальной самостоятельности, и делал он это подчас не хуже христианина средневекового. Но на этом пути он встречался с препятствиями, мешавшими ему принять свое время так же легко и просто, как это могли делать люди предшествовавшей эпохи. Слишком живо было воспоминание о его мятеже против Бога; слишком сомнительно было его стремление привести все области культурного созидания в противоречение с верой, а ее самое оттеснить как нечто неполноценное. К этому добавлялось и то, что мы называли нечестностью нового времени: двойная игра, с одной стороны, отвергавшая христианское учение и устройство жизни, а с другой — стремившаяся присвоить все, что они дали человеку и культуре. От этого в отношении христианина к новому времени оставалась постоянная неуверенность. Повсюду обнаруживал он идеи и ценности несомненно христианского происхождения, но объявленные всеобщим достоянием. Повсюду он сталкивался с тем, что было изначально присуще христианству, а теперь обращено против него. Откуда было ему взять уверенности в уповании? Теперь двусмысленностям приходит конец. Там, где грядущее обратится против христианства, оно сделает это всерьез. Секуляризованные заимствования из христианства оно объявит пустыми сантиментами, и воздух, наконец, станет прозрачен. Насыщен враждебностью и угрозой, но зато чист и ясен.

Выше мы говорили о том, что ситуация складывается опасная; это относится и к христианам. Им придется с особенной настойчивостью вернуться к упованию и обрести смелость.

К тем же следствиям поведет и оскудение непосредственно религиозных сил, той способности к религиозному опыту и оформлению мира, о которой говорилось выше. Религиозная полнота помогает верить; но она может и замутить содержание веры, сделать его более мирским. По мере ее иссякания вера становится проще, но зато сильнее и чище. Взгляд ее непосредственнее обратится на то, что есть на самом деле, а центр тяжести сосредоточится на личном начале: на решимости, верности и преодолении.

Христианство часто упрекали в том, что оно укрывает человека, не давая ему встретиться один на один с современной ситуацией. Эти упреки были отчасти справедливы — и не только потому, что догма в своей объективности создает прочный порядок мышления и бытия, но и потому, что в церкви жива еще полнота культурных традиций, которые давно вымерли за ее пределами. Однако в грядущую эпоху для подобных упреков будет оставаться все меньше поводов.

Культурное достояние церкви тоже не избежит всеобщей участи традиционного наследия — распада; а там, где оно на какое-то время сохранится, возникает множество проблем. Что же до догмы, то она, конечно, по самой своей сути должна пережить любую смену времени, ибо основа ее — надвременна; но можно предположить, что она станет восприниматься в первую очередь как предписание, которое нужно исполнять. Чем определеннее христианство заявит себя вновь как нечто отнюдь не само собой разумеющееся; чем резче ему придется отмежевываться от господствующих не-христианских воззрений, тем сильнее выступит на первый план в догме практически-экзистенциальный момент — наряду с теоретическим. Не стоит объяснять, что речь здесь идет не о «модернизации» догмы, не об ослаблении ее содержания или значимости. Напротив: абсолютность, безусловность ее слова и требования обозначается резче. Но в этой абсолютности, как мне кажется, особенно ощутимы будут определение существования и ориентации поведения.

Лишь таким путем вера сможет выстоять в период опасности. В отношении к Богу на передний план выйдет послушание. Станет ясно, что на карту поставлено последнее, а сохранить его можно лишь путем послушания. Не потому, что человек «гетерономен», а потому, что Бог свят и абсолютен. Это совершенно не либеральная установка, со всей безусловностью направленная на безусловное, однако — и в этом ее отличие от всякого насилия — предполагающая свободу. Ее безусловность не означает, что человек полностью отдает себя в распоряжение физической или психической власти приказа; к его действию добавляется качество абсолютного божественного требования. А это предполагает самостоятельность суждения и свободу решения.

И упование возможно только здесь. Упование не на всеобщий разумный порядок, на не оптимистический принцип доброжелательности, а на Бога — действительного и действенного; более того — действующего в данный момент. Если я не ошибаюсь, особое значение приобретет Ветхий Завет. Он показывает Живого Бога, с одинаковой легкостью преодолевающего и мирские чары мифологии, и мирскую власть языческого государства; поддерживающего верующего человека, который, заключив союз с Богом, полагается на его действия. Это станет важным. Чем сильнее разрастутся безличные силы, тем

решительнее «преодоление мира», составляющее суть веры, выразится в реализации свободы; в согласовании свободы, дарованной человеку, с творческой свободой Бога. И в доверии к делам Божиим. Не к «проявлениям Его деятельности», а именно к делам. В то время как в мире бурно разрастается всевозможное принуждение, просто удивительно, какую силу обретает мысль о возможности святого.

Это соединение абсолютного и личного, безусловности и свободы позволит верующему выстоять там, где у него нет ни точки опоры, ни защиты, и пойти в нужном направлении. Оно позволит ему вступить в непосредственное отношение к Богу в любой ситуации наперекор любому принуждению, любой угрозе; и в нарастающем одиночестве грядущего мира — жутком одиночестве среди масс и внутри организаций — сохранить живое человеческое лицо.

Если мы правильно толкуем эсхатологические тексты Священного Писания, храбрость и упование составят отличительный характер последних времен. То, что мы зовем христианской культурной средой и традицией, утратит свою силу, сделав намного опаснее то искушение, которое явится, как сказано, «чтобы прельстить, если возможно, и избранных» (Мф. 24, 24).

Одиночество в вере будет предельным. Из отношения людей к миру исчезнет любовь (Мф. 24, 12: «И, по причине умножения беззакония, во многих охладеет любовь»). Будет утрачена способность любить и понимать, что такое любовь. Тем драгоценнее станет любовь, соединяющая одинокого с одиноким; храбрость сердца, идущая от непосредственной близости к божественной любви, как она была явлена во Христе. Быть может, люди-получат совсем новый опыт любви: во всей ее изначальной суверенности, независимости от мира, во всей таинственности ее последнего «Почему?». Быть может, любовь станет согласием небывалой глубины и искренности; в ней появится то, на что указывают слова Иисуса, содержащие ключ к пониманию Его промыслительной благой вести: если человек сделает волю Божию и Царство Его своей первой заботой, ход вещей вокруг него изменится (Мф. 6, 33: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам»).

Мне кажется, что именно такие эсхатологические черты обнаружатся в религиозной установке грядущей эпохи. Это не значит, что будет во всеуслышание провозглашена плоская апокалиптика. Никто не имеет права говорить о приближении конца, после того как сам Христос сказал: «О дне же том и часе никто не знает... а только Отец Мой один» (Мф. 24, 36). И если мы говорим о близости конца, то не по времени, а по существу: наше существование все ближе подходит к необходимости принятия абсолютного решения и его последствий; к области величайших возможностей и предельных опасностей.

ЗАМЕТКИ О ПОНЯТИИ СТРАХА
В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В определенном смысле страх всегда был в центре всякой подлинной философии, если согласиться с тем, что философия рождается из неуверенности человека относительно своего происхождения и своей судьбы. Таким образом, исследование философского смысла явления страха могло бы быть связано со всей историей человечества. Но мы не можем помышлять о подобном исследовании... Мы хотели бы ограничиться рассмотрением смысла явления страха в философской традиции, наиболее яркой для своего времени, той, которая берет свое начало у молодого Гегеля и Киркегора и заканчивается экзистенциалистской философией. Однако, поступая так, мы никоим образом не ограничиваем себя, так как истинную философию страха следует искать именно у этих авторов. Дело в том, что между древними и современными текстами, посвященными явлению страха, есть одно общее существенное различие: Лукреций, стоики и Паскаль говорят нам о том, что внушает страх; философская же традиция, которую мы исследуем, пытается описать и понять само явление страха, не давая ему исчезнуть в его «причинах» и «лекарствах» от него.

Это различие связано, главным образом, с изменением самой онтологии чувства, являющегося одним из основных моментов современной философской мысли. Перестав рассматривать чувство как тип внутреннего толкования, не-рационального и более или менее адекватного внешним событиям, современная мысль пытается, особенно начиная с Хайдеггера, понять чувство как способ бытия человека. И, в частности, как такой способ бытия, благодаря которой человек поддерживает или восстанавливает свою связь с совокупностью всего, что есть, связь, без конца компрометируемую мыслью (по крайней мере, мыслью не философской) и действием, которые могут достичь своей общей цели лишь путем дробления и деления на части. Человек может думать лишь о том или о другом, он может делать только то или это. Думать обо всем или делать все

* Глава из кн.: *Waelhens de Alphonse. Existence et signification*. Louvain-Paris. 1967.

** Это особенно отчетливо видно на примерах того довода, который приводит Эпикур, стремившийся освободить нас от страха смерти: «Вот почему человек возмущается из-за того, что он создан смертным, не видя, что в истинной смерти не будет «другого его», который, оставшись в живых, мог бы оплакивать свою собственную потерю, и стоя, испускать стоны, при виде самого себя, распростертого на земле и отданного в добычу зверям и огню» («О природе вещей»). © Э. А. Гроссман, перевод на русский язык, 1922.

сразу — это бессмыслица, однако философия как мысль о бытии в целом выделяется особо. Но в таком случае для философии возникает абсолютная угроза распыления, риск потери бытия во всепоглощающей связи с частным сущим.

Как бы то ни было, структура человеческого бытия такова, что в любой момент, неизбежно, оно есть *Da-Sein*, т.е. наличное бытие, помещение в тотальность того, что есть, и относительно этой тотальности. Этот способ бытия по отношению ко всему, говорящему мне (хотя и скрыто, а не познавательно), где я есть относительно тотальности бытия, есть чувство. Поразмыслим, например, над тем, что такое радость. «Сегодня утром я есть только рождение,— пишет Андре Мальро в конце своей книги «Ореховые деревья Альтенбурга».— Да, это рождение, с тайной, которая его окружает, отрешенностью от времени и остановкой всех повседневных дел... это рождение и возрождение к миру и жизни, к радости. Все — будущее, все — возможно и нет ничего невозможного; нет даже необходимости строить планы, потому что это означало бы в некотором роде падение порыва, несущего нас. Какая разница, что могло бы произойти, или что могло бы быть, раз ничто другое не идет в счет».

Как утверждать, не исказив абсолютно моих ощущений, что такая отрешенность от времени, такое слияние порыва, несущего меня, и порыва, увлекающего тотальность бытия, могут быть объяснены исчерпывающей «причиной»-событием, ставшим источником моей радости, даже если это событие — обещание увидеть выздоровевшим моего больного друга, как в примере, описанном Жанной Деломм? Как не видеть, что подобное «испытание» меня самого и реальности обнаруживает мое положение в тотальности бытия.

...Признав... что человек, в силу своей структуры, всегда находится во власти какого-либо чувства и что всякое чувство обнаруживает нас помещенным в тотальность всего, что есть, и относительно этой тотальности, мы перейдем вплотную к нашей теме и попытаемся выяснить, что же означает собственно явление страха.

* * *

Первые замечания, связанные с современной проблематикой страха, мы находим у Гегеля, этого несравненного гения, положившего начало всей подлинной современной философии. Речь идет о знаменитом месте из «Феноменологии духа», в котором Гегель показывает диалектику господина и раба. Господин победил раба и думает, что извлечет из победы абсолютное признание самого себя

как господина, так как он одержал свою победу благодаря презрению к смерти, риску которой он подвергался до последней минуты. Господин утверждает, следовательно, что абсолютное признание сознания обязано этому сознанию уже по одному тому, что оно не испытывало «страха», тогда как, напротив, сознание, отступившее перед риском, не может больше иметь другой реальности, кроме признания другого как себя, как *ipse*. Однако, размышляет Гегель, предельная истина отношений господина и раба не такова. Будущее принадлежит рабу, а господство — это исторический тупик. Почему? Что заставляет нас утверждать, что раб есть предельная истина господина? То, что раб в противоположность господину познал страх. Господин не имел творческого опыта негативности, который пережил раб. Сознание раба испытало страх не по поводу той или иной вещи, в течение того или иного времени, оно испытывало страх по поводу всей его сущности в целом, потому что оно пережило страх смерти, который является абсолютным господином. Таким образом, ни отвага, ни риск не раскрывают человека и его осознание самого себя. Это делает угроза небытия. Попытаемся правильно понять Гегеля. Величие раба не в том, что он отступил. За это он наказан своим рабством. Его величие в том, что он увидел тотальность своего бытия, сосредоточенную в обещании своей смерти, и увидел эту тотальность как возможность не быть. Господин испытывал, возможно страх за те или иные из своих богатств, боялся получить раны в битве; он не познал (потому что он господин) страха смерти, и он, следовательно, не знает ни себя как тотальность, ни эту тотальность как негативность. Выясним различие между страхом и смертью. Смерть — это раскрытие всего во мне самом, но раскрытие, уничтожающее самое себя. Только страх смерти делает из этого раскрытия знание, такое, которое позволит привести сознание к его расцвету.

Мы должны извлечь из этого первый урок. Страх неизбежно становится фундаментальным чувством, раскрывающим человеку, что он есть в целостности, если то, что есть человек в целостности, определяется как негативность. Мы должны задать себе вопрос, призвав на помощь Гегеля, почему современная мысль захотела сделать из негативности бытие человека. По нашему мнению, Гегель отвечает еще на этот вопрос: если человек, как он думает, является не естественной реальностью, а, как выразился М. Кожев, разоблачающей речью, он должен быть одновременно негативностью. Ибо разоблачение — в речи — имеется лишь постольку, поскольку разоблачаемый и разоблачающий совпадают не немедленно, а только в конце. В самом деле, если мысль смешивается с тем, кто мыслит,

И знает в своем рабстве служение и труд.

то она умирает, не успев возникнуть (знаменитая ночь, когда все кошки серы, в известном месте в «Феноменологии духа»). Но, с другой стороны, развитие разоблачения реально лишь в том случае, если мысль и мыслящий, не переставая отличаться друг от друга, отсылают без конца друг к другу.

Таким образом, каждый есть отрицание самого себя в «имении в виду» другого, отрицание другого в утверждении самого себя. То, что я думаю, проявляется в том, что не есть он (но что есть моя мысль); моя мысль проявляется в том, что не она есть, а «имение в виду» того, что я думаю.

Пример изреченной мысли — в крайнем случае это даже не пример, а просто то, что мы хотим сказать, так как всякая мысль является изреченной, — еще более ясен. Когда я говорю «хорошая погода» или «я люблю Монику», слова, которые я употребляю, имеют реальность и наличие, понятные без понятий или мыслей, которые принимаются в расчет не иначе, как если они направлены (и следовательно, стираются, отрицаются и делаются отсутствующими) на мир, на голубое небо и на мою любовь к Моники.

Сделаем вывод: если человек есть речь, то он неизбежно есть негативность. Если человек есть негативность, то он полностью раскрывается самому себе только в чувстве негативности, которым является страх. Гегельянец сказал бы, однако, что имеется другое раскрытие, еще более важное, а именно то, что будет следовать из завершения речи. Но в таком случае человек исчезнет в раскрытии всего, что есть, и опять-таки будет негативностью.

Как бы то ни было, сегодня речь не завершена и не будет завершена никогда. Сегодня, следовательно, речь не может мне сказать «все» и «все» не может быть еще сказанным. Значит, надо, чтобы чувство, как видение тотальности, заменило себя (гегельянец скажет «временно») речью для раскрытия этой тотальности. И так как эта тотальность является негативностью, чувство, которое ее раскроет, будет чувством негативности, т.е. страхом. Что очень просто приводит к утверждению, что человек это существо, полное страха, так как он существо, которое говорит.

* * *

Возражения Киркегора Гегелю известны. Парадоксально то, что именно прибегая к идее страха, датский мыслитель надеется справиться с Системой. Система, считает он, нисколько не удовлетворяет индивида. Индивид, благодаря опыту свободы, его определяющему, отрицает Систему, отказывается быть к ней сведенным. Но что такое для Киркегора опыт свободы? Это, говорит он, откровение, способное возникнуть в каждое мгновение и состоящее в том, что все возможно и что все возможно благодаря мне. Такое откровение неотделимо для Киркегора от идеи и соблазна греха. Ибо раскрывая себя самому себе в бесконечной возможности,

возложенной на меня, я раскрываю себя также в своей полной автономии. Но для человека полная автономия — это грех, потому что она означает возмущение против Бога. Отсюда следует первый и основной парадокс: человек действительно является самим собой, только выбирая самого себя, и он может быть самим собой, только выбирая себя против Бога, будучи против Бога. Именно поэтому страх, свобода и грех образуют неразрывное триединство.

