

gaudeamus

В. И. Плотников

Хрестоматия

ОНТОЛОГИЯ



Хрестоматия

В.И. ПЛОТНИКОВ

ОНТОЛОГИЯ

Екатеринбург
Деловая книга
2004

Москва
Академической Проект
2004

УДК 1/14
ББК 87
П39

Плотников В.И.

П39 **Онтология: Хрестоматия.** — М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004.— 832 с.— («*Gaudeamus*»).

ISBN 5-8291-0406-7 (Академический Проект)

ISBN 5-88687-149-7 (Деловая книга)

Философская онтология есть учение о значимости всеобщих категорий «бытие», «сущее» и «существование» для каждого индивида в его отношении к тому Миру, в котором он вынужден жить, мыслить и искать конечный смысл своего собственного существования. Хрестоматия по философской онтологии представляет собой систематически организованный сборник философских, научных, религиозных и литературных текстов, призванных реализовать этот духовный поиск.

Хрестоматия предназначена для всех, кто впервые начинает самостоятельное изучение философии. Как учебное пособие данная хрестоматия ориентирована на студентов первых курсов философских факультетов. Ее основной целью является ответ на два главных вопроса: каково место философии в исторически становящейся духовной жизни людей (Часть первая) и в чем суть духовного становления человека как свободной индивидуальности (Часть вторая).

**УДК1/14
ББК 87**

ISBN 5-8291-0406-7

ISBN 5-88687-149-7

© Плотников В.И., 2003

© Академический Проект, оригинал-макет, оформление, 2004

© Деловая книга, 2004

Видели вы когда-нибудь пса, нашедшего мозговую кость? Это, как говорил Платон (см. кн. II «О государстве»), самое философское в мире животное. А если видели, то могли заметить, с каким благоговением он ее сторожит, с какой заботой охраняет, с каким жаром ее держит, как осторожно раскусывает, с какой любовью разгрызает, как тщательно высасывает. Что заставляет его делать это? На что он надеется от своих стараний? Какого блага он ищет? Ничего, кроме капельки мозга. Правда, эта капелька слаще, чем многое другое, ибо мозг, по словам Галена, есть наисовершеннейшая пища, изготовленная природой.

По примеру этого пса вам следует стать мудрецами и уметь вынюхать, прочувствовать и оценить эти прекрасные лакомые книги, следует стать мудрецами в преследовании и смелыми в нападении, а потом, после тщательного чтения и зрелого раз-

мышления, разломать кость, высосать оттуда мозговую субстанцию,— то есть то, что я разумею под этим пифагорейским символом,— в твердой надежде сделаться благодаря чтению благоразумнее и сильнее; ибо в нем вы найдете удовольствие особого рода и учение самое сокровенное, которое введет вас в высочайшие таинства и ужасающие мистерии, относящиеся как к нашей религии, так и к области политики и экономики.

*Франсуа Рабле.
«Гаргантюа и Пантагрюэль»*

ЧАСТЬ I

С ЧЕГО ЦЕЛЕСОБРАЗНЕЕ НАЧИПАТЬ ИЗУЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ?

Первое пояснение составителя относительно подбора текстов:

Перед каждым человеком, начинающим систематическое изучение философии, принципиальное значение имеют четыре вопроса: (1) с чего начинать; (2) как организовать весь последующий поисковый путь; (3) как находить границы каждого относительно законченного этапа на пути восхождения к целостному пониманию действительности; и, наконец, (4) как определить тот уровень знания, который можно считать достаточным минимумом для «построения» первичной основы, то есть — своеобразного «фундамента» современной философии.

Наиболее трудным является вопрос о том, с чего начинать. Есть, как минимум, четыре варианта ответа на этот вопрос:

1. Начинать надо с чтения классических философских текстов. Но в этом случае остается неясным, каким принципом следует руководствоваться при выборе первых и последующих текстов. Например, хронологический принцип продуктивен для истории философии, но для современной систематической философии он явно не годится.
2. Начать можно и с изучения повседневной жизни. Конечно, в своей обыденной жизни люди редко задумываются над глубокими философскими вопросами, но в их размышлениях философская проблематика впервые зарождается. Трудностью в понимании этого начала является тот факт, что в реальной жизни все слишком причудливо переплетено, а сами внутренние миры индивидов слишком обособлены друг от друга.
3. Можно начать с изучения народной мудрости, наиболее яркие образцы которой фиксируются в языковых текстах, формирующих культуру речи. Текст связывает на-

родную культуру не только с житейской и философской проблематикой, но и с их взаимным прошлым, в частности с мифологией. Все это делает данный вариант начала особенно привлекательным. Но в этом случае трудно найти границы, за которыми культура народного слова начинает становится культурой философского понимания духовной жизни людей.

4. И, наконец, можно начать с синтеза тех литературных, историко-культурных и философских текстов, в которых нашел свое символическое воплощение опыт реальной жизни людей и в первую очередь — опыт духовной культуры человечества. Такой синтез возможен либо в виде ближайшего и прямолинейного ответа на поставленный вопрос, либо в виде косвенного указания на ту далекую и глубокую перспективу, которая необходима как для освоения философии, так и для понимания ее жизненной значимости.

Основные тексты для самостоятельного поиска ответа на вопрос, поставленный в названии темы, были подобраны с учетом всех четырех начал и вариантов, речь о которых шла выше.

Тексты:

1. Шукшин Вас. Алеша Бесконвойный
2. Белов Вас. Начало всех начал.
3. Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое.
4. Кант И. Спор факультетов.

Авторы:

1. *Шукшин Василий Максимович* (1929–1974). Российский писатель, кинорежиссер, актер.
2. *Белов Василий Иванович* (р. 1932). Российский писатель.
3. *Ницше Фридрих* (1844–1900). Немецкий философ.
4. *Кант Иммануил* (1724–1804). Немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии.

Основные вопросы:

1. Ради чего Алеша Бесконвойный так упорно отстаивал свое право на суботнюю баню — ради отдыха от повседневных трудов и отвлечения от житейских забот или же ради чувства временной душевной свободы от них? Над чем он размышлял в эти дни, и какие темы из его размышлений могут быть названы, на Ваш взгляд, философскими?
2. В каком смысле искусство народного слова может быть названо «началом всех начал»? Не является ли это высказывание всего лишь литературной метафорой? Может быть фольклор является началом начал только для литературы? Какой характер, по Вашему мнению, имеет связь словесности с философией — внутренний или внешний, жизненно необходимый или всего лишь временный и несущественный?

3. Как понять обращение Ф.Ницше к «свободным умам» — «Пройди еще раз по следам человечества его великий, полный страданий путь через пустыню прошлого: так ты лучше всего узнаешь, куда все позднейшее человечество уже не может или не должно более идти». Если отталкиваться от смысла этих слов, то нужно ли включать в этот «великий, полный страданий путь» мифологию, и в какой мере значим весь этот путь для становления и исторического развития философии?
4. Работа И. Канта написана 200 лет тому назад. Что осталось в ней актуальным, а что — преходящим, порожденным условиями Германии того времени? На чем основывают свои наставления, учения и действия представители богословия, юриспруденции и медицины, и почему философский факультет, как это доказывает Кант, «должно мыслить как свободный, подчиненный только законодательству разума, а не законодательству правительства»?