Небытие того, чем человек был, негация, которую он должен совершить для утверждения самого себя, бесконечная возможность, которая открывается перед ним, создают круговорот, и человеком овладевает страх, что он неминуемо будет подвергнут в грех, т.е. в выбор самого себя.

По размышлении не кажется, что идея страха, сведенная к своей субстанции, сильно различается у Гегеля и Киркегора, хотя роль, сыгранная этим понятием в общей экономике той и другой философии, малосравнима. В определенном смысле можно сказать, что для Киркегора, так же как для Гегеля, страх — это не что иное, как раскрытие в человеке небытия его бытия.

Ибо для Киркегора бытие человека есть небытие. Действительно, достигнув порога подлинности, человек отдает себе отчет в том, что он не есть то, что он превзошел, и готов отвергнуть это: он не есть человек бессознательный, узник — на свое счастье или несчастье — повседневных забот; он не есть то наслаждение моментом, которое ему предлагало эстетическое существование; он не есть то уважение этического закона, с которым он соотносился до сих пор. Эти негации возникают из раскрытия того, что человек может быть абсолютно самим собой, раскрытия, теперь предложенного ему. Но этот выбор самого себя, этот абсолютный разрыв есть также ничто и определяет меня как ничто: ибо он имеется только в акте противопоставления Богу, а такой акт есть само небытие. Греха нет; и меньше, чем какой-нибудь другой грех, есть грех гордость.

Тем не менее на этом сходство заканчивается. У Гегеля небытие человека, то есть негативность безвозвратны. Даже если человек придет к созданию всеобщего языка, он (человек) исчезнет, будучи только конечным раскрытием всего того, что есть. У Киркегора парадокс открытия себя в небытии греха разрешается Искуплением. Бог сделался человеком и испытал муки человеческой смерти для того, чтобы искуплением вызволить человека из его греха. По этому поводу следовало бы вспомнить киркегоровскую идею повторения. Человек не теряет в своем выкупе истинность, открытую грехом. Оказалось, что он против Бога, но не будет таковым впредь, если он христианин.

Можно было бы добавить, ссылаясь на идею повторения, упомянутую нами, что человек вновь обретет теперь в истинности самого себя то, чем он был бессознательно до своего заблуждения и что тогда было ничем.

Может быть, говорим мы, потому, что нельзя быть уверенным, что Киркегор в последние годы своей жизни продолжает придавать тот же смысл идее повторения.

Надо ли идти дальше: мы говорим, что если человек христианин, то его подлинность, омытая грехом, становится позитивной. Но христианин ли он? И кто может сказать, что он им является? Кто знает, достоин ли он любви или ненависти? Никто не знает.

Таким образом, каждому из нас остается лишь обещание путем искупления преодолеть ничто своего бытия. И таково высшее откровение страха.

* * *

У Хайдеггера мы встречаем, несмотря на весьма значительные расхождения с Киркегором, идентичные мысли. Хайдеггер, как известно, очень четко различает страх и боязнь. Боязнь, по его мнению, это испуг, растерянность, испытываемая при приближении, переживаемом или воображаемом, угрожающего, определенного или определимого сущего: человека, животного, стихийного бедствия и т.д.

Сущее, внушающее нам боязнь, дает о себе знать на некотором расстоянии от нас (например, советские войска для простых людей между 1946 и 1958 гг.) и, по-видимому, хочет проникнуть в окружающий нас мир для разрушения его таким образом, чтобы мы не увидели или не хотели увидеть (оба случая возможны) из-за смятения, во власти которого мы находимся, средства предотвращения этого возможного вторжения.

Таким образом, возникает порочный круг: чем меньше мы видим средства организованного сопротивления, тем больше мы теряем голову, но утрата хладнокровия делает нас еще менее способными найти эти средства и усугубляет беспорядочность наших реакций.

Как бы то ни было, боязнь является, следовательно, неадекватным ответом или же приводит человека в состояние, мешающее адекватному ответу кому-нибудь или чему-нибудь, что, по мнению человека, должно или может уничтожить часть его самого либо все его существование в целом.

Напротив, страх, если он также связан с возникновением опасности, никогда не выдвигается определенной или определенной реальностью. Не «то» или «это» заставляет нас дрожать от страха. Дело не только в неведении, но человек, испытывающий страх, постигает в позитивном откровении, что ничто «сущее» не может быть причиной этого страха. Таким образом, мы позитивно «знаем» то «ничто», которое лежит в основе страха. В страхе все сущее в мире и сам окружающий мир кажутся внезапно лишенными всего

своего значения, становятся опустошенными и рушатся из-за своей абсолютной никчемности. Я сам исчезаю со сцены как «я», сформированное моими заботами, стремлениями, повседневными желаниями. Такое крушение всего, что нас окружает, мешает «локализации» объекта нашего страха. Угроза исходит отовсюду и невозможно даже определить, приближается она или удаляется. Из-за того, что исчезает всякая возможность ориентации, страх окружает нас чувством радикального *Ungeimlichkeit*. Мы лишены всякой помощи, всякой защиты.

Поскольку все реальности мира исчезли, источником страха может быть только сам мир как таковой. Он не пропал вместе с сущностями, которые его населяют; напротив, он стал более «близким» и более «видимым» с исчезновением предметов и реальностей, которые в нем обычно содержатся и маскируют его, сужая до размеров для наших повседневных забот. Страх открывает нам «мировость» мира в чистом виде — и именно она нас «обезоруживает».

Разумеется, обнаружение «мировости» мира не означает, что мы имеем его четкое понимание. Ибо возможности раскрытия такого чувства отличны от наших возможностей понимания и выше их. Однако отступить в страхе нас заставляет голый, жестокий, неумолимый и непреодолимый факт нашего бытия-в-мире, в который мы брошены без защиты и помощи.

Страх — это раскрытие той экстериорности, в которую я погружен, чтобы делать в нем свою карьеру «существующего», не желая этого и не имея возможности остановить ее развитие. Страх рождается из нашего положения и раскрывает нам его. Он является истинным чувством изначальной ситуации.

Но за кого человеческое существо испытывает страх? За самого себя как за глобальную возможность бытия и бытие-в-мире, а не за ту или иную из своих частных возможностей (здоровье, состояние, честь и т.д.), поскольку объекты этих возможностей «превыждены» и угроза, принесенная страхом, по самой своей природе не может быть уточнена.

Таким образом, происходит смешение (обстоятельство, характерное для страха) того, что лежит в основе страха, и того, перед чем испытывается страх: я дрожу за свое существование как бытие-в-мире перед фактом своего бытия-в-мире.

Страх возникает, следовательно, направленным на бытие-в-мире. Обратив внимание все в ничто, он радикально изолирует того, кого он охватывает. Страх — это ненарушимое одиночество, он изгоняет

всякую возможность развлечения. Благодаря страху и превращению в «ничто», которое он производит, мы освобождаемся от власти «Мап» и оказываемся перед неизбежным выбором: быть самими собой или нет. Страх, который, конечно, не может быть ничем иным, как страхом смерти, потому что он — раскрытое «ничто», угрожающее «ничем», не делает выбор для меня, но, устраняя все, что меня ослепляет и отвлекает, он открывает меня, благодаря моей наиболее личностной возможности, которая и есть принятие этого ничто, принятие моей смерти, возвещенной абсолютной чуждостью мне мира. Теперь мы лучше понимаем, почему у Хайдеггера (к сожалению, мы не можем здесь развить эту тему) существование, не охваченное страхом или отказавшееся от разоблачений страхом, характеризуется главным образом бегством, бегством в «Мап», в предметы мира и в заботы этого мира. Это существование, которое бежит от неизвестности, чуждости, обнаженности, *Unheimlichkeit* своего первоначального положения. Оно скрывает от самого себя бытие-в-мире, в котором не может найти ни безопасности, ни покоя, а находит только уверенность в смерти, и спасается в мире, какой он есть, построенном им, чтобы оградить себя от чистого мира. Угроза крушения не становится от этого меньше в повседневном существовании. Всякое спокойствие может перейти в свою противоположность и бросить меня одного в непреодолимую тоску моего первоначального положения.

Все сказанное делает понятным, что чистый страх — редкое явление. Как только он появится, «Мап» соблазняют высшей защитой, часто эффективной. Стратегия «Мап» состоит в том, чтобы заставить повернуть страх к опасению. Если «Мап» удастся указать на определенный предмет, то страх переродится в боязнь, и столь нежелательное раскрытие окажется устраненным. Конечно, боязнь «неприятна», но все-таки она — меньшее зло и уже является компромиссом.

Как мы видим, теория страха Хайдеггера очень близка теории Киркегора. Хайдеггер несомненно делает ее более «светской». Но даже это изменение не едино, ибо греховная оптация истинности является для Киркегора небытием: выбрать самого себя перед лицом Бога значит выбрать ничто и обнаружить себя «ничем».

Теория Сартра добавляет ко всему этому мало нового, излагая те же идеи, только с еще большей силой, как это вообще свойственно данному автору. «Именно в страхе, — говорит он нам, — человек осознает свою свободу». Страх является открытием бессилия моего

* См.: Ibid. S. 189.

** Z'Etre et le Neant. P. 66.

настоящего поведения определить какое-нибудь из моих будущих поведений. «Артиллерийская подготовка, предшествующая атаке, может вызвать боязнь у солдата, который выдерживает бомбардировку, но страх возникнет у него тогда, когда он попытается предвидеть свои поступки... после того, как спросит себя, будет ли он держаться». «В тот момент, когда я постигаю самого себя как переживающего ужас гибели, я осознаю этот ужас как неопределяющий по отношению к моему возможному поведению» и именно в силу этого у меня начинается головокружение и мною овладевает страх. Реализуя свое будущее поведение как возможное, я отдаю себе также отчет в том, что «ничто не может меня вынудить придерживаться этого поведения»^{...}. И, однако, меня интересует это поведение; я знаю, что либо оно, либо его противоположность будут иметь место в действительности. «Именно осознание моего бытия моим собственным будущим в мире небытия мы называем страхом»^{....}.

Страх — это осознание того, что между мотивами действия и действием нет ничего. Или же что эти мотивы, что бы я ни думал сегодня, должны будут быть переосмыслены, переоценены, хотя ничто меня не убеждает, что они будут переосмыслены и переоценены. «Свобода, которая проявляется в страхе, характеризуется постоянно возобновляющейся необходимостью переделать «Я», обозначающее свободное бытие»⁺. Что означает, что это свободное бытие есть ничто. И что Герель был прав, когда говорил: «Wesln ist was gewesen ist», т.е. сущностное есть былое.

...«Свобода полна страха перед самой собой, поскольку ее никогда ничто не вызывает и ничто ей не препятствует»⁺⁺.

Если это так, то страх должен был бы проявляться часто; однако он очень редок. Дело в том, что мало «возможного» предстает передо мной в качестве моих возможностей. Дело в том также, что малое число моих возможностей предстает передо мной в качестве возможных заранее, а не только в тот момент, когда я их осуществляю, как сигарета, которую я зажигаю. Как Киркегор уже

* Ibid. P. 66.

** Ibid. P. 68.

*** Ibid.

.... Ibid. P. 69.

+ Ibid. P. 72.

++ Ibid. P. 73.

отмечал, страх рефлексивен и связан с неангажированностью мира. В этом смысле я могу придерживаться определенного поведения, а именно — стремиться к бегству от своего собственного страха. Достаточно лишь отказаться от этой неангажированности. Но, добавляет Сартр, поскольку мы суть страх, подобное поведение всегда недобросовестно.

Как мы уже отметили, такая позиция соединяет в себе главные черты позиции Киркегора и Хайдеггера, что ею, впрочем, отчетливо осознается. Какова бы ни была феноменология Сартра, его метафизика и его онтология, он, определяя сознание «для себя» как погружение в ничто, не может не согласиться с тезисом о фундаментальной и радикальной негативности нашего бытия. И страх как обнаружение того, чем я являюсь, не может быть ничем иным, как страхом небытия, страхом перед небытием.

То же самое положение мы находим в недавно вышедшей и очень интересной книге Жанны Деломм «Вопрошающая мысль». Страх, по ее мнению, это страх свободы, потому что свобода появляется при полном отсутствии своего обоснования. Но Жанна Деломм спорит с тем, что это открытие свойственно только страху. Любое чувство способно содержать его в себе. Ибо любое чувство является тем или иным образом вопросом о бытии человека. Следовательно, вопросы, касающиеся человеческого бытия, бесконечны, потому что бытие человека раскрывается как ничто. Итак, именно вопрошающий смысл страха — так же как вопрошающий смысл радости или разочарования — открывает нам, что мы суть ничто. Не что иное, как подверженность постоянному сомнению в самих себя.

П. Рикер

СУЩЕСТВОВАНИЕ И ГЕРМЕНЕВТИКА*

Моей целью является исследование путей, открытых перед современной философией тем, что можно было бы назвать *прививкой герменевтической проблематики к феноменологическому методу*. Перед тем как предпринять этот анализ, я сделаю краткий исторический экскурс, в ходе которого (во всяком случае в его конце) должен проявиться смысл понятия *существования*, в котором бы нашло отражение обновление феноменологии с помощью герменевтики.

1. ИСТОКИ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Герменевтическая проблематика сложилась долго до феноменологии Гуссерля, поэтому я и говорю о прививке; следовало бы даже назвать это запоздалой прививкой.

Не бесполезно напомнить, что герменевтическая проблематика возникла сначала в рамках *экзегезы* — дисциплины, которая имеет целью понять текст, исходя из его интенции, т.е. на основе того, что он хочет сказать. Если экзегеза породила герменевтическую проблематику, а следовательно, и вопрос об интерпретации, то это произошло потому, что всякое чтение текста само по себе связано с *quid*, с «тем, ввиду чего» он был написан, и чтение осуществляется всегда внутри общества, традиции или течения живой мысли, которые выдвигают свои предположения и требования: так, чтение греческих мифов в школе



* Главы из кн.: Ricoeur Paul. Le Conflit des interpretations. Essais de l'hermeneutique. P., 1969 © Т.В. Славко, перевод на русский язык, 1992.

стойков на основе натурфилософии и этики порождает герменевтику, весьма отличную от раввинской интерпретации Торы в Галахе и Хаггаде; в свою очередь, апостольская интерпретация Ветхого Завета в свете пришествия Христа дает совсем другое, нежели раввинское, прочтение событий, установлений, персонажей Библии.

В чем эти экзегетические дебаты касаются философии? В том, что экзегеза порождает теорию знака и значения, как это видно, например, в "*De Doctrina christiana*" Августина Блаженного. А именно, если текст может иметь несколько смыслов, например исторический и духовный, то надо прибегнуть к понятию значения, гораздо более сложному, чем понятие так называемых однозначных знаков, которых требует логика доказательства. Наконец, сама работа по интерпретации обнаруживает глубокий замысел — преодолеть дистанцию, культурную отдаленность, уравнивать читателя с чуждым ему текстом и таким образом включить смысл этого текста в нынешнее понимание, которым читатель обладает.

Теперь уже герменевтика не могла оставаться техникой специалистов — *téxνη ἑρμηνευτική* толкователей тайн, чудес; она породила общую проблему понимания. К тому же, никакая значительная интерпретация не могла сформироваться без заимствований из уже имеющихся в распоряжении данной эпохи способов понимания: мифа, аллегории, метафоры, аналогии и т.д. Об этой связи интерпретации, взятой в строгом смысле истолкования текста, с пониманием, трактуемым в широком смысле как понимание знаков, свидетельствует одно из традиционных значений самого слова герменевтика, которое идет еще от *Περὶ Ἑρμηνείας* Аристотеля. В самом деле, знаменательно, что у Аристотеля *hermenēia* не сводится лишь к аллегории, а относится ко всей значащей речи, больше того, именно сама значащая речь и есть *hermenēia*, которая «интерпретирует» реальность даже тогда, когда она говорит «что-то о чем-то»; *hermenēia* существует потому, что высказывание является овладением реальностью посредством значащих выражений, а не сущностью так называемых впечатлений, исходящих из самих вещей.

Таково первоначальное отношение между понятиями интерпретации и понимания; оно объединяет технические проблемы истолкования текста с более общими проблемами значения и языка.