В. ШУКШИН

«Алеша Бесконвойный»

Его и звали-то — не Алеша, он был Костя Валиков, но все в деревне звали его Алешей Бесконвойным. А звали его так вот за что: за редкую в наши дни безответственность, неуправляемость. Впрочем, безответственность его не простиралась беспредельно: пять дней в неделю он был безотказный работник, больше того — старательный работник, умелый (летом он пас колхозных коров, зимой был скотником — кочегарил на ферме, случалось — ночное дело — принимал телят), но наступала суббота, и тут все: Алеша выпрягался. Два дня он не работал в колхозе: субботу и воскресенье. И даже уж и забыли, когда это он завел себе такой рядок, все знали, что этот преподобный Алеша «сроду такой» — в субботу и в воскресенье не работает. Пробовали, конечно, повлиять на него и не раз, но все без толку. Жалели вообще-то: у него пятеро ребятшек, из них только старший добрался до десятого класса, остальной чеснок сидел где-то еще во втором, в третьем, в пятом... Так и махнули на него рукой. А что сделаешь? Убеждай его, не убеждай — как об стенку горох. Хлопает глазами... «Ну, понял, Алеша?» — спросят. «Чего?» — «Да нельзя же позволять себе такие вещи, какие ты себе позволяешь! Ты же не на фабрике работаешь, ты же в сельском хозяйстве! Как же так-то? А?» — «Чего?» — «Брось дурачка из себя строить! Тебя русским языком спрашивают: будешь в субботу работать?» — «Нет. Между прочим, насчет дурачка — я ведь могу тоже... дам в лоб разок, и ты мне никакой статьи

за это не найдешь. Мы тоже законы знаем. Ты мне — оскорбление словом, я тебе — в лоб: считается — взаимность». Вот и поговори с ним. Он даже на собрания не ходил в субботу. Что же он делал в субботу?

В субботу он топил баню. Все. Больше ничего. Накалял баню, мылся и начинал париться. Парился, как ненормальный, как паровоз, — по пять часов парился! С отдыхом, конечно, с перекуром... Но все равно — это же какой надо иметь организм! Конский?

В субботу он просыпался и сразу вспоминал, что сегодня — суббота. И сразу у него распушалась в душе тихая радость. Он даже лицом светлел. Он даже не умывался, а шел сразу во двор — колоть дрова.

У него была своя наука — как топить баню. Например, дрова в баню шли только березовые: они дают после себя стойкий жар. Он колот их аккуратно, с наслаждением... Вот, допустим, одна такая суббота.

Погода стояла как раз скучная — зябко было, сыро, ветрено — конец октября. Алеша такую погоду любил. Он еще ночью слышал, как пробрызнул дождик — постучало мягко, дробно в стекла окон — и перестало. Потом в верхнем правом углу дома, где всегда гудело, загудело — ветер наладился. И ставни пошли дергаться. Потом ветер поутих, но все равно утром еще потягивал — снеговой, холодный.

Алеша вышел с топором во двор и стал выбирать березовые кругляши на расколку. Холод полез под фуфайку... Но Алеша пошел махать топориком и согрелся.

Он выбирал из поленницы чурки потолще... Выберет, возьмет ее, как поросенка, на руки и несет к дровосеке.

— Ишь ты... какой,— говорил он ласково чурбаку.— Атаман какой...— Ставил этого «атамана» на широкий пень и тюкал по голове.

Скоро он так натюкал большой ворох... Долго стоял смотрел на этот ворох. Белизна, и сочность, и чистота откровенная поленьев, и дух от них — свежий, нутряной, чуть стылый, лесовой...

Алеша стаскал их в баню, аккуратно склал возле каменки. Еще потом будет момент — разжигать, тоже милое дело. Алеша даже волновался, когда разжигал в каменке. Он вообще очень любил огонь. Но надо еще наносить воды. Дело не столько милое, и противного в том ничего нет. Алеша старался только скорей натаскать. Так семенил ногами, когда нес на коромысле полные ведра, так выгибался длинной своей фигурой, чтобы не плескаться из ведер, смех смотреть. Бабы у колодца всегда смотрели. И переговаривались.

- Ты глянь, глянь, как пружинит! Чисто акробат!..
- И не плескает ведь!
- Да куда так несется-то?
- Ну, баню опять топит...
- Да рано же еще!
- Вот — весь день будет баней заниматься. Бесконвойный он и есть... Алеша.

Алеша наливал до краев котел, что в каменке, две большие кадки и еще в оцинкованную ванну, которую он купил лет пятнадцать назад, в которой по очереди перекупались все его младенцы. Теперь он ее приспособил в баню. И хорошо! Она стояла на полке, с краю, места много не занимала — не мешала париться, — а вода всегда под рукой. Когда Алеша особенно заходил-ся на полке, когда на голове волосы трещали от жары, он курял голову прямо в эту ванну.

Алеша натаскал воды и сел на порожек покурить. Это тоже дорогая минута — посидеть покурить. Тут же Алеша любил оглядеться по своему хозяйству в предбаннике и в сарайчике, который пристроен к бане, — продолжал предбанник. Чего только у него там не было! Старые литовки без черенков, старые грабли, вилы... Но был и верстачок, и был исправный инструмент: рубанок, ножовка, долота, стамески... Это все — на воскресенье, это завтра он тут будет упражняться.

В бане сумрачно и неуютно пока, но банный терпкий, холодный запах разбавился уже запахом березовых, поленьев — тонким, еле уловимым — это предвестье скорого праздника. Сердце Алеши нет-нет да подмывает радость — подумает: «Сча-ас». Надо еще вымыть в бане: даже и этого не позволял делать Алеша жене — мыть. У него был заготовлен голичок, песочек в баночке... Алеша снял фуфайку, засучил рукава рубахи и пошел пласть, пошел драить. Все перемыл, все продрал голиком, окатил чистой водой и протер тряпкой. Тряпку ополоснул и повесил на сучок клена, клен рос рядом с баней. Ну, теперь можно и затопить. Алеша еще разок закурил... Посмотрел на хмурое небо, на унылый далекий горизонт, на деревню... Ни у кого еще баня не топилась. Потом будут, к вечеру, — на скорую руку, кое-как, пых-пых... Будут глотать горький чад и париться. Напарится не напарится — угорит, придет, хлястнется на кровать, еле живой — и думает, это баня. Хэх!.. Алеша бросил окуроч, вдавил его сапогом в мокрую землю и пошел топить.

Поленья в каменке он клал, как и все кладут: два — так, одно — так, поперек, а потом сверху. Но там — в той амбразуре-то, которая образуется-то, — там кладут

обычно лучины, бумагу, керосином еще навадилась теперь обливать, — там Алеша ничего не клал: то полено, которое клал поперек, он его посерединке ершил топором, и все, и потом эти заструги поджигал — загоралось. И вот это тоже очень волнующий момент — когда разгорается. Ах, славный момент! Алеша присел на корточки перед каменной и неотрывно смотрел, как огонь, сперва маленький, робкий, трепетный, — все становится больше, все важнее. Алеша всегда много думал, глядя на огонь. Например: «Вот вы там хотите, чтобы все люди жили одинаково... Да два полена и то сгорают неодинаково, а вы хотите, чтоб люди прожили одинаково!» Или еще он сделал открытие: человек, помирая — в конце в самом, — вдруг захочет жить, так обнадежится, так возрадуется какому-нибудь лекарству!.. Это знают. Но точно так и палка любая: догорая, так вдруг вспыхнет, так озарится, такую выкинет шапку огня, что диву даешься: откуда такая последняя сила?

Дрова хорошо разгорелись, теперь можно пойти чайку попить.

Алеша умылся из рукомойника, вытерся и с легкой душой пошел в дом.

Пока он занимался баней, ребятишки, один за одним, ушлепали в школу. Дверь — Алеша слышал — то и дело хлопала, и скрипели воротца. Алеша любил детей, никто бы никогда так не подумал — что он любит детей: он не показывал. Иногда он подолгу внимательно смотрел на какого-нибудь, и у него в груди ныло от любви и восторга. Он все изумлялся природе: из чего получился человек?! Ведь не из чего, из малой какой-то малости. Особенно он их любил, когда они были еще совсем маленькие, беспомощные. Вот уж, правда что, стебелек малый: давай цепляйся теперь изо всех силенок, карабкайся. Впереди много всякого будет — никаким умом вперед не скинешь. И они растут, карабаются. Будь на то Алешина воля, он бы еще пятерых смастерил, но жена устала.