Но экзегеза могла породить общую герменевтику лишь в результате развития в конце XVIII и в начале XIX в. классической филологии и исторических наук. Именно благодаря Шлейермахеру и Дильтею герменевтическая проблематика становится философской. Наш подзаголовок — «истоки герменевтики» — недвусмысленно намекает на известную работу Дильтея 1900 г.; задачей Дильтея было

придать *Geisteswissenschaften* значение, сравнимое со значением наук о природе, какое они имели в эпоху господства позитивистской философии. Представленная таким образом, эта проблема приобрела эпистемологический характер: речь шла о выработке критики исторического познания, столь же основательной, как кантианская критика познания природы, и о подчинении этой критике разрозненных подходов классической герменевтики, таких, как закон внутренней связи текста, закон контекста, законы географического, этнического, социального окружения. Но решение этой проблемы превосходило возможности обычной эпистемологии: интерпретация, которая связывается Дильтеем с письменно зафиксированными документами, является лишь одной из областей значительно более широкой сферы понимания, идущего от одной психической жизни к другой. Герменевтическая проблематика, таким образом, выводится из психологии: для конечного существа понимать — значит переноситься в другую жизнь. В таком случае историческое понимание сохраняет все парадоксы историчности: как историческое существо может понять историю исторически? В свою очередь, эти парадоксы отсылают нас к значительно более фундаментальной проблеме: как жизнь, выражая себя, может объективироваться? как, объективируясь, она проявляет значения, поддающиеся обнаружению и пониманию другим историческим существом, преодолевающим свою собственную историческую ситуацию? Здесь возникает центральная проблема, к которой мы придем в конце нашего исследования: проблема отношений между силой и смыслом, между жизнью — носителем значений, и духом, способным связать их воедино. Если жизнь не является изначально значащей, то понимание вообще невозможно; но чтобы это понимание могло быть зафиксировано, не следует ли перенести в саму жизнь ту логику имманентного развития, которую Гегель называл *Понятием*? Не следует ли, создавая философию жизни, тайком воспользоваться всеми ресурсами философии духа? Таково главное затруднение, которое может оправдать то, что в *феноменологии* мы ищем подходящую структуру или, возвращаясь к нашему исходному образу, молодое растение, к которому можно будет привить герменевтический черенок.

II. ПРИВИВКА ГЕРМЕНЕВТИКИ К ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Существует два способа обоснования герменевтики в феноменологии.

Есть короткий путь, с которого я и начну, а затем я вкратце изложу путь длинный. Короткий путь — это путь *онтологии понимания*, аналогичный пути Хайдеггера. Такую онтологию понимания я называю «коротким путем» потому, что она, отказываясь от споров о *методе*, сразу устремляется к онтологии конечного бытия, чтобы здесь найти *понимание* уже не как способ познания,

но как способ существования. В эту онтологию понимания не входят постепенно, углубляя методологические возможности истолкования исторической науки или психоанализа — туда переносятся внезапно, резким поворотом проблематики. Вопрос, при каком условии познающий субъект может понять текст или историю, заменяется вопросом: что есть существо, бытие которого заключается в понимании? Таким образом герменевтическая проблематика становится областью *Аналитики* этого бытия, *Dasein*, которое существует, понимая.

Прежде всего я хочу сполна отдать справедливость этой онтологии понимания, а уже потом объяснить, почему я предлагаю следовать более окольным и более трудным путем, к которому склоняют лингвистические и семантические штудии. Я начинаю свое исследование словами справедливости в адрес философии Хайдеггера, потому что я не считаю ее противоречащей моей позиции; его *Аналитика Dasein* не является альтернативной, вынуждающей нас выбирать между онтологией понимания и эпистемологией интерпретации. Предложенный мной длинный путь тоже ставит задачей вывести рефлексии на уровень онтологии, но делаться это будет постепенно, с последовательным учетом требований семантики (§ 3), а потом и рефлексии (§ 4). Сомнение, выраженное мной в конце этого параграфа, относится только к возможности создать непосредственную онтологию, освобожденную от любого методологического требования, а следовательно, и от проблемы интерпретации, теорию которой она сама создает. Но именно жажда такой онтологии руководит предпринятым мной исследованием и не дает ему увязнуть ни в лингвистической философии типа Витгенштейна, ни в рефлексивной философии неокантианского толка. Моя проблема такова: что происходит с эпистемологией интерпретации, исходящей из рефлексии об истолковании, об историческом методе, психоанализе, феноменологии религии и т.д., когда она соприкасается с онтологией понимания и, если так можно сказать, одушевляется и воодушевляется ею?

Обратимся к требованиям этой онтологии понимания.

Чтобы лучше понять смысл предлагаемой ею революции в мышлении, надо разом перенестись в конец движения, идущего от «*Logische Untersuchungen*» Гуссерля к «*Sein und Zeit*» Хайдеггера, отложив на потом вопрос о влиянии феноменологии Гуссерля на эту революцию в мышлении. Переворачивание вопроса, которое на место эпистемологии интерпретации ставит онтологию понимания, надо рассмотреть во всей его радикальности.

Речь идет о том, чтобы вообще отказаться от того способа, каким *erkenntnistheoretisch* ставит вопросы, и, следовательно, отказаться от мысли, будто герменевтика является *методом*, способным бороться на равных с методом наук о природе. Стремиться дать пониманию

метод — это значит оставаться в рамках предположений об объективном познании и разделять предрассудки кантианской теории познания. Надо решительно выйти из заколдованного круга субъект-объектной проблематики и задаться вопросом о бытии. Но чтобы задаться вопросом о бытии вообще, надо сначала поставить вопрос о том бытии, которое «здесь» у всякого бытия, о *Dasein*, т.е. о том бытии, которое существует понимая. В таком случае понимание уже не является способом познания, а становится способом бытия, такого бытия, которое существует понимая.

Я совершенно согласен с этим полным переворачиванием отношений между пониманием и бытием; к тому же это переворачивание осуществляет самое глубокое желание Дильтея, поскольку жизнь была для него главным понятием; в его трудах историческое понимание не соотносилось с учением о природе; отношение между жизнью и ее выражением было скорее общим корнем двойственного отношения человека к природе и истории. Если следовать этой мысли, то задача не в том, чтобы усилить историческое познание перед лицом физического познания, а в том, чтобы докопаться до глубокой связи исторического бытия с совокупным бытием, которое изначально теоретико-познавательного субъект-объектного отношения.

Какую помощь может оказать феноменология Гуссерля, если герменевтическую проблематику представить в этих онтологических терминах? Вопрос побуждает нас подняться от Хайдеггера к Гуссерлю и переинтерпретировать последнего в хайдеггеровских понятиях. Очевидно, первым на этом пути нам встретится поздний Гуссерль, Гуссерль эпохи *Krisis*; именно здесь прежде всего следует искать феноменологическое основание этой онтологии. Вклад Гуссерля в герменевтику двойствен: с одной стороны, именно в последней фазе феноменологии критика «объективизма» доведена до логического конца; эта критика объективизма касается герменевтической проблематики не только косвенно, потому что она оспаривает претензию эпистемологии естественных наук дать гуманитарным наукам единственную методологически пригодную модель, но также и непосредственно, поскольку она ставит под вопрос дильтеевский замысел дать *Geisteswissenschaften* — метод столь же объективный, как и метод наук о природе. С другой стороны, поздняя феноменология Гуссерля соединяет свою критику объективизма с позитивными разработками, пролагающими путь онтологии понимания: эта новая проблематика имеет темой *Lebenswelt*, «жизненный мир», т.е. пласт опыта, предшествующего субъект-объек-

тному отношению, которое дало всем разновидностям неокантианства их направляющую тему.

Итак, если поздний Гуссерль вовлечен в это разрушительное предприятие, которое нацелено на замену онтологии понимания эпистемологией интерпретации, то ранний Гуссерль от *«Logische Untersuchungen»* до *«Картезианских размышлений»* весьма подозрителен. Конечно, именно он проложил путь, обозначая субъект как интенциональный полюс, как носителя намерения и давая в качестве коррелята этому субъекту не природу, а область значений. Рассмотренная ретроспективно, исходя из позднего Гуссерля и особенно исходя из Хайдеггера, ранняя феноменология может показаться простейшим опровержением объективизма, поскольку то, что она называет феноменами, является как раз коррелятами интенциональной жизни, единицами значения, исходящими из этой интенциональной жизни. Как бы то ни было, ранний Гуссерль только реконструировал новый идеализм, близкий к неокантианству, с которым он боролся: редукция тезиса о мире является на деле сведением вопроса о бытии к вопросу о смысле бытия; смысл бытия в свою очередь сведен к простому корреляту субъективных способов намерения.

В конечном счете теория понимания создается именно против раннего Гуссерля, против то платонизирующих, то идеализирующих тенденций его теории значения и интенциональности. И если поздний Гуссерль обращается к этой онтологии, то только в той мере, в какой его замысел редукции бытия потерпел неудачу, соответственно в той мере, в какой конечный результат феноменологии избежал ее начального проекта; именно вопреки самой себе она ставит на место идеалистического субъекта, заключенного в собственную систему значений, живое существо, которое извечно имеет горизонтом всех своих намерений мир, этот мир.

Так оказывается освобожденным поле значений, предшествующее созданию образа математизированной природы, какой мы ее себе представляем со времен Галилея, поле значений, предшествующее объективности для познающего субъекта. До объективности существует горизонт мира; до субъекта теории познания существует действительная жизнь, которую Гуссерль иногда называет анонимной не потому, что тем самым он возвращается к кантовскому безличному субъекту, а потому, что субъект, которому даны объекты, сам является производным от действительной жизни.

Мы видим, как радикально поставлены проблемы понимания и истины. Вопрос об историчности не является более вопросом об историческом познании, понятом как метод; он обозначает способ, каким существующий «существует вместе с» существующими; понимание не является более возражением наук о духе на естественно-научное объяснение, оно касается способа существования

возле бытия до встречи с отдельными существами. Способность жизни свободно отдаляться от самой себя, трансцендироваться становится структурой конечного бытия. Если историк может соизмерять себя с объектом, сравнивать себя с познанным, то это потому, что он и его объект — оба являются историческими. Познание историчности бытия из предела науки превращается в основание бытия, а знание о принадлежности интерпретатора своему объекту из парадокса становится онтологической чертой.

Такова революция, приведшая к онтологии понимания; понимание становится аспектом «проекта» *Dasein* и его «открытости к бытию». Вопрос об истине не является более вопросом о методе, но вопросом о проявлении бытия для бытия, чье существование заключается в понимании бытия.

Как бы ни была привлекательна эта фундаментальная онтология, я, однако, предлагаю исследовать другой путь, иначе сочленив герменевтическую проблематику с феноменологией. Зачем это отступление перед Аналитикой *Dasein*? По двум следующим причинам: с радикальным способом Хайдеггера задавать вопросы, проблемы, которые привели в движение наше исследование, не только остались неразрешенными, но и потерялись из виду. Как, спрашиваем мы, дать органон экзегезе, а значит, пониманию текстов? Как обосновать исторические науки перед лицом наук о природе? Как рассудить конфликт соперничающих друг с другом интерпретаций? Эти проблемы, собственно, не рассмотрены в фундаментальной герменевтике, и это умышленно: эта герменевтика имела целью не их разрешение, но их растворение; к тому же Хайдеггер не хотел рассматривать никакой отдельной проблемы, касающейся понимания того или другого сущего: он хотел перевоспитать наш глаз и переориентировать наш взгляд, он хотел, чтобы мы подчинили историческое познание онтологическому как форму, производную от первичной формы. Но он нам не показал, в каком смысле собственно историческое понимание является производным от этого первичного понимания. Не лучше ли отныне исходить из производных форм понимания и показать в нем признаки их производности? Следовательно, отсчет взят в том самом плане, где осуществляется понимание, т.е. в плане языка.

Это первое замечание приводит ко второму: чтобы был возможен поворот от эпистемологического понимания к понимающему бытию, надо сначала прямо описать — без предварительной эпистемологической озабоченности — привилегированное бытие *Dasein*, каким оно конституировано в себе самом, и потом вновь найти понимание как один из этих способов бытия. Трудность перехода от понимания как способа познания к пониманию как способу существования заключается в следующем: понимание, которое есть результат Аналитики *Dasein*, является пониманием, через которое и в котором это бытие

понимает себя как бытие. Не в самом ли языке надо искать указания, что понимание является способом бытия?

Эти два возражения содержат в себе и позитивное предложение: заменить короткий путь Аналитики *Dasein* на длинный путь, начатый анализом языка; таким образом мы будем постоянно сохранять контакт с дисциплинами, которые пытаются методически осуществить интерпретацию, и будем сопротивляться попытке отделить *истину*, свойственную пониманию, от *метода*, свойственного дисциплинам, исходящим из истолкования. Итак, новая проблематика существования должна быть выработана только исходя и на основе семантического выяснения понятия интерпретации, общего для всех герменевтических дисциплин. Эта семантика будет располагаться вокруг центральной темы значений с множественным, многозначным или символическим смыслом (эквивалентность определений будет показана в дальнейшем).

Тотчас поясню свой подход к вопросу о существовании через эту семантику: просто семантическое выяснение остается «повисшим в воздухе» до тех пор, пока не будет показано, что понимание многозначных или символических выражений является моментом понимания себя; *семантический подход* связывается, таким образом, с *рефлексивным*. Но субъект, который, интерпретируя знаки, интерпретирует себя, больше не является *Cogito*: это существующий, который через истолкование своей жизни открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя и располагает собой. Так герменевтика открывает способ существования, который остается от начала и до конца *интерпретированным бытием*. Лишь рефлексия, уничтожая сама себя как рефлексию, может привести к онтологическим корням понимания. Но как раз это и происходит в языке и в движении рефлексии. Таков трудный путь, которым мы будем следовать.

III. СЕМАНТИЧЕСКИЙ ПЛАН

Изначально и только в языке выражается всякое онтическое или онтологическое понимание. Поэтому не будет напрасным искать именно в семантике ось соотнесения для всей совокупности герменевтического поля. Экзегеза уже приучила нас к мысли, что текст имеет множество смыслов, что эти смыслы настроены один на другой, что духовный смысл «передан» (*translata signa* Августина Блаженного) историческим или буквальным смыслом; Шлейермахер и Дильтей в равной мере научили нас рассматривать тексты, документы, памятники как письменно зафиксированные выражения жизни; истолкование проделывает путь, обратный этой объективации жизненных сил в психических, а потом и в исторических связях; эта объективация и эта фиксация составляют другую форму передачи

смысла. Со своей стороны, Ницше трактует ценности как выражения силы и слабости воли к власти, которые надо интерпретировать; более того, у него сама жизнь и является интерпретацией — таким образом, сама философия становится интерпретацией интерпретаций. Наконец, Фрейд рассмотрел под видом «работы сновидения» цепь поступков, которые знаменательны тем, что «перемещают» (*Entstellung*) спрятанный смысл, подвергают его искажению, которое одновременно показывает и прячет скрытый смысл в явном смысле; он проследил разветвления этого искажения в культуре — искусстве, морали, религии — и таким образом предложил истолкование культуры, вполне сравнимое с ницшеанским. Не лишено смысла попытаться очертить то, что можно было бы назвать *семантическим ядром* всякой герменевтики — общей или частной, фундаментальной или специальной. Представляется, что общий элемент, который находится везде, от экзегезы до психоанализа, это определенная архитектура смысла, которую можно назвать дву-смысленной или много-смысленной, но ее роль всякий раз (хотя и по-разному) состоит в том, чтобы показывать скрывая. Именно до семантики показанного-скрытого, до семантики многозначных выражений я собираюсь сузить этот анализ языка. Исследовав ранее определенный сектор этой семантики, а именно язык признания, который составляет *символику зла*, я предлагаю эти многозначные выражения называть символической. Тем самым я придаю слову «символ» более узкий смысл, чем те авторы, которые, как Кассирер, называют символическим всякое восприятие реальности посредством знаков, от перцепции, мифа, искусства до науки; но более широкий смысл, чем те авторы, которые, исходя из латинской риторики или неоплатонической традиции, сводят символ к аналогии. Я называю *символом* всякую структуру значения, где прямой, первичный, буквальный смысл означает одновременно и другой, косвенный, вторичный, иносказательный смысл, который может быть понят лишь через первый. Этот круг выражений с двойным смыслом составляет собственно герменевтическое поле.

Понятие интерпретации также получает вполне определенное значение; я предлагаю придать ему тот же объем, что и символу; *интерпретация*, скажем мы, *это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, спрятанного в очевидном смысле, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении*; я сохраняю, таким образом, начальную ссылку на экзегезу, т.е. на интерпретацию скрытых смыслов. Так символ и интерпретация становятся соотносительными понятиями; интерпретация имеет место

там, где есть многосложный смысл, именно в интерпретации обнаруживается множественность смыслов.

Из этого двойного ограничения семантического поля — со стороны символа и со стороны интерпретации — следует несколько задач, кратким перечнем которых я ограничусь.

Что касается символических выражений, задача лингвистического анализа кажется мне здесь двойственной. С одной стороны, речь идет о том, чтобы приступить к возможно пространному и полному перечислению символических форм. Этот индуктивный путь является единственно доступным в начале исследования, потому что вопрос именно в том, чтобы определить структуру, общую для этих различных модальностей символического выражения. Не торопясь как можно скорее все свести к единству, следовало бы здесь показать и космические символы, которые обнаруживает феноменология религии (Ван дер Леув, Морис Леенхардт, Мирсеа Элиаде), и символы сновидений, истолкованные психоанализом со всеми их эквивалентами в фольклоре, легендах, поговорках, мифах, и поэтические образы, опирающиеся на ощущения, зрение, слух и т.д. или использующие символику пространства и времени. Несмотря на их различному укорененность — в олицетворенных ценностях космоса, в сексуальном символизме, в чувственной образности, — все эти символы приходят вместе с языком. Нет символики до говорящего человека, хотя сам символ укоренен еще глубже; именно в языке космос, желание, воображение получают возможность быть выраженными; непременно нужно слово, чтобы воспроизвести мир и сделать его священным. Так же и сон остается недоступным для всех, пока он не рассказан.

Перечисленные модальности символического выражения требуют еще и критериологии, которая имела бы задачей фиксацию семантической структуры родственных форм, таких, как метафора, аллегория, подобие. Какова функция аналогии в «передаче смысла»? Имеются ли другие, кроме аналогии, способы связать один смысл с другим смыслом? Как ввести в эту структуру символического смысла механизмы сна, открытые Фрейдом? Можно ли их совместить с уже известными риторическими формами, такими, как метаформа и метонимия? Принадлежат ли механизмы искажения, открытые Фрейдом и названные им «работой сновидения», тому же семантическому полю, что и символические приемы, засвидетельствованные феноменологией религии? Таковы вопросы, касающиеся структуры, которые должна была бы решить критериология.

Подобная критериология, в свою очередь, неотделима от изучения методов интерпретации. В самом деле, мы определили поле символических выражений и поле методов интерпретации одно через другое. Примечательно, что интерпретация дает место весьма различным, порой прямо противоположным методам. Я коснулся

феноменологии религии и психоанализа. Они противостоят друг другу так радикально, как это вообще возможно. В этом нет ничего удивительного: интерпретация исходит из многосложного определения символов — из их сверхопределения, как в психоанализе; но всякая интерпретация обедняет это богатство, эту многозначность и «переводит» символ согласно сетке прочтения, которая ей свойственна. Задача критериологии как раз и состоит в том, чтобы показать, что форма интерпретации соотносится с теоретической структурой той или иной герменевтической системы. Так, феноменология религии исходит из дешифровки религиозного объекта в ритуале, мифе, веровании; но она делает это, опираясь на проблематику священного, которая определяет ее теоретическую структуру. Психоанализ, напротив, знает только символическое измерение, измерение следов вытесненных желаний; соответственно в нем принята во внимание лишь сетка значений, сложившаяся в бессознательном исходя из первичного вытеснения и согласно последующим вкладам вторичного вытеснения. Нельзя упрекать психоанализ за такое сужение: это основание его существования. Психоаналитическая теория, названная Фрейдом метапсихологией, ограничивает правила дешифровки тем, что можно было бы назвать семантикой желания; но психоанализ не может найти то, что он ищет «экономичное» значение представлений и аффектов, приведенных в действие во сне, неврозе, морали, религии, и он не может найти ничего другого, кроме замаскированных выражений этих же представлений и аффектов, родственных наиболее архаичным желаниям человека; данный пример на простом семантическом уровне убедительно показывает масштабы философской герменевтики. Она начинается экстенсивным исследованием символических форм и анализом понимания символических структур; она продолжается сопоставлением герменевтических стилей и критикой систем интерпретации, соотнося разнообразие герменевтических методов со структурой соответствующих теорий. Этим она готовится исполнить свою наивысшую задачу — стать подлинным арбитром в споре интерпретаций, претендующих на истинность. Показывая, каким образом тот или иной метод соответствует собственной теории, она узаконивает каждый из них в границах этой теории. Такова критическая функция герменевтики, если рассматривать ее на простом семантическом уровне.

Здесь налицо много преимуществ. Прежде всего семантический подход обеспечивает герменевтике контакт с различными методологиями, не избегая риска отделить ее собственное понятие истины от понятия о методе. Кроме того, он обеспечивает внедрение герменевтики в феноменологию на том уровне, где феноменология наиболее уверена в себе, т.е. на уровне теории значения, выработанной в *«Логических исследованиях»*. Конечно, Гуссерль не принял бы идею о неустранимо неоднозначном значении; он

недвусмысленно исключает даже саму такую возможность в первом «*Логическом исследовании*»; поэтому феноменология «*Логических исследований*» не может быть герменевтической. Но если мы расходимся с Гуссерлем, то только лишь в рамках его теории значащих выражений; именно здесь существует расхождение, а не на довольно неопределенном уровне феноменологии *Lebenswelt*. Наконец, перенося дебаты в план языка, я предчувствую, что здесь, на этой общей территории, встречу с другими философскими концепциями; конечно, семантика многозначных выражений противоречит теориям метаязыка, которые хотели бы преобразовать существующие языки в соответствии с идеальными моделями; это столь же живое противоречие, как и по отношению к гуссерлевскому идеалу однозначности; напротив, семантика многозначных выражений входит в плодотворный диалог с учениями, исходящими из «*Философских исследований*» Витгенштейна и анализа обыденного языка в англосаксонских странах; именно здесь общая герменевтика пересекается с интересами современной библейской экзегезы, идущей от Бульмана и его школы. Я рассматриваю эту герменевтику как вклад в создание общей философии языка, отсутствие которой мы сегодня ощущаем. Сегодня мы располагаем символической логикой, экзегетической наукой, антропологией и психоанализом, которые, быть может, впервые способны охватить целиком вопрос о воссоединении человеческого дискурса. Развитие этих не совпадающих друг с другом дисциплин мгновенно высветило очевидное и угрожающее распадение этого дискурса. Единство человеческой речи является сегодня проблемой.

IV. РЕФЛЕКСИВНЫЙ ПЛАН

Предшествующий анализ, посвященный семантической структуре выражений с двойным или множественным смыслом, открывает лишь узкую дверь, через которую должна проникнуть философская герменевтика, если она хочет избежать пересечения с дисциплинами, составляющими методическое средство интерпретации: экзегеза, история, психоанализ. Семантики выражений с множественным смыслом недостаточно, чтобы дать философское обоснование герменевтике. Лингвистический же анализ, трактующий значение как замкнутое на себя целое, неизбежно возводит язык в абсолют. Такое гипостазирование языка отрицает его фундаментальную интенцию — быть пригодным для..., т.е. выходить за свои пределы, исчезать в том, что он имеет в виду. Язык как значащая система требует соотношения с существованием.

Признавая это, мы вновь возвращаемся в Хайдеггера: его стремление к онтологии вело к преодолению лингвистического плана;

это требование онтология обращает к анализу, который остается пленником языка.

Но как реинтегрировать семантику в онтологию и одновременно устоять под ударами возражений, которые мы недавно противопоставили Аналитике *Dasein*? Промежуточный этап в направлении к существованию — это рефлексия, т.е. связь между пониманием знаков и самопониманием. Именно через самопонимание мы имеем шанс познать сущее.

Предлагаю связать символический язык с самопониманием, я надеюсь удовлетворить глубинное требование герменевтики: всякая интерпретация имеет целью преодолеть удаленность, дистанцию между минувшей культурной эпохой, которой принадлежит текст, и самим интерпретатором. Преодолевая эту дистанцию, становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он делает его собственным, своим; понимая другого, он углубляет самопонимание. Таким образом, явно или неявно, всякая герменевтика выступает пониманием самого себя через понимание другого.

Без колебания я скажу, что герменевтика должна быть привита к феноменологии, взятой не только на уровне теории значения, развита в «*Логических исследованиях*», но и на уровне проблематики *Cogito*, какой она предстает, если идти от «*Ideen I*» к «*Картезианским размышлениям*». Но я еще менее колеблюсь, утверждая, что привой трансформирует подвой! Мы уже увидели, как внедрение значений с двойным смыслом в семантическое поле вынудило покинуть идеал однозначности, превознесенный «*Логическими исследованиями*». Теперь надо понять, что, сопрягая эти многозначные значения с самопознанием, мы глубоко трансформируем проблематику *Cogito*. Отметим сразу же, что именно эта внутренняя реформа рефлексивной философии оправдывает в дальнейшем наше открытие нового измерения существования. Но прежде чем показать, каким образом *Cogito* распадается, проследим, как, благодаря герменевтическому методу, оно обогащается и углубляется.

Действительно, подумаем над тем, что означает самопонимание, если мы присваиваем себе смысл психоаналитической интерпретации или истолкованного текста. По правде говоря, это мы знаем не до, а после отмеченных операций, хотя собственно желание понимать самих себя и направляло изначально это присвоение. Почему так происходит? Почему самость, которая направляет интерпретацию, может вернуться к нам лишь как результат интерпретации?

См.: Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* // *Husserliana* Haag, 1950. Bd. III.

По двум причинам: сначала надо отметить, что пресловутое картезианское *Cogito*, которое прямо схватывает себя в опыте сомнения, является истинной столь же бесполезной, сколь и неопровержимой; я вовсе не отрицаю, что это истина; это истина, полагающая сама себя, и на этом основании она не может быть ни верифицирована, ни дедуцирована; но одновременно она — полагание бытия и акта, существования и мыслительной операции; я есть, я мыслю; существовать для меня — значит мыслить; я существую, поскольку я мыслю. Но эта истина — бесполезная истина, она — как первый шаг, который не может быть продолжен никаким другим, поскольку *ego ego Cogito* не схвачено самим собой в зеркале своих объектов, своих произведений, и в конце концов — своих действий. Рефлексия — это слепая интуиция, если она не опосредована тем, что Дильтей назвал объективирующими жизнь выражениями. Употребляя другой язык, язык Жана Набера, можно сказать, что рефлексия есть лишь присвоение нашего акта существования посредством критики, примененной к произведениям или актам, являющимся знаками этого акта существования. Таким образом, рефлексия есть критика, но не в кантианском смысле оправдания науки и долженствования, а в том смысле, что *Cogito* может быть схвачено только путем расшифровки документов собственной жизни. Рефлексия — это присвоение нашего усилия существовать и нашего желания быть через произведения, свидетельствующие об этом усилии и об этом желании.

Но *Cogito* — не только истина столь же бесполезная, сколь и неопровержимая; надо еще прибавить, что оно — как бы пустое место, которое извечно было заполнено ложным *Cogito*; действительно, мы уже поняли с помощью всех экзегетических дисциплин, и в частности психоанализа, что так называемое непосредственное сознание является «ложным сознанием»; Маркс, Ницше, Фрейд научили нас обнаруживать в нем уловки. Отныне надо соединить критику ложного сознания со всяким новым открытием субъекта *Cogito* в документах его жизни; философия рефлексии должна быть во всем противоположна философии сознания.

Второй мотив присоединяется к предшествующему: «я» может схватить себя лишь в объективирующих его выражениях жизни, но истолкование текста сознания наталкивается на первоначальные «ложные интерпретации» ложного сознания. А герменевтика появляется там, где — мы это знаем от Шлейермахера — прежде имела место ложная интерпретация.

Таким образом, герменевтика должна быть вдвойне косвенной, во-первых, потому что существование подтверждается лишь в документах жизни и, во-вторых, потому что сознание сначала является ложным сознанием и всегда надо через корректирующую его критику восходить от непонимания к пониманию.

В конце этого второго этапа, названного нами рефлексивным, я хотел бы показать, каким образом его выводы укрепляют результаты первого этапа, который мы назвали семантическим.

Тогда мы взяли от этого первого этапа факт существования языка, не сводимого к однозначным значениям: так, признание виноватого сознания выражается в символике позора, греха, *culpa*; вытесненное желание выражается в символике, которая подтверждает свою устойчивость через сны, поговорки, легенды и мифы; священное выражается в символике космических элементов — неба, земли, воды, огня. Но философское употребление этого двусмысленного языка подвергается возражению со стороны логики, согласно которой двусмысленный язык может содержать лишь ложные аргументы. Оправдание герменевтики может быть радикальным, лишь если искать в самой природе рефлексивного мышления принцип логики двойного смысла. Однако в таком случае эта логика больше уже не является формальной, но трансцендентальной. Она вырабатывается на уровне возможного: речь идет не об объективности природы, а о нашем желании быть; именно в этом смысле свойственная герменевтике логика двойного смысла может быть названа трансцендентальной. Если же мы не перенесем спор на этот уровень, то вскоре возникнет безвыходная ситуация: мы напрасно будем пытаться удержать спор на чисто семантическом уровне и признать двусмысленные значения наряду с однозначными значениями. Но различие двусмысленности двух родов — двусмысленности от возрастания смысла, с которой имеют дело экзегетические науки, и двусмысленности от неясного смысла, которую преследует логика, — не может быть оправданным в одном семантическом плане. Не может существовать двух логик на одном и том же уровне. Лишь проблематика рефлексии оправдывает семантику двойного смысла.

У. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПЛАН

В конце пути, приведшего нас от проблематики языка к проблематике рефлексии, я хотел бы показать, как можно, идя в обратном направлении, вернуться к проблематике существования. Онтология понимания, которую Хайдеггер вырабатывает сразу, внезапным резким поворотом, где изучение способа существования подменяется рассмотрением способа познания, могло быть для нас, действующих в обход и постепенно, лишь горизонтом, т.е. скорее целью, чем данностью. Частная онтология вне нашей досягаемости: мы замечаем интерпретированное бытие только в движении интерпретации. Согласно неизбежному «герменевтическому кругу», который нас научил очерчивать сам Хайдеггер, онтология понимания остается включенной в методологию интерпретации. Больше того, только в конфликте соперничающих герменевтик мы замечаем

какие-то грани интерпретированного бытия: универсальная онтология так же недоступна нашему методу, как и частная онтология; любая герменевтика открывает определенный аспект существования, который и обосновывает ее как метод.

Это предостережение не должно, однако, отвлекать нас от выявления онтологических оснований семантического и рефлексивного анализа. Более того, имплицитированная онтология, взорванная онтология — это еще и уже онтология.

Мы будем идти по первому пути, предложенному нам философской рефлексией о психоанализе. Поступая так, мы можем достичь в анализе фундаментальной онтологии двух вещей: сначала подлинного смещения классической проблематики субъекта как сознания, потом — восстановления проблематики существования как желания.

Действительно, именно через критику сознания психоанализ подходит к онтологии. Интерпретация фантазмов, мифов, символов, которую он нам предлагает, всегда в некоторой степени является оспариванием претензии сознания выступать в качестве источника смысла. Борьба против нарциссизма — фрейдовского эквивалента ложного *Cogito* — ведет к открытию того, что язык укоренен в желании, в жизненных импульсах. Философ, прошедший эту трудную школу, приходит к решительному отказу от субъективности как источника смысла; этот отказ является еще одной перипетией рефлексии, но она необходима, чтобы привести к реальной утрате наиболее архаичного объекта — себя. Тогда надо сказать о субъекте рефлексии то, что Евангелие говорит о душе: чтобы ее спасти, надо ее потерять. Психоанализ как таковой говорит мне об утраченных объектах, найденных символически; рефлексивная философия должна использовать это открытие в своих собственных целях; надо потерять *moi*, чтобы обрести *je*. Вот почему психоанализ является если не философской дисциплиной, то по крайней мере дисциплиной для философа: бессознательное принуждает философа трактовать комбинацию значений в плане, смещенном по отношению к непосредственному субъекту; именно на это указывает фрейдистская топология: наиболее архаичные значения образуются в «месте» смысла, но это не место непосредственного сознания. Реализм бессознательного, топографическая и экономическая трактовка представлений, фантазмов, симптомов и символов оказываются в конце концов условием герменевтики, освобожденной от предрассудков *ego*.

• *Moi*, *je* — я; во французском языке *moi* употребляется в качестве местоимения 1 л. ед. числа, в отличие от безударного *je*. В данном случае *moi* употребляется в значении субъекта, являющегося источником смысла, а *je* — субъекта, осознавшего, что источник смысла не заключается в нем самом.