Когда пили чай, поговорили с женой.

— Ну и ладно. Пойду продолжать.

Жена ничего не сказала на это, не сказала, что иди, мол, или еще чего в таком духе, но и другого чего — тоже не сказала. А раньше, бывало, говорила, до ругани дело доходило: надо то сделать, надо это сделать — не день же целый баню топить! Алеша и тут не уступил ни на волос: в субботу только баня. Все. Гори все синим огнем! Пропади все пропадом! «Что мне, душу свою на куски порезать?!» — кричал тогда Алеша не своим голосом. И это испугало Таисью, жену. Дело в том, что стар-

ший брат Алеши, Иван, вот так-то застрелился. А довела тоже жена родная: тоже чего-то ругались, ругались, до того доругались, что брат Иван стал биться головой об стенку и приговаривать: «Да до каких же я пор буду мучиться-то?! До каких?! До каких?!» Дура-жена вместо того, чтобы успокоить его, взяла да еще подъеддыкнула: «Давай, давай.... Сильней! Ну-ка, лоб крепче или стенка?» Иван сгреб ружье... Жена брякнулась в обморок, а Иван полыхнул себе в грудь. Двое детей осталось. Тогда-то Таисью и предупредили: «Смотри... а то — не в роду ли это у них». И Таисья отступилась.

Напившись чаю, Алеша покурил в тепле, возле печки, и пошел опять в баню.

А баня всюю топилась.

Из двери ровно и сильно, похоже, как река заворачивает, валил, плавно загибаясь кверху, дым. Это первая пора, потом, когда в каменке накопится больше жару, дыму станет меньше. Важно вовремя еще подкинуть: чтоб и не на угли уже, но и не набить тесно — огню нужен простор. Надо, чтоб горело вольно, обильно, во всех углах сразу. Алеша подлез под поток дыма к каменке, сел на пол и несколько времени сидел, глядя в горячий огонь. Пол уже маленько нагрелся, парит; лицо и коленки достает жаром, надо прикрываться. Да и сидеть тут сейчас нежелательно: можно словить незаметно угару. Алеша умело пошевелил головешки и вылез из бани. Дел еще много: надо заготовить веник, надо керосину налить в фонарь, надо веток сосновых наготовить... Напевая негромко нечто неопределенное — без слов, голосом, Алеша слазил на потолок бани, выбрал там с жердочки веник поплотнее, потом насекал на дровосеке сосновых лап — поровней, без сучков, сложил кучкой в предбаннике. Так, это есть. Что еще? Фонарь!.. Алеша нырнул опять под дым, вынес фонарь, поболтал — надо долить. Есть, но... чтоб уж потом ни о чем не думать. Алеша все напевал... Какой желанный покой на душе, господи! Ребятишки не болеют, ни с кем не ругался, даже денег займы взяли... Жизнь: когда же самое главное время ее? Может, когда воюют? Алеша воевал, был ранен, поправился, довоевал и всю жизнь потом с омерзением вспоминал войну. Ни одного потом кинофильма про войну не смотрел — тошно. И удивительно на людей — сидят смотрят! Никто бы не поверил, но Алеша серьезно вдумывался в жизнь: что в ней за тайна, надо ее жалеть, например, или можно помирать спокойно — ничего тут такого особенного не осталось? Он даже напрягал свой ум так: вроде он залетел — высоко-высоко — и оттуда глядит на землю... Но

понятней не становилось: представлял своих коров на поскотине — маленькие, как букашки... А про людей, про их жизнь озарения не было. Не озаряло. Как все же: надо жалеть свою жизнь или нет? А вдруг да потом, в последний момент, как заорешь — что вовсе не так жил, не то делал? Или так не бывает? Помирают же другие — ничего: тихо, мирно. Ну, жалко, конечно, грустно: не так уж тут плохо.

Алеша пошел в дом.

— Давай белишко, — сказал жене, стараясь скрыть свою радость — она почему-то всех раздражала, эта его радость субботняя. Черт их тоже поймет, людей: сами ворочают глупость за глупостью, не вылезают из глупостей, а тут, видите ли, удивляются, фыркают, не понимают.

Жена Таисья молчком открыла ящик, усунулась под крышку... Это вторая жена Алеша. Первая, Соня Полосухина, умерла. От нее детей не было. Алеша меньше всего про них думал: и про Соню, и про Таисью. Он разболокся до нижнего белья, посидел на табуретке, подобрав поближе к себе босые ноги, испытывая в этом положения некую приятность. Еще бы закурить.. Но курить дома он отвык давно уж — как пошли детишки.

И Алеша пошел в баню.

Очень любил он пройти из дома в баню как раз при такой погоде, когда холодно и сыро. Ходил всегда в одном белье, нарочно шел медленно, чтоб озябнуть. Еще находил какое-нибудь заделье по пути: собачью цепь распутает, пойдет воротца хорошенько прикроет... Это чтоб покрепче озябнуть.

В предбаннике Алеша разделся донага, мельком оглядел себя — ничего, крепкий еще мужик. А уж сердце заныло — в баню хочет. Алеша усмехнулся на свое нетерпение. Еще побыл маленько в предбаннике... Кожа покрылась пупырышками, как тот самый крепдешин, хэ-х... Язви тебя в душу, чего только в жизни не бывает! Вот за что и любил Алеша субботу: в субботу он так много размышлял, вспоминал, думал, как ни в какой другой день. Так за какие же такие великие ценности отдавать вам эту субботу? А?

Догоню, догоню, догоню,
Хабибу догоню!..—

пропел Алеша негромко, открыл дверь и ступил в баню.

Эх, жизнь!.. Была в селе общая баня, и Алеша сходил туда разок — для ощущения. Смех и грех! Там как

раз цыгане мылись. Они не мылись, а в основном пиво пили. Мужики ворчат на них, а они тоже ругаются: «Вы не понимаете, что такое баня!» Они — понимают! Хоть, впрочем, в такой-то бане, как общая-то, только пиво и пить сидеть. Не баня, а недоразумение какое-то. Хорошо еще не в субботу ходил; в субботу истопил свою и смысл к чертовой матери все воспоминания об общественной бане.

...И пошла тут жизнь — вполне конкретная, но и вполне тоже необъяснимая — до краев дорогая и родная. Пошел Алеша двигать тазы, ведра... — стал налаживать маленький Ташкент. Всякое вредное напряжение совсем отпустило Алешу, мелкие мысли покинули голову, вселилась в душу некая цельность, крупность, ясность — жизнь стала понятной. То есть она была рядом, за окошечком бани, но Алеша стал недостижим для нее, для ее суетни и злости, он стал большой и снисходительный. И любил Алеша — от полноты и покоя — попеть пока, пока еще не наладился париться. Наливал в тазик воду, слушал небесно-чистый звук струи и незаметно для себя пел негромко. Песен он не знал: помнил только кое-какие деревенские частушки да обрывки песен, которые пели дети дома. В бане он любил помурлыкать частушки.

Потом Алеша полежал на полке — просто так. И вдруг подумал: а что, вытянусь вот так вот когда-нибудь... Алеша даже и руки сложил на груди и полежал так малое время. Напрягся было, чтоб увидеть себя, подобного, в гробу. И уже что-то такое начало мерещиться — подушка вдавленная, новый пиджак... Но душа воспротивилась дальше, Алеша встал и, испытывая некое брезгливое чувство, окатил себя водой. И для бодрости еще спел:

Эх, догоню, догоню, догоню,
Хабibu до-го-ню!