Таким образом, Фрейд призывает нас по-новому поставить вопрос об отношении между значением и желанием, смыслом и энергией, т.е. в конечном счете — между языком и жизнью. Эта проблема была сформулирована уже в «Монадологии» Лейбница: каким образом представление сопрягается с желанием? Это было также и проблемой третьей книги «Этики» Спинозы: как степени адекватности идеи выражают степени *conatus*, усилия, которое нас конституирует? Психоанализ по-своему приводит нас к этому вопросу: каким образом порядок значений включен в порядок жизни? Это обратное движение от смысла к желанию свидетельствует о возможности восхождения от рефлексии к существованию. Теперь оправданно использованное нами выше выражение, которое тогда являлось предвосхищением: через понимание самих себя, сказали мы, мы присваиваем себе смысл нашего желания быть или нашего усилия существовать. Мы называем его усилием, чтобы этим подчеркнуть позитивную энергию и динамизм; мы называем его желанием, чтобы этим указать на нехватку и потребность: *Эрос* — сын *Пороса* и *Пенис*. Так *Cogito* не является больше тем претенциозным актом, которым оно было вначале; я говорю о претензии полагать самого себя; оно оказывается уже помещенным в бытие.

Но если проблематика рефлексии может и должна превзойти себя в проблематике существования, как показывает философское размышление о психоанализе, то это осуществляется всегда внутри интерпретации и посредством ее: желание как основа смысла и рефлексии раскрывается в расшифровке уловок желания; я не могу говорить о самостоятельном существовании желания вне процесса интерпретации; оно всегда является интерпретированным; я его разгадываю в загадках сознания, но я не могу схватить его в нем самом, потому что существует угроза создать мифологию импульсов, как это иногда случается в примитивных представлениях о психоанализе. Именно благодаря интерпретации *Cogito* открывает позади себя нечто такое, что мы называем *археологией субъекта*. Существование просвечивает в этой археологии, но оно остается вовлеченным в движение расшифровки, которое оно само порождает.

Другие герменевтические методы вынуждают нас, правда, иным образом, осуществить те же операции, что и понятый в качестве герменевтики психоанализ. Открытое психоанализом существование является существованием желания, и оно обнаруживается главным образом в археологии субъекта. Другая герменевтика, например герменевтика феноменологии духа, подсказывает иное расположение источника смысла — не за субъектом, а впереди него. Есть герменевтика Бога, который придет, герменевтика Царства, которое грядет; эта герменевтика, пригодная для анализа профетического сознания. Именно она в конечном счете одушевляет «*Феноменологию духа*» Гегеля. Я упоминаю ее здесь потому, что ее способ

интерпретации диаметрально противоположен способу интерпретации Фрейда. Психоанализ предложил нам регрессивное движение к архаике, феноменология духа предлагает нам движение, согласно которому каждый образ находит свой смысл не в том, что ему предшествует, а в том, что следует за ним; таким образом, сознание выводится за пределы себя, вперед, к грядущему смыслу, каждый этап которого одновременно уничтожается и сохраняется в последующем этапе. Таким образом, телеология субъекта противопоставляется археологии субъекта. Но для нашей цели важно то, что эта телеология по той же причине, что и фрейдистская археология, конституируется лишь в движении интерпретации, где один образ понимается через другой; дух реализуется лишь в этом переходе от одного образа к другому, он есть сама диалектика образов, вырывающая субъекта из его детства, из археологии. Вот почему философия остается герменевтикой, т.е. прочтением смысла, скрытого за явным смыслом. Задача этой герменевтики — показать, что существование достигает слова, смысла, рефлексии лишь путем непрерывной интерпретации всех значений, которые появляются в мире культуры; существование становится самим собой — человеческим и зрелым существованием, — лишь присваивая себе тот смысл, который заключается сначала «вовне», в произведениях, установлениях, памятниках культуры, где объективируется жизнь духа.

В том же онтологическом горизонте следует изучать феноменологию религии Ван дер Леува и Мирче Элиаде. Будучи феноменологией, она есть описание ритуала, мифа, чувства, т.е. форм поведения, языка и чувствования, которыми человек нацеливается на «священное». Но если феноменология может оставаться на этом описательном уровне, то включение в работу интерпретации рефлексии ведет дальше: понимая себя в знаках священного и посредством их, человек радикальнейшим образом отказывается от самого себя; этот отказ превосходит тот, к которому ведут психоанализ и гегелевская феноменология, взятые по отдельности или же вместе; археология и телеология обнаруживают *arché* и *télos*, которыми субъект может овладеть, понимая их; но этого не происходит со священным, которое заявляет о себе в феноменологии религии; священное символически означает *альфу* и *омегу* всякой телеологии; этими *альфой* и *омегой* субъект не владеет; священное взывает к человеку, и в этом воззвании заявляет о себе как то, что распоряжается его существованием, что полагает его абсолютно — как усилие и как желание быть.

Так самые противоположные герменевтики, каждая по-своему, двигаются в направлении онтологических корней понимания. Каждая по-своему говорит о зависимости самости от существования. Психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноме-

нология духа — в телеологии образов, феноменология религии — в знаках священного.

Таковы онтологические следствия интерпретации.

Онтология, предложенная здесь, нисколько не отделена от интерпретации; она остается в кругу, образованном совместной работой интерпретации и интерпретированным бытием; это совсем не торжествующая онтология; это даже не наука, поскольку она сама не избежала *риска* интерпретации, она даже не избежала той междоусобной войны, которую ведут герменевтики.

Однако, вопреки своей непрочности, эта одновременно воинственная и сокрушенная онтология правомочна утверждать, что соперничающие герменевтики — не просто «языковые игры», как если бы их тоталитарные притязания противостояли друг другу лишь в плане языка. Для лингвистической философии все интерпретации одинаково законны в границах теории, которая обосновывает правила чтения; эти одинаково законные интерпретации остаются «языковыми играми», правила которых можно изменять произвольно, пока не станет ясно, что каждая обоснована той или иной экзистенциальной функцией; так, например, психоанализ имеет свое основание в археологии субъекта, феноменология духа — в телеологии, феноменология религии — в эсхатологии.

Можно ли идти дальше? Можно ли соединить эти разные экзистенциальные функции в едином образе, как это попытался сделать Хайдеггер во второй части *«Бытия и времени»*? Этот вопрос настоящее исследование оставляет не решенным, но, несмотря на это, он не является безнадежным. В диалектике археологии, телеологии и эсхатологии онтологическая структура заявляет о себе как о способной соединить несогласованные в лингвистическом плане интерпретации. Но этот связный образ бытия, каким мы являемся и в котором укоренены соперничающие интерпретации, дан только в этой диалектике интерпретаций. В этом отношении герменевтика является непревзойденной. Лишь герменевтика, образованная символическими образами, может показать, что эти различные модальности существования принадлежат одной проблематике, потому что в конечном счете именно наиболее богатые символы обеспечивают единство этих многочисленных интерпретаций, они одни несут в себе все векторы — регрессивные и прогрессивные, разъединяемые различными герменевтиками. Истинные символы являются главной частью всех герменевтик, тех, что нацелены на возникновение новых значений, и тех, что заняты прояснением архаических фантазмов. Именно в этом смысле мы, начиная с введения, говорили, что существование, о котором может говорить герменевтическая философия, всегда остается интерпретированным существованием; что в работе интерпретации оно открывает многочисленные модальности собственной зависимости — от желания, усмотренного в археологии

субъекта, от духа, усмотренного в его телеологии, от священного, усмотренного в его эсхатологии. Именно разворачивая археологию, телеологию и эсхатологию, рефлексия уничтожает сама себя как рефлексию.

Таким образом, онтология является землей обетованной для философии, которая начинается с языка и с рефлексии, но, подобно Моисею, говорящий и рефлектирующий субъект может это заметить только перед смертью.

VI. ГЕРМЕНЕВТИКА И СТРУКТУРАЛИЗМ

Структура и герменевтика

Тема настоящей беседы — герменевтика и традиция; примечательно, что они обе ставят вопрос о способе жить, способе оперировать *временем*: временем трансмиссии, временем интерпретации.

Итак, у нас есть ощущение, и оно останется таковым, пока не будет вполне обосновано, что эти две временности основываются одна на другой, взаимно принадлежат друг другу. Мы предполагаем, что интерпретация имеет свою историю и что эта история является составной частью самой традиции; мы интерпретируем для того, чтобы объяснить, продлить и поддержать жизнь традиции, в которой сами находимся. Это означает, что время интерпретации некоторым образом принадлежит времени традиции. Но зато традиция, даже понятая как трансмиссия *depositum*, остается мертвой традицией, если она не является непрерывной интерпретацией этого вклада: «наследие» не есть закрытый пакет, который, не открывая, передают из рук в руки, но сокровище, откуда можно черпать пригоршнями и которое пополняется в самом этом процессе. Всякая традиция живет благодаря интерпретации; именно этой ценой она продлевается, т.е. остается живой традицией.

Но взаимная принадлежность этих двух временностей не очевидна: как интерпретация вписывается во время традиции? почему традиция живет лишь посредством и внутри времени интерпретации?

Я ишу третью временность, глубинное время, которое будет вписано в богатство смысла и которое делает возможным взаимное пересечение этих двух временностей. Это будет самым временем смысла. Это будет как бы груз времени, изначально привнесенный рожденным смыслом. Этот груз времени делает возможным одновременно отложение в осадок и интерпретацию, он делает возможной борьбу этих двух временностей, одной, которая что-то передает, и другой, которая что-то возобновляет.

Но где искать это время смысла? И особенно как его достичь?

Моя рабочая гипотеза состоит в том, что этот временной груз надо исследовать вместе с семантической структурой того, что я назвал [...] символом и определил свойством двойного смысла; символ, говорил я, так устроен с семантической точки зрения, что он передает смысл посредством смысла, в нем первичный, буквальный, земной, часто физический смысл отсылает к фигуральному, духовному, часто экзистенциальному, онтологическому смыслу, который никак не дан вне этого косвенного обозначения. Символ заставляет задуматься, он зовет к интерпретации именно потому, что он больше говорит, чем не говорит, и никогда не прекращает побуждать говорить. Сегодня моя задача — выявить временной предел этого семантического анализа. Между приращением смысла и грузом времени должна иметься существенная связь: эта существенная связь является целью настоящей беседы.

Еще одно уточнение: я назвал этот очерк временем символов, а не временем мифов. Как я отметил в предшествующем очерке, миф вовсе не исчерпывает семантической структуры символа. Я хочу здесь напомнить основные причины, по которым миф должен быть подчинен символу. Прежде всего миф — это повествовательная форма, он рассказывает о событиях начала и конца, принадлежащих фундаментальному времени; это соотносящее время прибавляет дополнительное измерение к историчности, которой нагружен символический смысл и которая должна быть рассмотрена в качестве отдельной проблемы. С другой стороны, связь мифа с ритуалом и совокупностью установлений отдельного общества включает его в социальную ткань и до некоторой степени скрывает временной потенциал символов, которые он вводит в жизнь. Далее будет показана важность этого отличия; определенная социальная функция мифа, на мой взгляд, не исчерпывает богатства смысла в его символической глубинности, которое иное мифологическое образование сможет вновь использовать в другом социальном контексте. Наконец, литературная обработка мифа дает начало рационализации, ограничивающей объем значений его символической глубинности. Риторика и спекуляция уже начинают замораживать символическую глубину, а ведь без мифологического начала нет мифа. По всем этим причинам — превращения мифа в повествовательную форму, соединения с ритуалом и определенной социальной функцией, мифологической рационализации — миф уже более не пребывает на уровне символической глубинности того скрытого времени, которое мы пытаемся обнаружить. Я это показал на примере символики зла. Символы зла имеют, как мне представляется, три уровня значений: первичный символический уровень позора, греха, *culpa*; мифический уровень повествований о грехопадении и изгнании; уровень мифологических догматов теории гностиков и первородного греха. Опираясь на эту диалектику символа, правда, почерпнутую мной

лишь из анализа семитских и эллинистических традиций, я пришел к выводу, что запас смысла первичных символов богаче, чем запас, который обеспечивают рационализирующие методологии. От символа к мифу и мифологии — это переход от скрытого времени к иссякшему времени. Тогда получается, что традиция в той мере, в какой она сама обеспечивает нисходящее движение от символа к догматической методологии, находится на пути этого иссякшего времени; по мере рационализации она превращается в наследство и выпадает в осадок. Этот процесс обнаруживается, если сравнить с великими древнееврейскими символами греха фантастические построения гностической философии, а также христианской антигностической философии, касающиеся первородного греха, которые создаются на том же семантическом уровне, как ответ гностической философии. Мифологизируя символ, традиция исчерпывается; она возрождается благодаря интерпретации, которая вновь поднимается по склону от иссякшего времени к символу и его смысловым запасам.

Но что сказать об этом времени, основополагающем по отношению к двойному времени традиции и интерпретации? И особенно как его достичь?

В этом очерке я хотел бы предложить опосредованный подход, обходной путь: я буду исходить из понятий синхронии и диахронии, разработанных в структуралистской школе, и в частности в *«Структурной антропологии»* Леви-Стросса. Я вовсе не намерен противопоставлять здесь герменевтику структурализму, сталкивать историчность герменевтики и диахроничность структурализма. Структурализм принадлежит науке, и если речь идет о понимании, я не вижу в настоящее время более бесспорного и более плодотворного подхода, чем структурализм. Интерпретация символизма заслуживает названия герменевтической лишь в той мере, в какой она является составной частью самопонимания и понимания бытия; вне этой работы по присвоению смысла она не существует; в этом своем значении герменевтика является философской дисциплиной. В той мере, в какой структурализм ставит целью отдалить, объективировать, отделить от личности исследователя структуру мифа, ритуала, того или иного образования, в той же мере герменевтическое мышление прилагает усилия для создания того, что можно было бы назвать «герменевтическим кругом» понимания и веры, что препятствует ее превращению в науку и определяет ее как размышляющее сознание. Итак, нет надобности сопоставлять эти два способа понимания; вопрос скорее в том, чтобы соединить их как объективное и экзистенциальное. Если герменевтика — это этап в работе по присвоению смысла, этап между абстрактной рефлексией и рефлексией конкретной, если она — обнаружение мышлением смысла, скрытого в символическом, то герменевтика может оценить работу структурной антропологии лишь как поддержку, а не как помеху;

присваивается лишь то, что прежде держалось на расстоянии, чтобы лучше его увидеть. В надежде привести герменевтику от наивного понимания к пониманию зрелому я и хочу осуществить такое объективное исследование, начало которому было положено разработкой понятий синхронии и диахронии.

Альфонс де Вэлэнс

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГУССЕРЛЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГЕГЕЛЯ

На первый взгляд мысль о том, что сравнительное изучение понятия феноменологии у Гегеля и у Гуссерля может быть основано лишь на простой словесной аналогии, кажется правильной. В самом деле, никто, казалось бы, не противостоят друг другу более радикально, чем эти два философа, как из-за своих основных тезисов, так и из-за методов и идей, их вдохновляющих. Точнее, нет книги, которая бы менее походила на произведения Гуссерля, чем знаменитая «Феноменология духа».

Различия так очевидны, так полны, что даже нет необходимости их рассматривать по отдельности. С одной стороны, мысль, идущая ощупью, неуверенная в своем развитии, очень чуткая по отношению к одним трудностям, которые создаются философом при разработке им философских проблем, и совершенно равнодушная к другим, во многом беспечно относящаяся к истории, уверенная в том, что проблема познания, надлежащим образом поставленная и решенная, дает ключ ко всей философии (то, что у Гуссерля эквивалентно чистому и простому отказу от всей предшествующей ему философской традиции, поскольку решение этой проблемы состоит для него в ее преодолении), и наконец, мысль, считающая, что философия является размышлением индивидуального духа, которому это размышление дарует не новую реальность, а только новое знание и которому не требуется для успешного выполнения своей задачи устанавливать связь с историей мира, а надо лишь установить контакт (к тому же естественный) с вещами.

С другой стороны, доктрина прочная и систематизированная, в каждом из своих моментов определяемая своей конечной целью, утверждающая, что философ в некотором роде возникает из истории, как знание о действии возникает из этого действия, отрицающая

Перевод по кн.: *Waelhens Alphonse de/ Phénoménologie gusserlienne et phénoménologie hégélienne // Existence et signification.* Louvain — Paris, 1967. © Э. А. Гроссман, перевод на русский язык, 1992.

реальное решающее значение проблемы познания, которая принимается во внимание только для характеристики фазы эволюции или становления знания, доктрина, заявляющая, что философское знание раскрывает абсолютный дух ему самому и подтверждает его полное совершенство.