Ну ее к черту! Придет — придет, чего раньше времени тренироваться! Странно, однако же: на войне Алеша совсем не думал про смерть — не боялся. Нет, конечно, укрывался от нее, как мог, но в такие вот подробности не входил. Ну ее к лешему! Придет — придет, никуда не денешься. Дело не в этом. Дело в том, что этот праздник на земле — это вообще не праздник, не надо его и понимать, как праздник, не надо его и ждать, а надо спокойно все принимать и «не суетиться перед клиентом». Алеша недавно услышал анекдот о том, как опытная сводня

учила в бардаке своих девок: «Главное, не суетиться перед клиентом». Долго Алеша смеялся и думал: «Верно, суетимся много перед клиентом». Хорошо на земле, правда, но и прыгать козлом — чего же? Между прочим, куда радостнее бывает, когда радость эту не ждешь, не готовишься к ней. Суббота — это другое дело, субботу он как раз ждет всю неделю. Но вот бывает: плохо с утра, вот что-то противно, а выйдешь с коровами за село, выглянет солнышко, загорится какой-нибудь куст тихим огнем сверху... И так вдруг обогреет тебя нежданная радость, так хорошо сделается, что станешь и стоишь, и не заметишь, что стоишь и улыбаешься. Последнее время Алеша стал замечать, что он вполне осознанно любит. Любит степь за селом, зарю, летний день... То есть он вполне понимал, что он — любит. Стал случаться покой в душе — стал любить. Людей труднее любить, но вот детей и степь, например, он любит все больше и больше.

Так думал Алеша, а пока он так думал, руки делали. Он вынул распаренный пушистый веник из таза; сполоснул тот таз, навел в нем воды попрохладней... Дальше вчерпнул ковш горячей воды из котла и кинул на каменку — первый, пробный. Каменка ахнула и пошла шипеть клубиться. Пар вцепился в уши, полез в горло... Алеша присел, переждал первый натиск и потом только взобрался на полку. Чтобы доски полка не поджигали бока спину, окатил их водой из тазика. И зашуршал веничком по телу. Вся-то ошибка людей, что они сразу начинают что есть силы охаживать себя веником. Надо сперва очесать себя — походить веником вдоль спины, по боям, по рукам, по ногам... Чтобы он шепотком, шепотком, шепотком пока. Алеша искусно это делал: он мелко тряс вник возле тела, и листочки его, точно маленькие горячие ладошки, касались кожи, раззадоривали, вызывали неистовое желание сразу исхлестаться. Но Алеша не допускал этого, нет. Он ополоснулся, полежал... Кинул на каменку еще полковша, подержал веник над каменкой, над паром и поприкладывал его к бокам, под коленки, пояснице... Спустился с полка, приоткрыл дверь и присел на скамеечку покурить. Сейчас даже малые остатки угарного газа, если они есть, уйдут с первым сырым паром. Каменка обсохнет, камни снова накалятся, и тогда можно будет париться без опаски и вволю. Так-то, милые люди.

...Пришел Алеша из бани, когда уже темнеть стало. Был он весь новый, весь парил. Скинул калоши у порога по свежим половичкам прошел в горницу. И при-

лег на кровать. Он не слышал своего тела, мир вокруг покачивался согласно сердцу.

Вошла жена, склонилась опять над ящиком — достать белье сыну.

— Боровишку-то загнать надо да дать ему — я намешала там. Я пойду ребятишек в баню собирать. Отдохни да сходи приберись.

— Ладно.

Баня кончилась. Суббота еще не кончилась, но баня уже кончилась.

Шукшин В. Алеша Бесконвойный // Собр. соч.: В 6 т. — М., 1993. — Т.3. — С. 254–266. Шукшин В.

В. БЕЛОВ

■ Начало всех начал ИСКУССТВО НАРОДНОГО СЛОВА

Еще в недавнем прошлом, примерно до 40-х годов нашего века в жизни русского Севера сказки, песни, причитания и т. д. были естественной необходимостью, органичной и потому неосознаваемой частью народного быта. Устное народное творчество жило совершенно независимо от своего, так сказать, научного воплощения, совершенно не интересуясь бледным своим отражением, которое мерцало в книжных текстах фольклористики и собирательства.

Фольклорное слово, несмотря на все попытки «обуздать» его и «лаской и таской», сделать управляемым, зависимым от образования, слово это никогда не вмещалось в рамки книжной культуры. Оно не боялось книги, но и не доверяло ей. Помещенное в книгу, оно почти сразу хирело и блекло. (Может быть, один Борис Викторович Шергин — этот истинно самобытный талант — сумел так удачно, так непринужденно породнить устное слово с книгой.)

Могучая музыкально-речевая культура, созданная русскими, включала в себя множество жанров, множество видов самовыражения. Среди этого множества отдельные жанры вовсе не стремились к обособлению. Каждый из них был всего лишь одним из камней в монолите народной культуры, частью всей необъятной, как океан, стихии словесного творчества, неразрывного, в свою очередь, с другими видами творчества.

Что значило для народной жизни слово вообще? Такой вопрос даже несколько жутковато задавать, не

только отвечать на него. Дело в том, что слово приравнивалось нашими предками к самой жизни. Слово порождало и объясняло жизнь, оно было для крестьянина хранителем памяти и залогом бесконечности будущего. Вместе с этим (и может быть, как раз поэтому) оно утешало, помогало, двигало на подвиг, заступалось, лечило, вдохновляло. И все это происходило само собой, естественно, как течение речной воды или как череда дней и смена времен года.

Покажется ли удивительным при таких условиях возникновение *культы* слова, существующего в деревнях и в наше время?

Умение хорошо, то есть образно, умно и тактично, говорить в какой-то степени было мерилom даже социально-общественного положения, причиной уважения и почтительности. Для мелких и злых людей такое умение являлось предметом зависти.

Слово — сказанное ли, спетое, выраженное ли в знаках руками глухонемого, а то и вообще не высказанное, лишь чувствуемое, — любое слово всегда стремилось к своему образному совершенству. Само собой, направленность — одно, достижение — другое. Далеко не каждый умел говорить так образно, как, например, ныне покойные Марья Цветкова и Раисья Пудова из колхоза «Родина» Харовского района Вологодской области. Но стремились к такой образности почти все, как почти все стремились иметь хорошую одежду и добротный красивый дом, так же, как всяк был не прочь иметь славу, например, лучшего плотника либо лучшей по всей волости плетей.

Соревнование — это древнее, пришедшее еще из язычества свойство общественной (общинной) жизни сказывалось, как мы уже видели, не только в труде. Оно жило и в быту, в соблюдении религиозных традиций, в нравственности, оно же довольно живо проявлялось и в сфере языка, в словесном и музыкальном творчестве.

Красивая, образная речь не может быть *глупой* речью. Умение хорошо говорить вовсе не равносильно говорить много, но и дремучие молчуны были отнюдь не в чести, над ними тоже подсмеивались. Намеренное молчание считалось признаком хитрости и недоброжелательности, со всеми из этого вытекающими последствиями. Так что поговорка «слово — серебро, молчание — золото» годилась не во всякий момент и не в каждом месте.

РАЗГОВОР. Когда зло по-змеиному закрадывается между двумя людьми, одни перестают *разговаривать*,

другие начинают говорить обиняками, неискренно, третьи *бранятся*. Следовательно, ругань, брань — это тот же диалог, только злой. *Разговор* предусматривает искренность и доброту. Он возводится в нравственную обязанность. Для того чтобы эта обязанность стала приятной, разговор должен быть *образным*, красивым, что связано уже с искусством, эстетикой.

Сидят два свояка в гостях, едят тещину кашу.

— Каша-то с маслом лучше,— говорит один.

— Неправда, без масла намного хуже,— возражает другой.

— Нет, с маслом лучше.

— Да ты что? Хуже она без масла, любого спроси.

Искусство говорить, равносильное искусству общения, начиналось с умения мыслить, поскольку мысли нормального человека всегда оформлялись в слова. Нельзя думать без слов; бессловесным может быть чувство, но не мысль. Осмысленное же чувство и становилось эмоциональным образным словом.