Данных противопоставлений, показанных нами здесь в общей форме, казалось бы, достаточно для того, чтобы разрушить наше намерение. Более того, Гуссерль неоднократно и весьма недвусмысленно выступал против всякой диалектической концепции философии, и нет сомнения в том, что он имел в виду Гегеля. До того как приняться за изучение его критических работ, я хотел бы сделать два замечания.

Во-первых, Гуссерль никоим образом не является историком философии. Совершенно очевидно, что его знания по истории философии отрывочны и зачастую неточны. И что в этом удивительного? Гуссерль в философии — самоучка, пришедший к этой форме знания из-за необходимости решить некоторые проблемы, возникшие у него в результате размышления над частной научной дисциплиной — математикой, которой он вначале всецело себя посвятил... Поэтому не следует удивляться несистематическому и неполному характеру знаний Гуссерля по истории философии, всегда для него служившей лишь иллюстрацией и отправной точкой... Впрочем, он прекрасно отдает себе в этом отчет и однажды окрестит «*meine homape*» свои ссылки и намеки на историю философии.

Таков, в частности, случай с Гегелем. Вспомним, что Гуссерль начинает свою карьеру в то время, когда философия Гегеля была в глубокой и всеобщей опале, и, что очень важно, этот подрыв доверия к гегелевской философии особенно наблюдался в среде ученых — родной среде Гуссерля. По этому поводу рассказывают... очень забавную и весьма знаменательную историю. Математик Вейер Штрасс, бывший учителем Гуссерля, женился на дочке Гегеля. Остерегаясь своих друзей и посетителей, он повесил на стене своего кабинета на самом виду маленькую табличку с надписью: «Здесь просят не насмехаться над Гегелем».

Такое всеобщее разочарование не имело ничего общего с правильной оценкой философии Гегеля. Оно было следствием ошибочной интерпретации гегелевской философии природы.

Считалось... что развитие науки в XIX в. полностью противоречит «Натурфилософии». С Гегелем произошло то же самое, что в эпоху Возрождения с Аристотелем: крушение, с точки зрения прогресса, позитивной науки — философии природы — повлекло за собой падение всей философской системы. Разумеется, «Натурфилософия» кишит неточными утверждениями... Но абсолютно не правы те, кто думает — как думали раньше, — что гегелевская космология ставила себе целью просто опережение хода позитивной науки, ожидая от

нее подтверждения или опровержения — словом, приговора. Гегель очень хорошо знал и говорил о том, что наука и философия преследуют разные цели, строят разные формы знания. Он никогда не брался за такое напрасное и безнадежное дело, как измышление заранее и при помощи одного только разума того знания, которое зависит от природы, изучаемой посредством эмпирического наблюдения.

...Смысл гегелевской космологии совсем в другом. Гегель намерен с ее помощью дать такое объяснение природы и жизни, какими они предстают нам в не-научном опыте; одновременно это объяснение состоит в анализировании природы и жизни и в установлении того смысла, который они демонстрируют нам в этом ненаучном опыте. Критика, которая стремится опровергнуть «Натурфилософию», даже высмеять ее, ссылаясь на развитие положительной науки XIX в. (или любого другого), только лишний раз доказывает свое непонимание Гегеля.

Из всего сказанного мне хотелось бы сделать два вывода. Во-первых, отношение Гуссерля к гегелевской философии практически неизбежно определялось взглядами того времени, и, во-вторых, оно не должно заменять действительного выяснения сущности отношений между феноменологией Гегеля и феноменологией Гуссерля.

Наше второе замечание по тому же вопросу совсем иного рода, оно ведет нас в самое сердце данной темы. Полная, казалось бы, противоположность двух рассматриваемых феноменологий не дает никакой возможности их примирения или даже сравнения потому, что одна из них содержит в себе такую концепцию феноменологии, которая сводит ее к описанию самих вещей, в то время как другая описывает неизбежные перипетии становления духа в истории, перипетии, навязываемые как философу, так и реальности природой самого духа, с которым философ находится в абсолютном единстве.

В последнем случае речь идет уже не об описании, а скорее о создании или, по крайней мере, об установлении.

Верно, что философия Гуссерля во всем руководствуется намерением вернуться к самим вещам: *zürück zu den Sachen selbst*. Она полагает это возможным потому, что считает сознание философии (и всякое сознание) исчерпывающе определяемым интенциональностью. Природа сознания не репрезентативна, она не обладает имманентными содержаниями, которые считаются относящимися к внешнему миру, т.е. тем, без чего, очевидно, невозможно создать никакого решающего основания точности, точного соответствия этому представлению. Если, напротив, сознание исчерпывается осознанием того, что перед ним предстает, если у истоков всякого опыта (и сохраняясь благодаря ему) природой устанавливается непосредственный контакт между сознанием и вещью, то можно допустить (в то

время как исчезает всякое обоснование различения между феноменом и вещью-в-себе, по крайней мере, в классическом смысле), что сознание говорит о вещах то, что они суть на деле. Разумеется, этого достаточно только для радикального преобразования трудностей познания, но недостаточно для их полной ликвидации... Центральная трудность эпистемологии, пишет Гегель, «предполагает представления о познании как о некотором орудии и среде, и к тому же отличие нас самих от этого познания. Главное же, она предполагает, будто абсолютное находится по одну сторону, а познание — по другую для себя и отдельно от абсолютного и тем не менее — в качестве чего-то реального. Иными словами, она предполагает тем самым, что познание, находясь вне абсолютного и, следовательно, также вне истины, тем не менее истинно. При этом предположении то, что называется страхом перед заблуждением, следовало бы признать скорее страхом перед истиной. Этот вывод вытекает из того, что только абсолютное истинно или что только истинное абсолютно».

Этот важнейший текст... прекрасно показывает, что объединяет и что разделяет наших двух философов. Гегель думает, что познание нельзя рассматривать как мост между сознанием и тем, что не является им. Подобная точка зрения противоречива сама по себе, потому что она считает познание просто чуждым ему самому. То же самое утверждает и тезис об интенциональности сознания. Согласно этому тезису, сознание направлено на вещи, и если оно тем самым обязательно отлично от вещей (так как можно быть направленным только на то, чем не являешься сам), то оно также благодаря этому неизбежно неотлично от познания (которое и является этой самой направленностью), или, скорее, если понятие познания так расширяется, что это не противоречит ни его феноменологическому смыслу, ни его гегелевскому смыслу, то сознание неотлично от своего бытия-около-вещей.

Это последнее выражение вынуждает нас сделать еще один шаг. Отказ от «иллюзии имманентности», т.е. от сознания, обладающего содержаниями, приводит нас к рассмотрению сознания как интериорности, которая экстериоризуется; как сознания, содержащего, главным образом, измерение экстериорности; как, другими словами, сознания для себя и для другого — одновременно и нераздельно. Остановимся ненадолго на этом положении. Мне могут возразить, что терминология, которой я пользуюсь, если и присуща Гегелю, то уж никак не свойственна Гуссерлю. Я согласен с этим, но я утверждаю, что эта терминология феноменологическая, потому что всякая феноменология (а также всякая философия Гегеля)

заключается в понимании того, что понятия «проявляет» и «просто для меня» являются антиномиями: «проявляет» — это отрицание «просто для меня». Чтобы было понятней, можно сказать (на этот раз я говорю на языке, которым постоянно пользуется Гуссерль), что очевидность для сознания неотделима от *Zeibhoftigkeit*, от реальной действительности.

Итак, теперь мы установили точку соприкосновения двух изучаемых нами мыслителей. С момента восприятия сознание проявляет себя как экстатическая интериорность, т.е. как интериорность, которая является движением к чему-то другому (а не обладает этим движением).

...Гегель извлекает из этого факта «объяснение» (термин отнюдь не гегелевский), весьма отличное от того, которое мог бы дать ему Гуссерль, ограничивающийся в действительности тем, что вещи существуют таким образом. Ведь для Гегеля сознание — это движение к абсолюту, определяемому как чистое обладание самим собой во взаимодействии внутреннего и внешнего, материи и духа, к абсолюту, которым сознание не является сразу, но от которого тем не менее (и процитированный текст нам это показывает) оно не просто отделено. Сознание не отделено от абсолюта потому, что этот абсолют в конечном счете и есть само сознание, так же как движение, которое, казалось бы, уводит сознание от него самого, на самом деле является его реализацией. Но эта реализация, это развитие всех опосредований, которыми сознание полно, будучи одновременно основанным на факте неадекватности и на необходимости адекватности тому, на что сознание направлено, и тому, на чем оно экспериментирует, содержит в себе целую серию стадий... во время прохождения которых сознание само постепенно преобразуется; этим преобразованием определяется «феноменология духа». Гегель, как известно, хотел вначале дать своей книге общее заглавие «Наука об опыте сознания».

Ничего подобного нет у Гуссерля, для которого феноменология не содержит онтологии сознания (впоследствии мы увидим основание этому). Для Гуссерля и, я думаю, для всей негегелевской феноменологии отнесенность сознания к другому является первостепенным и абсолютно непреложным фактом.

Данный факт позволит, помимо всего прочего, его преемникам возвести *geworfenheit* — заброшенность и искусственность — в ранг составляющих элементов человеческого существования. В этом, по моему мнению, и состоит единственное, но радикальное противопоставление двух смыслов слова «феноменология».

Ибо из объяснений, которые мы только что дали, возникают новые сравнения. Мы уже отметили, что и та и другая феноменологии исходят из «направленности» к имеющейся данности, наличие которой бесспорно. Но и та и другая феноменологии, как только что было

показано, считают, что эта направленность, если она осознает себя, должна преобразоваться и превзойти самое себя. Это преобразование состоит в первую очередь в переходе от направленности к данности, к восприятию вещи. Весьма примечательно также, что побудительная причина этого движения или, если угодно, основание этого перехода у обоих наших философов весьма схожи. Каждый раз именно реальный, пережитый и испытанный смысл «имения в виду» и того, что имеется в виду, приводит к изменению и понятию, которое сознание составляет себе из своего акта, и коррелята этого акта при переходе в акте от «имения в виду» к «постижению», а в его корреляте — от «данности» к «вещи».

Начиная с этого момента, рассуждения наших двух философов становятся совершенно несовместимыми, и причиной такого разногласия является то фундаментальное противоречие, которое мы отметили. Мысль Гуссерля сосредоточена на объяснении сознания, которое остается, в конечном счете, «безвозвратно возникшим», иначе говоря, это сознание сохраняет свое наличное бытие как таковое в качестве непреодоленного, несмотря на все свои преобразования.

Мысль Гегеля, напротив, стремится возобновить это мое собственное наличное бытие, увлекая сознание в движение, которое должно охватить всю историю, к конечной цели, являющейся реализацией абсолютного духа, абсолютного знания о нем самом в совершенном взаимодействии сознания и природы, взаимодействии «для себя» и «в себе».

Однако, несмотря на такое радикальное противопоставление, каждый из наших двух феноменологов может помочь понять другого.

Все сказанное приводит нас к оспариванию того несколько упрощенного противопоставления, которое обычно спешат воздвигнуть между описанием и диалектикой. Феноменология Гуссерля «описывает», феноменология Гегеля «диалектически» строит. Эти выражения, кажущиеся такими ясными, на деле очень поверхностны.

Попытаемся сначала понять, что такое описание Гуссерля. По нашему мнению, если посмотреть в корень этого выражения, то можно увидеть, что оно полностью основывается на противопоставлении диалектики смысла и наличия. Такая манера видения может показаться шокирующей, попробуем объяснить ее.

Большинство комментаторов Гуссерля считают своей обязанностью ломать лучшие копыя из своего арсенала в бесконечном споре, который они ведут, делясь на сторонников идеализма Гуссерля и сторонников его реализма. Если посмотреть на эту битву беспристрастно (и надеюсь, что в данном случае это так и есть), то придется сразу отметить странные факты. Практически ни один из двух враждующих лагерей не в состоянии, по-видимому, одержать решительную победу, благодаря чему спор бесконечно возрождается.

Эта невозможность решительной победы не связана с отсутствием или со слабостью аргументов обеих сторон. Напротив (что парадоксально), противники вооружены многочисленными текстами, ясными и точными, и каждый раз кажется, что этого достаточно для окончательной победы до того момента, пока слово не берет противная сторона, аргументация которой не менее убедительна. Итак, перед нами философ первой величины, много работавший над одной из самых важных (по мнению его современников и по его собственному мнению) философских проблем; однако нельзя сказать с уверенностью, какое решение он дал этой проблеме, хотя, согласно давней и никем не оспариваемой традиции, она может иметь только одно решение из двух строго противоположных. Как не подумать, что именно тут кроется основное противоречие? Наш интерес будет еще больше возбужден, если мы вспомним, что в некоторой мере вышесказанное применимо и к Гегелю.

Ключом к тайне является, несомненно, колебание Гуссерля между смыслом и наличием, о котором я уже говорил.

В зависимости от того, кто занимается исследованием философии Гуссерля, в ней подчеркивается то один, то другой из двух ее основных моментов (что незаконно в обоих случаях), и ее считают то идеалистической, то реалистической. Я сказал «незаконно», так как истинная ценность творчества Гуссерля состоит в том, что он способствовал развитию опыта, а следовательно, и описания, беспрестанно отсылая их друг к другу. Вот почему философия Гуссерля — это философия, определяющая реальность как встречу, если понимать это слово в самом широком его смысле.

Но это вызывает еще больше трудностей, не решенных Гуссерлем.

Ибо вопрос состоит в том, чтобы знать, каким образом смысл и наличие могут взаимозаменяться и как может быть осуществлено описание без возрождения самого движения, т.е. без продления жизни того, что это описание описывает, вместо его простого и чистого восстановления.

Мне кажется бесспорным, что в подобной форме эти проблемы не представляли явно перед сознанием Гуссерля и что он их оставил нерешенными. В данном случае можно также надеяться, что ссылка на Гегеля нам многое разъяснит.

Можно было бы добавить, что если Гуссерль нисколько, по-видимому, не был озабочен проблемой, вызываемой взаимопереходом смысла и наличия, то это происходило потому, что он занимался феноменологической редукцией, т.е. как бы ставил существование между скобками.

Гуссерль постоянно говорит о сведенном *Zeibhaftigkeit*, вместе с тем речь у него идет о неосуществленном опыте действительности. Это означает, что феноменолог помещает себя перед существующей вещью и видит в ней наличие на расстоянии, т.е. не выполняет до

конца спонтанное движение, которое несет нас к вещи как существующей, а все время стремится описать само это движение.

Конечно, нелегко понять, в чем в точности состоит взаимопереход между смыслом и наличием. Начнем с того, что в этой связи наиболее бесспорно. И прежде всего с того, от чего подобная связь неотделима — с движения.

В вещи имеется смысл, и наличное дает нам его, но он появляется только благодаря деятельности сознания. Это последнее положение очень четко выделено в феноменологии Гуссерля, более четко даже, чем во всей последующей феноменологии, так как Гуссерль допускает и описывает возникновение пустых значений, интуицию наличного, принимающего в его глазах черты *Erfüllung*, наполнения (или не-наполнения, если данность не скрывает значения, предложенного вначале). Однако если задуматься об условиях такого процесса, то становится ясно, что позиция субъекта по отношению к тому, что для него является объектом (употребляя классические выражения), допускает очень различные, даже противоположные модальности. Другими словами, говоря феноменологическим языком, имеется возможное колебание в интенциональности сознания. Приняв все во внимание, следует задать себе вопрос, не должен ли весь процесс быть сведен к такому колебанию.

В самом деле, когда сознание строит значения, им движет не просто спонтанность его деятельности, напротив, эта последняя оказывается как бы ведомой некоей необходимостью, имманентной ее продуктам. Так появляется первый признак смысла, который состоит в том, чтобы назвать себя и бесконечно развивать самого себя своими собственными силами, быть одновременно экспансивным и соотносенным, если только дух согласен войти в движение, намеченное им.

Собственная позиция сознания по отношению к тому, что можно было бы назвать становлением значения, в высшей степени двусмысленна. Она выступает в одно и то же время как составная часть и как свидетель.

Я прерву здесь на время свою попытку интерпретации Гуссерля для того, чтобы вернуться к Гегелю и отметить, что способ поведения сознания на каждой из стадий «Феноменологии духа»... совершенно тот же. Сознание появляется там как свидетель, правда, взволнованный, процесса, развивающегося в нем, с которым оно не может совладать, но который, однако, ждет от него своего завершения... У Гегеля это к тому же более легко понять, чем у Гуссерля, потому что у Гегеля сразу «допускается», что сознание должно стать тем, чем оно еще не является, будучи уже, однако, этим в некоторой степени. И напротив, трудность феноменологии Гуссерля — и это мы уже отметили и к этому еще вернемся — состоит в том, что сознание, будучи интенциональным, считается в то же время абсолютно

основанным на самом себе. Антиномия, высказанная мной, питает все двусмысленности гуссерлевского понятия строения.