Мысль человека, находящегося в одиночестве, неминуемо принимала характер монолога, но уже в молитве она приобретала диалогические свойства. Монолог, молитва и диалог с каким-либо объектом природы заполняли сознание, если рядом не было никого из людей. Потребность петь самому или слушать что-то (например, шум леса и пение птиц) также связана с одиночеством. Но стоило человеку оказаться *вдвоем*, как *разговор* отодвигал в сторону все остальное.

Не зря жены уходили от молчаливых мужей. Одинокие старики, и сейчас живущие по дальним выморочным деревням, прекрасно разговаривают с животными (с коровой, козой и т. д.). Хотя такие разговоры больше напоминают монолог, некоторые животные вполне понимают, когда их ругают и стыдят, а когда хвалят и поощряют. И по-своему выражают это понимание.

В северной деревне со времен Новгородской республики существует обычай *здороваться* с незнакомыми встречными, не говоря уже о знакомых и родственниках.

Не поздороваться при встрече даже с неприятным для тебя человеком было просто невыносимо, а поздоровавшись, нельзя не остановиться хотя бы на минуту и не обменяться несколькими, чаще всего шутивными словами. Занятость или дорожная обстановка освобождала от развернутого диалога, разговора. Но не поговорить при благоприятных обстоятельствах считалось чем-то неловким, неприличным, обязывающим к последующему объяснению.

Эстетика *разговора*, как жанра устного творчества, выражается и в умении непринужденно завести беседу, и в искусстве слушать, и в уместности реплик, и в искренней заинтересованности. Но главное — в *образности*, которая подразумевает юмор и лаконизм. Добродушное подсмеивание над самим собой, отнюдь не переходящее в самооплевывание, всегда считалось признаком нравственной силы и полноценности. Люди, обладающие самоиронией, чаще всего владели и образной речью. Те же, кто не рождался с таким талантом, пользовались созданным ранее, и хотя образ в бездарных устах неминуемо превращался в штамп, это было все-таки лучше, чем ничего. Так, на вопрос: «Как дела?» — заурядным ответом было знакомое всем: «Как сажа бела». Но человек с юмором обязательно скажет что-нибудь вроде: «Да у меня-то добро, а вот у баткина сына по-всякому». Иносказания и пословицы, доброе подшучивание заменяли все остальное в разговоре между приятелями или хорошо знакомыми, как у тех свояков, которые спорили о тещиной каше.

Акиндин Фадеев из деревни Лобанихи как-то на лесном стожье ходил за водой к родничку.

— У тебя чего в котелке-то, не сметана? — спрашивает его потный сосед, который тоже косил поблизости.

Акиндин на секунду остановился:

— Да нет. Вон за водой ходил. Едва не пролил, так напугался.

— А чего?

— Да птица какая-то вылетела, нос в нос. Наверно, кулик.

И мужики снова принялись косить. В их коротеньком разговоре никто бы не услышал ничего особенного, если бы у Фадеева и его соседа не было родовых прозвищ. Акиндина звали за глаза Сметаной, его соседа — Куликом.

— Ну что ты за человек? — слышится в коридоре совхозной столовой.

— А чего?

— Сухопай получил, а идешь в столовую.

— А не хватает дак!

— Совесть надо иметь ...

В этом коротеньком разговоре, может быть, ничего бы не было особенного, если бы стыдили не донжуанистого семьянина, любителя заглянуть в чужой огород. Слово «сухопай», применяемое в такой неожиданной ситуации, многое значит для бывшего человека.

Способность образно говорить, особенно у женщин, оборачивалась причиной многих фантастических слухов. Любой заурядный случай после нескольких изустных передач обрастал живописными подробностями, приобретая сюжетную и композиционную стройность. Банальное, плоское, документально-точное и сухое известие не устраивало женщин в их разговорах.

Почти всегда в таких случаях благоприобретенный сюжет служил для выражения нравственного максимализма народной молвы.

ПРЕДАНИЕ. Образной может быть не только речь, образной может быть и сама жизнь, вернее, ее быт. Хозяйственный расчет, точность и бытовая упорядоченность в хорошей семье обязательно принимали образно-поэтическую форму. Элементы фантастики, как известно, отнюдь не чужды народной поэтике. Приметы и загадывания, реальные и фантастические, перемежались, сменяли друг друга в течение суток, недели, наконец, года.

Конечно, вовсе не обязательно твердо и бесповоротно верить в приход гостя, если из топящейся печи выпал уголь. Сорока, прилетевшая поутру к дому, тоже предвещает приход или приезд кого-то из близких. Но и самый заядлый рационалист вспомнит при этом либо дочь, ушедшую замуж, либо сына, взятого на войну. И вдруг, бывает же и так, не успели вынуть из печи пироги, как у крыльца и впрямь фыркнула лошадь, закрипели полозья саней. Вот и не верь после этого в приметы! Однако же можно в них и *не верить*, но они все равно остаются в народном быту. И разве без них богаче была бы жизнь?

Пение курицы — примета страшная, предвещающая смерть в доме. Мужчины редко верили в такую примету, но все-таки брали топор и отрубали поющей курице голову. По содержанию действие это — обычный рационализм (неестественно, когда поет курица). По форме — фантастический образ, почти обряд (смертью свихнувшейся курицы подменяется возможная смерть кого-то из близких). При этом вовсе не обязательно быть человеком, искренне верящим в дурные приметы ...

Бытовая поэзия, образность житейской повседневности сопровождала и отдых, и труд, и общение с людьми. Например, кто из серьезных мужиков, приехавших на ветряную мельницу, верит, что ветер можно призвать подсвистыванием? Но подсвистывают, хотя бы и в шутку. Нельзя позволять, чтобы у тебя обметали ноги,

когда сидишь на лавке, по примете — не сможешь жениться. В эту милую глупость мало кто верил, и все-таки старались убирать ноги подальше. Примерами *образного* обычая могут служить кувыркание при первом громае, свадебные приметы, топка бани и т. д. Даже способы запрягать коня и то, как он себя ведет при этом, обнаруживают ритуальные, образно-поэтические детали. Но из таких деталей состояла вся жизнь. Бытовая образность не зависела от образности речевой, скорее наоборот. В таких условиях и немые и косноязычные пользовались образными богатствами и сами пополняли эти богатства. Что же сказать о тех, кто составляет большинство, кто обладает величайшим и счастливейшим даром — даром речи?

Поэтическая обкатка реальных происшествий, образное преувеличение в обрисовке повседневных случаев заметны уже в разговоре (монолог, диалог, беседа). *Предание*, легенда, сказание рождаются из подлинного события. Прошедшее через тысячи уст, это событие становится образом. Предание, пережившее не одно поколение, растет, словно жемчужина в раковине, теряя все скучное и случайное.

Одной из жанровых особенностей предания является свободное смешение реального и фантастического, их превосходная уживаемость в самой непосредственной близости друг от друга.

Предания, начиная с семейных, великолепно иллюстрируют географию всего государства. В каждой деревне есть какое-то предание, связанное, например, с «пугающими» местами, с любовными историями, с происхождением того или иного названия и т. д. Волости, а то и всему уезду, известны предания о более глобальных событиях, связанных с войной, мором или исключительными природными явлениями, такими, как предание о каменном дожде, выпавшем под Великим Устюгом. Наконец, существовали и такие предания, которые имели отношение к жизни всего государства, например, о войне новгородцев с теми же устюжанами.

Новгородцы будто бы подплыли к Устюгу и потребовало «копейщины» — откупа за то, чтобы не быть взятым на копье. Устюжане не дали, и тогда новгородцы начали грабить около города. Они захватили в посадской церкви икону Одигитрию и хотели уплыть, но лодку с иконой нельзя было сдвинуть с места никакими усилиями. Тогда старый новгородец Ляпун сказал:

— Полонянин несвязанный не идет в чужую землю.

Связали икону убрусом и только тогда отчалили. По преданию, многих новгородцев в пути начало корчить, иные ослепли. Новгородский владыка повелел возвратить икону и награбленное добро, что и было сделано.