Вернемся к нашему анализу и посмотрим, подтверждаются ли возможности сравнения и объяснения, предложенные нами ранее.

Согласно классическому Гуссерлю, смысл имеет познавательную и истинную ценность только если он «Erfüllt», наполнен... И только наличное обладает способностью и привилегией его наполнить. Но что такое Erfüllt, наполнение? Как наличное может наполнить смысл? Это возможно, по всей очевидности, только при помощи изменения интенциональности по отношению к самому смыслу. Другими словами, либо наличие ничего не наполняет, либо оно является еще одним смыслом, но по-другому направленным. О наличности у Гуссерля можно сказать, что вместе с ней речь идет о появлении смысла, по отношению к которому сознание, не выбирая его и в то же время не переставая его выбирать, занимает чисто рецептивную позицию, позицию чистого Hinnehmen. Любое другое определение наличия у Гуссерля неприемлемо. Таким образом, оно определяется интенциональностью. В конечном счете, если мы захотим узнать, чем характеризуется собственно наличный смысл, мы будем отосланы к той позиции сознания, которой соответствует... модификация объекта, теперь абсолютно навязываемого нам.

Из всего вышесказанного напрашивается весьма важный вывод, который Гуссерлем, без сомнения, сделан не был. Этот вывод состоит в том, что чистое и простое противопоставление смысла и наличия недопустимо. Наличие — это значение, взятое по-иному, каким не является значение не наличествующее и просто направленное. Ту же мысль можно выразить по-другому, сказав, что существование само является смыслом, а не просто ограничивается тем, что наполняет смысл.

Итак, та же самая истина находится в центре гегелевской феноменологии. Она учит нас, что противопоставление сознания и его объекта абсолютно невозможно. Опыт не есть жизнь сознания по поводу вещей. Опыт является становлением сознания в вещах и приходом вещей к самим себе в сознании и при помощи сознания. Среди многих очень важных следствий из подобной точки зрения в первую очередь необходимо отметить следующее: во всякий момент связь, установившаяся в опыте между субъектом и объектом, отличается от той связи, которая возникла вначале, когда она еще только намечалась или замышлялась. Этот тезис, совершенно очевидный в области чувств — так как никто никогда не сомневался в том, что любить — значит не просто вступить в отношения, о которых заранее все известно и которые можно принять или отвергнуть, а значит преобразовывать и самому быть преобразованным, — этот тезис должен быть распространен на все модальности сознания. Более того, феноменология сознания, должным образом

построенная, показывает, что феноменология сознания как простая пережитая интериорность, противопоставляемая видимой реальности, сама является бессмыслицей. То, что феноменология должна быть феноменологической антропологией, лучше, чем Гуссерль, поняли его последователи, принявшие от него эстафету. И возможно, он сам не только смутно предвидел это в последние годы своей жизни, а сделал несколько больше. И наконец, Гегель знал это с самого начала. Здесь мы снова возвращаемся к фундаментальному противоречию, отмеченному нами вначале. Для Гегеля феноменологическая антропология является феноменологией духа, иначе говоря, с его точки зрения, становление сознания в человеке и становление человека в мире могут рассматриваться только как реализация абсолютной тотальности.

Однако это утверждение способно получить свое диалектическое развитие только в том случае, если будет отвергнут тот фундаментальный постулат всякой феноменологической антропологии, что опыт является встречей и сосуществованием.

Мы об этом уже достаточно сказали: встреча и сосуществование преобразовывают, втягивают в свое собственное становление и людей, и вещи. Но никакой опыт (сама мысль об этом крайне противоречива) не дает мне тотальности, в которой я преодолел бы себя, в которой встреча перестала бы существовать. Самое радикальное возражение против всякой феноменологии духа гегелевского типа состоит в том, что она стремится заставить себя забыть о своих собственных истоках. Во всяком опыте имеется бесспорный абсолют, ставящий в затруднительное положение философию тотальности, по крайней мере если она претендует быть феноменологической, а именно: этот опыт был и постоянно остается искусственным. Таким образом, возникает препятствие всякому исчерпывающему переходу от частного к универсальному.

Нельзя не признаться, что эти соображения ставят в затруднительное положение исследователей и Гуссерля, и Гегеля. Ибо, собранные воедино, они упрекают Гуссерля в том, что он в недостаточной степени гегельянец (или по крайней мере не знает, что он им является), а Гегеля — в невозможности гегельянства. Совершенно очевидно, что в данном изложении мы не можем пытаться разобраться в этой основной трудности, что нас увело бы за рамки нашей темы, и без того уже слишком широкой. Я, однако, позволю себе лишь указать на возможное решение. Оно состоит в том, что если понятие тотальности не может быть феноменологически обосновано, то эта тотальность тем не менее может быть нам дарована. В этом случае следовало бы идти в направлении хайдеггеровской философии бытия и выяснить, не дает ли она ответа на трудности феноменологии, но это уже совсем другой вопрос.

Я бы хотел, заканчивая, рассмотреть последний пункт сравнения Гуссерля и Гегеля, в котором также заключаются интересные неожиданности.

Это касается «положения» феноменолога по отношению к его описанию. Вообще этот пункт абсолютно не привлекал внимания Гуссерля, остававшегося, если позволено будет еказать, «наивным» по отношению к своему собственному описанию, считавшего без особых размышлений, по крайней мере, вначале, что это описание производится с точки зрения постороннего «наблюдателя», знаменитого «unbeteiligter Zuschauer», что приход к такой точке зрения не ставит специальной проблемы, тогда как нам, напротив, она кажется аккумулятором трудностей.

У Гегеля именно потому, что «Феноменология духа» сознательно стремится к построению абсолютной тотальности, проблемы, касающиеся положения феноменолога, ни на минуту не упускаются из виду, что совсем не говорит о их простоте. Они почти всегда появляются в его знаменитых фразах, начинающихся «für uns aber», «но для нас». Ибо, наконец, всякая феноменология, неизбежно предполагает феноменолога, который видит дальше своего «я» или сознания, им описываемого. Но что означает в таком случае это «сверх-знание»? Законно ли оно? Как представить себе, что феноменолог не отражается в том, что он описывает, делая, таким образом, циркулярным само понятие феноменологии, потому что в этом случае всякое феноменологическое описание направляется знанием или опытом, не являющимися теми, которые оно описывает? Эта проблема чрезвычайно серьезно поставлена у раннего Гуссерля, претендующего на обоснование *alter ego*, на описание субъективности, которая не является еще позитивно интересубъективностью, и на выделение в восприятии основного ядра, не предполагающего еще никакой ссылки на другого. Однако эти описания не могут быть выполнены без языка; вряд ли стоит высказывать такую банальную мысль. Как же описать при помощи языка, который по своей природе является феноменом, относящимся к интересубъективному слою опыта, область, предположительно предшествующую по своему значению всякой интересубъективности?

Это замечание, возможно, не имело бы того значения, которое мы ему придаем, если бы оно относилось к философу классического типа. Он ответил бы тотчас же, что описываемый опыт был в самом себе полон и окончен еще до своего перевода на разговорный язык, перед которым встает только проблема передачи, вполне для него разрешимая. Но философия интенциональности, борющаяся против иллюзии имманентности, не может считать, что язык «переводит» опыт, пришедший без него к своему полному осуществлению, своей полной реальностью.

Более того, эта трудность показывает, что voraussetzingslos — абсолютно беспредпосылочное понятие феноменологии — идея, особенно дорогая Гуссерлю, и от которой, возможно, он никогда полностью так и не освободился, является просто мифической.

Надо сказать, что Гуссерль почти ни о чем этом и не подозревал, тогда как та же самая трудность во всей своей полноте предстала перед Гегелем еще до того даже, как он написал первую фразу своей книги. Он хорошо знал, что описание не может быть даже начато, если нет кого-то, кто знал бы уже намерения, для описания еще неизвестные, этого, пока еще наивного, сознания. Гегель знает, что «für uns aber» необходимо для задуманного начинания и что отныне статус того, кто говорит, должен быть разъяснен. К сожалению, гегелевское решение для нас неприемлемо, так как оно прямо солидарно с его тезисами, отвергнутыми нами, потому что Гегель допускает, что «феноменология» написана с точки зрения абсолютного знания, уже построенного и размышляющего над реальной историей своего возникновения. Итак, и Гуссерль, и любой другой феноменолог не думают ни о тотальности духа в гегелевском смысле, ни, тем более, о тотальности, уже построенной и абсолютно осознающей самое себя (это последнее условие к тому же само собой разумеется, так как абсолютная тотальность может быть только абсолютно сознающей самое себя). Каким образом тогда в гуссерлевской перспективе снабдить феноменолога этим онтологическим статусом, радикальную необходимость которого мы только что увидели? Мы еще раз удовлетворимся лишь несколькими элементарными указаниями, потому что, повторяю, в нашу задачу не входит в данный момент (допуская, что мы в состоянии это сделать) решение трудностей феноменологии в современном смысле.

Нам кажется, что... последняя эволюция Гуссерля показывает полезное, но не получившее полного развития направление. Прежде всего мысль о том, что весь опыт основывается на восприятии, должна содержать в себе два следствия. Во-первых, так как это восприятие действительно неотделимо от языка и от связи с «другими», то невозможно пытаться выделить в нем первоначальный слой, который не был бы еще, по крайней мере потенциально, опытом интересубъективности. Во-вторых, смысл феноменологической редукции должен быть еще раз изменен. Действительно, простое заключение существования в скобки, как Гуссерль объяснил его вначале, приемлемо лишь в том случае, если существование не имеет значения, если противопоставление смысла и существования таково, что обмена между ними не может быть никогда. Однако развитие феноменологии показало, что данный тезис непригоден. Следует ли сделать из этого вывод, что редукция стала беспредметной? Ни в коем случае. Но она должна иметь целью сведение опыта (такого, каким мы переживаем его в обыденной жизни) к его

первоначальному перцептивному слою, т.е. к истинно первому опыту, еще не зараженному присоединением или наслаиванием последующих данностей или знаний, которые действительно построены на перцептивном слое, но не определяют его. Говоря конкретно, наука основывается на восприятии, но не обосновывает его, предполагая его необходимым. Редукция нашего повседневного опыта к перцептивному первоначальному опыту должна, таким образом, состоять в освобождении этого повседневного опыта от научных знаний, преобразующих его.

Редукция опыта к первоначальному естественному миру, по нашему мнению, более богатому и сложному, чем то, что Гуссерль называет «*lebendige Strömung gegenwart*» — живым потоком современности в самом узком его аспекте, полностью преобразует проблему статуса феноменолога. Она ликвидирует притязания «*Philosophie als strenge Wissenschaft*» — философии как строгой науки, она ликвидирует... идеал феноменолога как «*unbeteiligter Zuschauer*» — постороннего наблюдателя; она отнимает у феноменолога всякую возможность представить себя как полное и исчерпывающее размышление субъекта и феноменолога о самом себе. Но, устанавливая полную связь и преемственность (на основании интенциональности) дорефлексивного и обдуманного, а в дорефлексивном — отраженного и отражающего, мы устанавливаем также возможность восстановления (правда, не исчерпывающего) сначала интерпретации, а затем опыта.

М. Дюфрен

ВКЛАД ЭСТЕТИКИ В ФИЛОСОФИЮ*

Прежде чем создать концепции и механизмы, человек изготовил простейшие орудия труда, а также создал мифы и нарисовал картины. Религия ли этому причина или искусство? Подобный вопрос, без сомнения, не имел смысла на ранних стадиях развития человечества. Религия и искусство отделяются друг от друга значительно позже. Здесь достаточно уяснить, что первобытное искусство является непосредственным выражением связи человека и природы. Именно это и надлежит обдумать эстетике: приняв во внимание изначальный человеческий опыт, она возвращает мышление и, может быть,

Перевод по кн.: *Dufenne M. L'apport de l'esthétique à la philosophie // Dufrenne M. Esthétique et Philosophie. Paris, Klincksieck: 1967. © Н. В. Вдовина, перевод на русский язык, 1992.*

сознание к своему истоку. В этом и заключается принципиальный вклад эстетики в философию.

Однако здесь речь не идет о том, чтобы эстетика возрождала седую древность: эстетика — не история; предыстория же, которую она изучает, не есть предыстория общества без истории, но предыстория начинаний, которые во все эпохи создают культуру и дают начало истории. Да, каждое из этих начинаний — новый взгляд, брошенный человеком на пейзаж, новый жест, породивший новую форму, — вписывается в культуру. Тем не менее эстетика направляет свое внимание только по эту сторону культуры. К чему же она прилагает свои усилия? Вместо того чтобы понимать природное как противостоящее культуре или единое с ней, надо уяснить главное — сам смысл эстетического опыта, то, что его основывает и что он сам основывает. Сошлемся здесь на авторитет Канта: то, что делает возможным эстетический опыт, это всегда вопрос о критике, которой можно подвергнуть сначала феноменологию, а затем и онтологию. Другая забота Канта — определение того, что делает возможным этот опыт и каким образом он гарантирует поиск истины и свидетельствует о моральном призвании человека. Таково — в вольном пересказе — содержание «Критики способности суждения».

Прежде чем обратиться к проблеме критики, следовало бы кратко описать эстетический опыт. Это описание ставит раньше всего проблему, благодаря которой эстетика включается в философию: что значит восприимчивый к прекрасному человек, т.е. человек, способный оценивать красоту в соответствии с нормами вкуса и создавать ее сообразно способности к воображению? Прекрасное есть ценность среди других ценностей, но именно она открывает доступ к другим ценностям. Что же в действительности представляет собой ценность? Она — не только искомое, но и уже найденное; это — сущность блага, того объекта, который отвечает определенным нашим наклонностям и удовлетворяет некоторые из наших потребностей. Потребность в ценности коренится в жизни, ценность же коренится в определенных объектах. То, что имеет абсолютную ценность, имеет ценность не вообще, а по отношению к такому абсолюту, каким является субъект, когда он ощущает себя или хочет ощущать обладающим действительным или воображаемым объектом, который утолит его жажду в справедливости или любви.

Нуждается ли человек в красоте? На этот вопрос следует ответить положительно, если не считать эту потребность искусственно вызванной или управляемой культурой, ведь это природа создает культуру, даже если она отрицается культурой. Эта потребность несомненно не является ни неизбежной, ни ясно осознанной (что объясняет, почему наша цивилизация постоянно пренебрегает потребностью в красоте, отдавая приоритет функциональности, как это имеет место, например, в архитектуре или в обустройстве среды

обитания; данная потребность осознается, когда она удовлетворена. Чем же она удовлетворяется? Предметами, которые не дают ничего, кроме того, что они есть, чья целостность торжественно заявляет о себе в чувстве. Красота — это такая ценность, которая испытывает себя в вещах, в самих их проявлениях, в щедром бескорыстии образов, когда восприятие их не диктуется практикой или когда практика перестает быть утилитарной. Даже если человек в эстетическом опыте с необходимостью не осуществляет свое призвание, то он по меньшей мере наилучшим образом выражает себя: в этом опыте проявляется самое глубокое и самое благоговейное отношение человека к миру. Если человек и нуждается в прекрасном, то в той мере, в какой ему необходимо ощущать свое присутствие в мире. Существовать не значит быть вещью среди вещей, это значит чувствовать себя среди них «как дома», будь они даже самыми необычными или самыми опасными. Итак, в эстетическом объекте, в самом его сердце возникает смысл, подобно ветру, оживляющему саванну; посланный им сигнал мы отсылаем только ему и никому другому; чтобы иметь значение, объект выделяет себя в мире, и как раз этот мир дан нам в ощущениях. Этот мир, общаясь с нами, говорит нам о самом себе — не об идее, не об абстрактной схеме, не о безразличном взгляде, но о стиле, каким он является нам, о принципе, в соответствии с которым он присутствует в наших чувствах. То, что мы видим, что «удваивается, проступая из невидимого», это сам мир; мы воспринимаем его копию, и он констатирует смысл того, что мы видим. Смысл наиболее глубоко созвучен нашей плоти; он не встает на пути, как препятствие, не используется в качестве инструмента, не требует к себе внимания, как это происходит с речью; он просто дан нашим чувствам, и идеальность его всего лишь воображаема. Так что феноменология эстетического опыта стоит перед фундаментальным вопросом о возникновении представления, т.е. о зарождении смысла. И не удивительно, что Мерло-Понти задумывался над причудливым языком искусства и над голосами тишины.