Знаменитое предание о невидимом граде Китеже также можно отнести к разряду общенациональных. Художественная сила местных преданий зачастую не менее полнокровна. Темы их очень разнообразны. Чаще всего это истории о верной любви и о наказании за измену, рассказы о местных разбойниках и чужеземных захватчиках. Так, почти в каждом регионе обширного русского Севера живы предания о Смутном времени, о шайках Лисовского, о чудесных избавлениях деревень и селений от кровожадных набегов врагов.

Весьма интересны и предания об известных личностях, например, о царе Петре, несколько раз проплывавшем по великим северным рекам — Сухоне и Двине.

Из преданий, рожденных сравнительно недавно, можно упомянуть изустные рассказы, например, о летчике Чкалове. И если Валерий Чкалов, исторически-конкретная личность, приобрел в народных устах черты легендарные, художественные, то Василий Теркин, наоборот, из литературно-художественного образа превратился в человека, реально существовавшего. Чем хуже одно другого? Не так уж и многие литературные герои удостоены такой чести!

Предания о мастерстве и мастеровых людях, описываемые таким прекрасным гранильщиком народного слова, как Павел Бажов, существовали и существуют повсюду, в том числе и на Севере. Плотник Нестерко, закинувший свой топор в Онего, кузнец, сковавший железные ноги искалеченному на войне родному брату, ослепшая кружевница — все это персонажи старых и новых сказаний.

<...>

Белов В. Лаг.— М., 1989.— С. 315—357.

Ф. НИЦШЕ

Человеческое, слишком человеческое

225

Свободный ум есть относительное понятие. Свободным умом называют того, кто мыслит иначе, чем от него ждут на основании его происхождения, среды

его сословия и должности или на основании господствующих мнений эпохи. Он есть исключение, связанные умы суть правило; последние упрекают его в том, что его свободные принципы либо возникли из желания выделяться, либо же заставляют в нем предполагать свободные поступки, т. е. поступки, несоединимые со связанной моралью. Иногда ему говорят также, что те или иные свободные принципы должны быть объяснены из его умственной бестолковости или ненормальности; но так говорит лишь злоба, которая сама не верит тому, что говорит, а хочет только причинять вред; ибо свидетельство в пользу большей остроты и верности его интеллекта обыкновенно написано на лице у свободного ума, и настолько отчетливо, что и связанные умы понимают его достаточно хорошо. Но два других вывода свободымыслия принимаются честно; и действительно, многие свободные умы возникают одним из этих двух способов. Тем не менее суждения, до которых они доходят такими путями, могут все же быть более правильными и достоверными, чем суждения связанных умов. В познании истины все сводится к тому, что она *достигнута*, а не к тому, по какому мотиву человек искал ее и каким путем ее нашел. Если свободные умы правы, то связанные умы не правы, хотя бы первые пришли к истине из безнравственности, а последние из нравственности доселе оставались в заблуждении. — Впрочем, к существу свободного ума не принадлежит то, что он имеет более верные мнения, а лишь то, что он освободился от всякой традиции, все равно, успешно или неудачно. Но обыкновенно он все же будет иметь на своей стороне истину или, по крайней мере, дух искания истины: он требует оснований, другие же — только веры.

226

Происхождение веры. Отношение связанного ума к вещам определяется не основаниями, а привычкой; он, например, христианин не потому, что уяснил себе различные религии и сделал выбор между ними; он англичанин не потому, что решил быть таковым, а просто он нашел готовыми христианство или британство и взял их без всяких оснований, подобно тому как человек, родившийся в стране, производящей вино, потребляет вино. Позднее, когда он уже был христианином или англичанином, он, быть может, изобрел и некоторые основания в пользу своей привычки; эти

основания можно опрокинуть, но тем самым еще не разрушается вся его позиция. Заставьте, например, связанный ум привести основания против двоеженства, — тогда можно узнать, покоится ли его святая ревность в защите моногамии на основаниях или на привычке. Привычка к духовным основным принципам, лишенным основания, называется верой.

274

Отрезок нас самих в качестве художественного объекта. Умение сознательно сохранять и верно изображать некоторые фазы своего развития, которые менее значительные люди переживают почти бессознательно и затем стирают с доски своей души, есть признак более высокой культуры: ибо это есть высший род живописи, доступный лишь немногим. Для этого необходимо искусственно изолировать указанные фазы. Изучение истории развивает способность к такого рода живописи, ибо оно постоянно призывает нас, по поводу каждого отдела истории — истории народа или человеческой жизни, — представлять себе совершенно определенный горизонт мыслей, определенную силу ощущений, преобладание одних и вытеснение других. В умении быстро воссоздавать такие системы мыслей и чувств из наличного материала, как впечатление от храма — из немногих, случайно сохранившихся колонн и остатков стен, состоит историческое чувство. Ближайшим результатом его является то, что мы научаемся понимать наших ближних как подобные, совершенно определенные системы и как представителей различных культур, т. е. постигать их необходимость, но и их изменчивость; и, кроме того, повторяю, — мы научаемся отделять и самостоятельно рассматривать отдельные части нашего собственного развития.

287

Censor vitae. Смена любви и ненависти определяет на долгое время внутреннее состояние человека, который хочет стать свободным в своем суждении о жизни; он ничего не забывает и все засчитывает вещам — хорошее и дурное. Под конец, когда вся душа его исписана опытом, он не будет презирать и ненавидеть бытие, но не будет и любить его, а будет возвышаться над ним, созерцая его то с радостью, то с печалью и, подобно самой природе, переживая то летнее, то осеннее настроение.

Осторожность свободных умов. Люди свободомыслящие, живущие ради одного познания, легко найдут внешнюю цель своей жизни, свое окончательное положение в обществе и государстве и, например, охотно удовлетворятся небольшой должностью или имуществом, которого как раз достаточно для жизни; ибо они так устроят свою жизнь, что величайшее изменение внешних условий и даже переворот политического порядка не сможет ее опрокинуть. На все эти вещи они употребляют как можно меньше энергии, чтобы со всей накопленной силой и как бы большим запасом воздуха для дыхания погрузиться в стихию познания. Лишь при этом условии они могут надеяться нырнуть глубоко и достигнуть дна.— От внешнего события такой ум охотно возьмет лишь краешек: он не любит вещи во всей широте и пространности их складок, ибо не хочет запутаться в них.— И ему ведомы будни рабства, зависимости, барщины. Но время от времени у него должно быть воскресенье свободы, иначе он не выдержит жизни.— Даже его любовь к людям вероятно, будет осторожной и несколько удушливой для него, ибо он хочет соприкоснуться с миром страстей и слепоты, лишь насколько это нужно для целей познания. Он должен довериться тому, что гений справедливости найдет что сказать в защиту своего ученика и любимца, если обвиняющие голоса назовут его бедным любовью.— В его образе жизни и мыслей есть некоторый утонченный героизм, который отказывается искать поклонения большой толпы, как это делает его более грубый брат, и склонен тихо брести по миру и уходить из мира. По каким бы лабиринтам он ни странствовал, через какие скалы ни протекал бы иногда его поток,— если он прорывается наружу, то движется светло, легко и почти бесшумно и открывает себя игре солнечного света вплоть до самого дна.