Смысл может возникнуть в этом опыте, только если он уже нагружен всем тем, что может идти от сознания. Эстетическое восприятие и есть расширенное и обогащенное восприятие, свидетельствующее о свойствах сознания и вызывающее рефлекссию о них. В то же время оно постоянно говорит о будущем сознания, и готовит, и обосновывает это будущее, как мы только что отмечали.

То, что человеку свойственно чувство прекрасного, свидетельствует прежде всего, если говорить словами Канта, о его моральном

долженствовании. Свобода объединяет способности, которые пробуждают в нас чувство удовольствия, возникающее тогда, когда они осуществляются как бы через сублимирование: способность мыслить ведет к разуму, когда понятия расширяются до эстетических идей,—когда белизна лилии становится символом невинности; когда воображение освобождается от давления рассудка, мыслящего о форме объекта и «играющего в созерцании фигуры». Таким образом, в сверхчувственном, в его сердцеvine, водворяется согласие, которое направляет человеческое призвание к рациональности, а в практической сфере — к моральности. Приступая к анализу, не обязательно представлять себе сверхчувственное как радикальное превышение чувственного, а моральность — как подчинение чистой форме, трансцендентной любому содержанию. От Канта мы получили в наследство прежде всего идею о спонтанной и плодотворной гармонии способностей; эстетический опыт примиряет нас с нами самими; открываясь существованию объекта, мы не отрицаем способность к познанию, а проникаемся смутным, но неотступным чувством, которое может быть символом морального требования — как символом абсолютной безупречности или наивысшего накала страстей является понятие апогея. Более того, красота не побуждает нас, как некий стимул, она вдохновляет и мобилизует все наши духовные ресурсы и дарует нам свободу. Именно на этом фоне и в той мере, в какой они одновременно требуют от личности тотального вовлечения и способности преодолевать реальное в направлении к ирреальному, могущего стать идеальным, вырисовываются фигуры моральности.

Истинно также и то, что человек во всем согласен со своей душой. Суждение, которое имеет своей целью истину, само приводит способности к согласованию; суждение же определяющее может обнаружить законодательный авторитет рассудка только при условии, если сначала рассудочное суждение проявляет способность к согласованию всех способностей. Эстетический опыт свидетельствует, таким образом, о склонности человека к науке. Разумеется, наука порождается практикой, но, главным образом, неудачами практики. Будучи первоначально теорией, конструированием понятий, а впоследствии — созданием машин, производящих соответствующие понятиям предметы, наука порождается мышлением, стало быть, способностью к суждению. Это мышление, неистовое, как и воображение, осуществляет свою свободу вне всякого контроля со стороны рассудка, как будто бы во сне; но иступление усмиряется и становится обещанием разума, когда образ наделяется смыслом и когда он, под воздействием таланта, становится эстетической идеей. Разумеется, поэзия не есть наука, но поэзия готовит науку, не только провоцируя с помощью эпистемологических уловок позитивное мышление, но и направляя мыслительную способность на еще воображаемые объекты. Поэзия также подтверждает и науку:

теоретическая истина, когда она изящна, говорит сама за себя, как если бы речательством здесь была красота. Действительно, всякая теория, не будучи еще формализованной, уже формальна, и она материально истинна только при условии ее формального бытия, ибо дедукции, которые ее обосновывают, должны сначала доказать ее правильность, исходя из формальных критериев. Итак, именно форма раскрывается в эстетическом опыте; даже материальное воображение у Башляра есть формальное свойство поэтического слова, которое его вызывает, так как мечтающий в материальной сфере мечтает с помощью слов; и кроме того, материя изначально бесформенна. Тем не менее нам могут возразить, что логическая форма, соответствующая логической необходимости, не имеет ничего общего с Gestalt, отсылающим к чувственной необходимости. Логическая необходимость предполагает существование языка (логический символизм), у искусства же нет другого языка, кроме поэтического. Точно так же эстетический формализм, упорядочивающий практику, совершенно отличен от логического формализма, создающего идеальные объекты. Это так. Однако логическая форма, хотя она свойственна мышлению, стремящемуся к ясности и строгости, имеет определенную «форму», которая, не являясь чувственной, все же призывает к чувственности: здесь налицо как бы идеальный стиль соединения идеальных объектов. С другой стороны, художественная практика, если только формализм, идущий от нормативности, не истощает ее, творит объект реальный, а не идеальный, который «заставляет мыслить», и он нравится нам только при этом условии, а при отсутствии всего этого он оставляет нас безразличными, поскольку является всего лишь приятным, но бессодержательным. Конечно, такое мышление не есть еще ни формальное мышление, принадлежащее вселенной дискурса, ни позитивное мышление, свойственное научной вселенной; скорее оно — предчувствие мира, ощущение возможности реального. Но, быть может, действия, конституирующие логическую возможность как ткань реальности, готовятся в актах воображения, которое, опираясь на богатство чувственных форм, открывается навстречу ирреальным фигурам мира. Постичь эти формальные качества, которые наделяют монумент, сонату или пейзаж безграничной возможностью проникновения в возможный мир, значит суметь воспроизвести в чувстве рациональное действие, которое создает логические формализмы для упорядочивания явлений. Таким образом, можно сказать, что красота ведет к знанию, что основные неизменные идеи, порядок, закон поддерживаются определенными свойствами, присущими прекрасным

объектам; в свою очередь, созидание некоторых пластических или музыкальных форм требует таких действий, как исчисление, измерение, упорядочивание, где воображение становится схематизирующим, имитирующим научные процедуры. Далее, по мере развития науки внешний мир будет покоряться и обуздываться, однако тяга к чувственным формам воскресит ничем не заменимое ощущение полноты бытия, возродит естественную непринужденность в обращении с ним.

Таким образом, разве опыт прекрасного не ведет философию к размышлению о единстве смысла слова «форма» и слова «структура», иначе говоря, об отношении между чувственно данной формой, значащего Gestalt, свойственного эстетическому объекту, и рациональной формой, разработанной с помощью формализмов, которыми в целях познания заменяют реальный объект объектом идеальным. Другими словами, эстетический опыт призывает к раздумью о единстве этих двух видов деятельности, «дополняющих друг друга как хорошо подогнанные друг к другу противоположности» (так говорил Башляр, имея в виду единство поэзии и науки).

Итак, один и тот же опыт свидетельствует о том, что единство поэзии и науки имеет свое начало не в человеческом логосе, не в его конституирующей деятельности, а в самой природе. Стало быть, можно сказать, избегая какого бы то ни было скатывания к теологии, что этот опыт побуждает философию переходить от трансцендентального к трансценденции, от феноменологии к онтологии. Это отмечал еще Кант, отдававший предпочтение естественной красоте, и увидевший в один прекрасный день в эстетическом суждении свободное согласие способностей, и пришедший к выводу о согласии природы с нашими способностями. Да, современная эстетика, столь ретивая в обнаружении в художественной деятельности трансцендентального, аналогичного созданному наукой, стремится забыть, что именно природа рождает красоту. Часто художник вынужден напоминать эстетику о том, что он и в своем призвании, и в своей деятельности вдохновляется природой, что это соответствует его призванию и его деятельности и что он выражает саму природу, даже если ему кажется, что он отворачивается от нее; точно так же, как в развитии науки породившее ее абстрактное нацелено на реальность, из которой оно происходит, абстрактное в художественной деятельности свидетельствует о мире, который противостоит художнику. Красота мира побуждает художника творить прекрасное, в котором природа сама себя выражает. Следовательно, через красоту природа выражает свое согласие с нами. Несомненно, и об этом нам

напоминает Кант, эстетическое суждение является субъективной и формальной конечностью без цели, реальность которой заключается в собственной конечности наших субъективных возможностей. И тем не менее природа согласуется с нами, кажется, она подражает искусству, произведения которого без принуждения подчиняются дарованной нам способности к восприятию. Можно ли утверждать, что согласие это случайно? Разумеется, если оценивать природу единственно с критической точки зрения, видеть в ней лишь стихийную эмпирию, первоматерию, постигаемую разумом. Но феномен красоты побуждает пересмотреть такую идею природы. Природа способна к красоте; это значит, что она, несмотря на эмпирическую стихийность, которая к тому же не является собственно природной, поскольку всегда несет на себе отметину человеческой руки и человеческого разума, есть скрытая возможность. Мать, но она и супруга, которую призывает супруг; она не материя, жаждущая формы, ибо она уже проявила себя в формах и образах, но как бы бессознательное, стремящееся к сознанию, как ночь, тоскующая по дню. Принадлежащий этой природе человек есть только коррелят ее, производное от нее, ее сын; она общается с человеком, порождая в нем образы, в которых сама проявляется, чтобы человек тоже с ней общался; ее услужливость не притворна и не случайна. Это вовсе не говорит о том, будто природа предзадана: человек — единственный, кто преследует цели, но это потому, что он сам порожден как цель силами, которые только в нем и познаются.

Стало быть, искусство отвечает зову природы; искусство выражает природу через миры, которыми само переполнено, искусство славит природу.

Ученый, как и моралист, каждый по-своему, также отвечает этому зову; один и тот же зов адресуется им, и им дано одно и то же вдохновение. Разрабатывая теории, применяемые в различных областях и нацеленные на соединение этих областей в едином универсуме, ученый говорит на своем языке, отличном от языка природы, и прекрасно, что природа подготовлена к этому, что у нее всегда под рукой киноварь и что простейших тел в ней не так уж много. Интеллигибельность данного, чудодейственное соответствие между формальной и материальной истинами, поскольку они, имея общий исток и следуя логике, поддаются изучению,—все это возможно только в природе и благодаря устремленности природы к свету. Подобное происходит и с техникой, которая по своей сущности далека от того, чтобы причинять насилие по отношению к природе; техника примиряется с природой, познает ее и завершает ее; она ни в коей мере не лишает природу ее естественных свойств и с той же необходимостью не отчуждает от нее человека. Наконец, моральная деятельность, стремящаяся реализовать в мире свободу, вопреки ужасным превратностям истории, господству в ней различных

целей, осуществляется под знаком конечного отношения природы и человека. Цивилизованное состояние в мире должно утвердиться человеком в соответствии с его разумом, но никак не против природы; и если возможен какой-либо прогресс, то только потому, что и в человеке, и в мире природа жаждет осуществления культуры как того, что их развивает. Так что сверхчувственное, стремящееся к реализации в слепой игре чувственных сил, является, может быть, залогом инфрачувственного, т.е. природы. Таким образом, как представляется, эстетический опыт лежит в начальной точке всех путей, которые прокладывает себе человечество: он лежит в основе и науки, и деятельности. И понятно почему: эстетический опыт лежит в истоке, в той точке, где человек заодно с вещами, где он испытывает свое родство с миром: природа раскрывается перед ним, и он способен воспринимать великие образы, какие она ему являет. В этой встрече, до появления языка, там, где говорит сама природа, готовится будущий логос. *Nature naturant* производит человека и направляет его к сознанию. Теперь понятно, почему некоторые философии в своих построениях отдают приоритет эстетике: они таким образом восходят к истоку, и все их поиски устремлены к нему и им озарены.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Антропологический ренессанс	3
Русская религиозная философия	
<i>М. А. Антонович.</i> Единство физического и нравственного космоса	24
<i>Н. А. Бердяев.</i> Человек. Микрокосм и макрокосм	28
<i>С. Булгаков.</i> Человекобог и человекозверь	59
<i>В. С. Соловьев.</i> Чтения о богочеловечестве	63
<i>В. В. Розанов.</i> Литературная личность Н. Н. Страхова	70
<i>С. Н. Трубецкой.</i> О природе человеческого сознания	72
<i>Г. П. Федотов.</i> Эссе homo. О некоторых гонимых «изма»	77
<i>Л. Шестов.</i> Из статьи «Афины и Иерусалим»	94
Рационализм	
<i>Г. Башляр.</i> О природе рационализма	96
<i>Э. Кассирер.</i> Техника современных политических мифов	108
<i>А. Айер.</i> Человек как предмет научного исследования	123
<i>Э. Агацци.</i> Человек как предмет философии	142
<i>К. Поппер.</i> Предположения и опровержения. Рост научного знания	156
<i>Б. Рассел.</i> Воля к сомнению	160
Экзистенциализм	
<i>К. Ясперс.</i> Радикальное зло у Канта	168
<i>К. Ясперс.</i> Философия и нефилософия	188
<i>К. Ясперс.</i> Философия в будущем	207
<i>Х. Ортега-и-Гассет.</i> Кант (1724 — 1924). Размышления по поводу двухсотлетия	221
<i>Р. Гвардини.</i> Конец нового времени	240
<i>А. де Вэленс.</i> Заметки о понятии страха в современной философии	297
Феноменология	
<i>П. Рикер.</i> Существование и герменевтика	307
<i>А. де Вэленс.</i> Феноменология Гуссерля и феноменология Гегеля	329
<i>М. Дюфрен.</i> Вклад эстетики в философию	341

Учебное издание

ФЕНОМЕН ЧЕЛОВЕКА

АНТОЛОГИЯ

С о с т а в и т е л ь:

Гуревич Павел Семенович

Редактор *О. В. Кирьязов*

Мл. редактор *Л. Ф. Петецкая*

Худож. редактор *Е. Д. Косырева*

Техн. редактор *Л. А. Овчинникова*

Оператор *Г.А. Шестакова*

ИБ № 9563

Изд. № РИФ-40. Сдано в набор 20.05.92. Подп. в печать 24.02.93. Формат 60×88¹/₁₆.
Бум. офс. № 2. Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Объем 21,56 усл. печ. л. 21,56
усл. кр.-отт. 23,55 уч.-изд. л. Тираж 8000 экз. Заказ № 910.

Издательство «Высшая школа», 101430, Москва, ГСП-4, Неглинная ул. д. 29/14.

Набрано на персональных компьютерах издательства.

Отпечатано в Московской типографии № 8 Министерства печати и информации
Российской Федерации, 101898, Москва, Центр, Хохловский пер., 7.

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
«ВЫСШАЯ ШКОЛА»
ГОТОВИТ К ВЫПУСКУ В 1993—1994 ГОДАХ:**

Это человек: Сборник /Под ред П. С. Гуревича. 25 л.

Эта книга — вторая часть антологии философских работ, посвященных проблеме человека. В первой части — «Феномен человека» — были представлены мыслители и философские направления первой половины XX века. Во второй части отображается современное — последней трети XX века — состояние антропологической мысли Запада, характеризующееся поиском новых путей философского постижения человека. Здесь представлены такие имена как Г. Буркхардт, Г. Хенгстенберг, Л. Фарре, О. Дериси, Ж. Эллюль и др. — широко известные на Западе, но недостаточно знакомые нашему читателю.

Что такое философия: /Сб. пер., сост., общая редакция И. С. Вдовиной, А. Б. Зыковой, М. С. Козловой. 25 л.

Каково назначение философии? Как следует понимать природу философской деятельности, специфику философских проблем, критерии философской истины, соотношение представлений о мире философии и науки? Все эти старые вопросы приобретают новое звучание в работах наиболее известных европейских мыслителей XX в. (Витгенштейна, Хайдеггера, Сартра, Адорно, Ортеги-и-Гассета, Маритена, Мунье и др.), переводы которых публикуются в нашей стране впервые. Тексты сопровождаются аналитическими портретами авторов и комментариями. Они дают читателю многостороннее и во многом новое представление о мире современного философствования, создадут новое понимание того, что же такое философия.

Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Западная философия XX в. В 2 т. 50 л.

Двухтомник посвящен систематическому рассмотрению философской проблематики XX в. В первом томе рассматриваются такие направления современной западной философии, как неопозитивизм, американский прагматизм, реалистические

течения США и Англии, феноменология, экзистенциализм во Франции, в Германии, в США и др. Во втором томе представлены главные тенденции в развитии западной философии, относящиеся в основном ко второй половине нашего столетия. Это аналитическая философия, постпозитивизм и структурализм в философии науки, философская антропология, герменевтика, грамматология и неометафизические концепции, а также характерные для нашего времени примеры соединения философии с частными науками (неофрейдизм, социоцентристские исследования) и прямого применения философских идей, понятий и методов к решению социальных, политических, управленческих и других конкретных задач.

Заказы просим направлять в местные книготорги и по адресу: 101430, Москва, Неглинная ул., 29/14, издательство «Высшая школа», Служба маркетинга.

Эти книги в розницу также можно будет приобрести в книжном магазине издательства по указанному адресу.