Вперед! Итак, вперед по пути мудрости, бодрым шагом и с бодрым доверием! Каков бы ты ни был, служи себе самому источником опыта! Отбрось неудовольствие своим существом, прости себе свое собственное Я: Ибо во всяком случае ты имеешь в себе лестницу с тысячью ступенями, по которым ты можешь подыматься к познанию. Эпоха, в которую ты мучительно чувствуешь себя заброшенным, славит тебя за это

счастье; она зовет тебя изведать опыт, который, быть может, будет уже недоступен людям позднейшего времени. Не презирай себя за то, что ты еще был религиозен: используй сполна то, что ты имел еще подлинный доступ к искусству. Разве ты не можешь именно с помощью этого опыта, более сознательно проследить огромные этапы пути прежнего человечества? Не на этой ли именно почве, которая иногда вызывает в тебе такое сильное недовольство, — на почве нечистого мышления — выросли многие самые роскошные плоды старой культуры? Нужно пережить любовь к религии и искусству, как к матери и кормилице, — иначе нельзя стать мудрым. Но нужно уметь смотреть поверх них, перерастить их; оставаясь под их чарами, нельзя понять их. Так же тебе должна быть близка история и осторожная игра с чашами весов «с одной стороны — с другой стороны». Пройди еще раз по следам человечества его великий, полный страдания путь через пустыню прошлого: так ты лучше всего узнаешь, куда все позднейшее человечество уже не может или не должно более идти. И всеми силами стремясь наперед предугадать, как еще завяжется узел будущего, ты придашь своей собственной жизни ценность орудия и средства познания. От тебя зависит, чтобы все, что ты переживаешь, — твои искания, ложные пути, ошибки, разочарования, страсти, твоя любовь и твоя надежда — без остатка растворилось в твоей цели. Эта цель состоит в том, чтобы самому стать необходимой цепью звеньев культуры и от этой необходимости заключать к необходимости в ходе всеобщей культуры. Когда твой взор достаточно окрепнет, чтобы видеть дно в темном колоде твоего существа и твоих познаний, тебе, быть может, в его зеркале станут видимы и далекие созвездия будущих культур. Думаешь ли ты, что такая жизнь с такой целью слишком трудна, слишком бедна приятностями? Если да, то ты еще не узнал, что нет меда слаще меда познания и что нависшие тучи горести должны служить тебе выменем, которое даст молоко для твоего услаждения. И лишь со старостью откроется тебе, что ты следовал голосу природы — той природы, которая управляет всем живущим через наслаждение: жизнь, имеющая свою вершину в старости, имеет свою вершину и в мудрости, в этом кротком солнечном блеске постоянной духовной радости; то и другое, старость и мудрость, ты встретишь на *одном* горном хребте жизни: того хочет природа. Тогда наступает пора,

чтобы приблизился туман смерти, и нет повода гневаться на это. Навстречу свету — твое последнее движение; восторг познания — твой последний возглас.

Ницше Ф. *Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов* // Соч.: В 2 т. Т.1.— М., 1990. Афоризмы: 225, 226, 274, 287, 291, 292.

И. КАМТ

■ «Спор факультетов» РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

СПОР ФИЛАСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА С БОГОСЛОВСКИМ Введение

Нельзя обвинять в злой выдумке того, кто впервые предложил осуществить пришедшую ему в голову мысль поступить со всей совокупностью науки (собственно, с посвятившими себя ей учеными мужами), как на фабрике, по принципу разделения труда, при котором, сколько существует отраслей науки, столько же имеется оплачиваемых казной учителей, профессоров, в качестве хранителей этих наук, которые вместе составляют некое ученое сообщество, называемое университетом, (а также высшей школой) имеющим свою автономию (ведь судить об ученых, как таковых, могут только ученые). Университет должен поэтому иметь право собственной властью принимать через свои факультеты (небольшие сообщества, образующиеся в соответствии с основными отраслями науки, к которым принадлежат университетские ученые) учащихся из народных школ и присваивать после предварительного экзамена свободным (не входящим в состав университета) учителям, называемым докторами, общепринятые звания (степени), т. е. официально избирать их.

Кроме этих профессиональных ученых могут быть также непрофессиональные ученые, не принадлежащие к университету; разрабатывая лишь часть великой совокупности наук, они либо составляют те или иные свободные корпорации (академии или ученые общества, как их называют), в лоне которых они трудятся, либо пребывают, так сказать, в естественном состоянии учености и каждый из них сам, без публичных предписаний и правил, занимается развитием или распространением наук в качестве любителя.

От ученых в собственном смысле следует отличать образованных людей, не имеющих университетской степени (*Litteraten*). Правительство назначает их на должности, чтобы использовать их в своих целях (а не для блага наук); хотя они должны были получать образование в университете, все же многое (что касается теории) они могли забыть, если в памяти у них удерживается ровно столько, сколько нужно им для отправления своей гражданской должности, которая по своим основоположениям может исходить только от ученых, а именно эмпирическое знание должностных уставов (что, следовательно, относится к практике); их можно поэтому называть *деловыми людьми* или практиками. Поскольку они, как орудия правительства (духовенство, служители правосудия, врачи), имеют опирающееся на закон влияние на публику и составляют особый класс образованных людей, которые не свободны применять свою ученость на службе по своему разумению, а должны в этом быть под надзором факультетов, и так как они непосредственно обращаются к народу, который состоит из невежд (как обращается к мирянам духовенство), — то они должны в своей области обладать хотя и не законодательной властью, но отчасти властью исполнительной, а правительство должно держать их в строгости, чтобы они не пренебрегали принадлежащей факультетам направляющей властью.

Деление факультетов вообще

По заведенному обычаю факультеты делятся на два класса: на *три высших факультета* и один *низший*. Ясно, что этим делением и наименованием мы обязаны не сословию ученых, а правительству, ибо к высшим факультетам отнесены те, учения которых интересуют само правительство независимо от того, сформулированы ли они так или иначе и должны ли они излагаться публично, а факультет, который должен заботиться только об интересах науки, назван низшим, ибо он может обращаться со своими принципами, как он считает нужным. Правительство же интересуется прежде всего тем, при помощи чего оно может оказать наиболее сильное и длительное влияние на народ, и именно таковы предметы высших факультетов. Вот почему правительство сохраняет за собой право самому *утверждать* учения высших факультетов; учения же низшего оно предоставляет собственному разумению уче-

ных. Но хотя оно утверждает учения, однако само не учит, а желает лишь, чтобы некоторые учения были приняты соответствующими факультетами для публичного изложения, а учения, противоречащие им, были исключены. В самом деле, правительство не учит, а лишь отдает распоряжения тем, кто учит (с истиной дело может обстоять как угодно), так как при вступлении на должность они заключили об этом соглашение с правительством.— Правительство, которое занималось бы учениями, следовательно, и развитием и усовершенствованием наук, стало бы разыгрывало бы из себя ученого высшего звания, таким педантством лишилось бы того уважения, которое оно заслуживает, и ниже его достоинства ставить себя на одну доску с народом (с его ученым сословием), который шутку не понимает и стрижет под одну гребенку всех, кто занимается наукой.

В ученом сообществе, обязательно в университете, должен существовать еще один факультет, который, будучи в отношении своих учений независимым от правительственных приказов, должен иметь свободу не отдавать распоряжения, а обсуждать все распоряжения, касающиеся интересов науки, т. е. истины, когда разум должен быть вправе говорить публично, так как без такой свободы истина (в ущерб самому правительству) никогда не станет известной, а ведь разум по своей природе свободен и не принимает никаких приказов считать что-то истинным (не *crede*, а только свободное *credo*).— Но то, что такой факультет, несмотря на большое преимущество (свободу), все же именуется низким, объясняется особенностями человеческой природы: тот, кто может приказывать, хотя бы он был смиренным слугой другого, воображает себя более важным, чем другой, который, правда, свободен, но не может никому приказывать.

■ Об отношениях между факультетами

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Понятие и деление высших факультетов

Можно допускать, что все созданные людьми учреждения, имеющие в своей основе некую идею разума (как, например, идея [создания] правительства), которая должна быть практически доказана на каком-нибудь

предмете опыта (такова вся нынешняя сфера учености), были подвергнуты испытанию не чисто случайным подбором и произвольным сопоставлением подвернувшихся случаев, а заложенным в разуме, хотя и не ясным, принципом и основанным на нем планом, который делает необходимым определенного рода деление.

На этом основании можно признать, что организация университета, если иметь в виду его классы и факультеты, не зависела целиком от случая и что правительство, не придумав ранее никакой собственной мудрости и учености, но ощутив потребность (воздействовать на народ через посредство определенных учений), должно было прийти а priori к принципу деления, который в общем-то, кажется, эмпирического происхождения и удачно совпадает с ныне принятым принципом, и я, пожалуй, не буду говорить об этом делении, как если бы оно было свободным от ошибок.

Согласно разуму (т. е. объективно), побудительные причины, которые может использовать правительство для [достижения] своих целей, идут в следующем порядке: сначала вечное благополучие каждого, затем *гражданское благополучие* [каждого] как члена общества и, наконец, физическое *благополучие* (жить долго и быть здоровым). При помощи публичных наставлений относительно *вечного благополучия*, правительство может приобрести огромное влияние на сокровенные мысли и скрытые желания подданных, угадывая первые и направляя вторые. Посредством гласных наставлений относительно *гражданского благополучия*, правительство может держать внешнее поведение подданных в узде публичных законов. *Физическим благополучием* правительство может обеспечить для себя существование сильного и многочисленного народа, годного для [осуществления] его намерений.—Итак, согласно разуму, должна существовать общепринятая иерархия среди высших факультетов, а именно сначала *богословский факультет*, затем *юридический* и, наконец, *медицинский*. Согласно же *природному инстинкту*, самое важное лицо для человека— врач, ибо он продлевает ему жизнь, лишь затем идет юрист, который обещает сохранить за ним то, что *принадлежит* ему случайно, и только в последнюю очередь (чаще всего, когда человек чувствует приближение смерти), хотя дело идет о блаженстве, человек посылает за духовным лицом; ведь само духовное лицо, как бы

оно ни восхваляло блаженство загробного мира, не видя его реальности, страстно желает при помощи врача подольше задерживаться в земной юдоли.

* * *

Все три высших факультета подкрепляют вверенные им правительством учения печатным словом, да иначе и не может быть, когда речь идет о народе, руководимом ученостью, так как без печатного слова не может быть никакой постоянной, доступной каждому нормы, с которой народ мог бы сообразовать свои действия. Само собой разумеется, что такое печатное слово (или такая книга) должно содержать *уставы*, т. е. исходящие из воли начальства наставления (сами не имеющие своего источника в разуме), иначе оно не могло бы требовать утвержденного правительством беспрекословного подчинения.

Вот почему основывающийся на Библии богослов (как принадлежащий высшему факультету) черпает свои наставления не из разума, а из *Библии*, юрист — не из естественного права, а из *обычного права*, врач черпает *свой применяемый на практике* способ лечения не из физики человеческого тела, а из *руководства по медицине*. — Как только один из этих факультетов примешивает сюда нечто заимствуемое из разума, он тем самым наносит ущерб авторитету повелевающего через этот факультет правительства и вмешивается в дела философского факультета, который беспощадно выщипывает все его яркие, заимствованные от разума перья и обращается с ним как свободный и равный. — Поэтому высшие факультеты должны больше всего заботиться о том, чтобы не вступать в неравный брак с низшим факультетом, а держаться от него на почтительном расстоянии, дабы авторитет их уставов не терпел ущерба от вольных умствований низшего факультета.

А

Особенность богословского факультета

Свое доказательство бытия бога основывающийся на Библии богослов строит на том, что бог говорил в Библии, где имеются высказывания и о его природе (даже так, что разум не может иногда поспевать за Священным писанием, как, например, когда речь идет о непостижимой тайне единого бога в трех лицах). Но основывающийся на Библии богослов не может и не смеет

доказывать, что через Библию говорит сам бог, так как это — дело истории; ведь это относится к философскому факультету. Стало быть, богослов будет даже для ученого основывать это как дело веры на некотором (разумеется, недоказуемом и необъяснимом) *ощущении* божественности Библии, но он вовсе не должен публично излагать народу этот вопрос из-за божественности (взятой в буквальном смысле) происхождения Библии, ибо народ вообще не разбирается в этом.

B

Особенность юридического факультета

...С юридическим факультетом дело для практики обстоит лучше, чем с богословским, а именно юридический факультет имеет реального толкователя законов или в лице судьи, или при подаче апелляции в лице той или иной законодательной комиссии либо (как высшей инстанции) самого законодателя...

C

Особенность медицинского факультета

Врач — искусник, который, однако, поскольку его искусство заимствовано непосредственно от природы и потому должно быть выведено из науки о природе, подчинен как ученый тому факультету, на котором он учился, и должен покоряться его оценке.— Но так как правительство обязательно проявляет большой интерес к способу, каким врач лечит население, то оно вправе устанавливать надзор за публичной деятельностью врачей через *высшую медицинскую коллегия* и медицинские предписания, равно как и через совет избранных специалистов этого факультета (практикующих врачей). Однако ввиду специфической особенности этого факультета от врачей требуется, чтобы они, в отличие от богословов и юристов, заимствовали свои правила не из приказов, а из самой природы вещей...

■ РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Понятие и деление низшего факультета

Низшим факультетом можно назвать тот отдел университета, который имеет дело только с учениями, принимающимися для руководства не по приказу какого-нибудь начальника... Если речь идет об *истинности* тех или иных учений, которые должны быть изло-

жены публично, то учитель в данном случае не может ссылаться на высочайший приказ или твердить ученику, что он по приказу верит в истинность этого учения; так он может говорить только тогда, когда речь идет о *постулах*. Но в этом случае он должен на основе *свободного суждения* признать, что такой приказ действительно издан и что он обязан или по крайней мере полномочен повиноваться ему; без такого признания принятие [им приказа] будет пустой отговоркой и ложью. — Способность судить автономно, т. е. свободно (сообразно с принципами мышления вообще), называют разумом. Стало быть, философский факультет, поскольку он обязан ручаться за *истинность* учений, которые он принимает или хотя бы допускает, должно мыслить как свободный, подчиненный только законодательству разума, а не законодательству правительства.

Философский факультет имеет два отделения: отделение *исторического познания*, (к которому относятся история, география, языкознание, гуманистика со всем, что дает природоведение, опирающееся на эмпирическое знание) и отделение *чистого познания разумом* (чистой математики и чистой философии, метафизики природы и нравов); между обоими отделениями существует взаимная связь. Именно поэтому философский факультет включает все части человеческого знания (стало быть, исторически и высшие факультеты), но делает все эти части (а именно специфические учения или предписания высших факультетов) не содержанием, а лишь предметом своего исследования и своей критики, имея целью пользу всех наук...

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

О незаконном споре высших факультетов с низшим

Незаконно публичное столкновение мнений, стало быть ученый спор, или из-за *содержания*, если не дозволено спорить об официальном положении, потому что вообще не дозволено открыто судить об этом положении и о положении, противоположном ему; или спор только из-за *формы*, когда способ ведения спора состоит не в объективных доводах, обращенных к разуму противника, а в субъективных мотивах, определяющих суждение на основе *склонностей*, дабы хитростью (сюда относится и подкуп) или насилием (угрозами) склонить противника к согласию...

Народ (который в вышеуказанных учениях осуждается за свою склонность к наслаждениям и за свое нежелание *прилагать* к этому усилия) требует от трех высших факультетов более приземленных предложений и предъявляет ученым такие претензии: то, что вы, философы, болтаете, я сам знаю уже давно; я бы хотел узнать от вас, как от ученых: как бы мне, прожившему нечестивую жизнь, все же в последний момент получишь позволение войти в царство небесное; как бы мне, если даже я не прав, выиграть тяжбу и как бы мне остаться здоровым и долго прожить, если даже я использовал сколько хотел свои телесные силы для наслаждения и даже злоупотреблял ими? Вы ведь для того и учились, чтобы знать больше, чем кто-либо из нас (которых вы называете неучами), притязающих только на здравый рассудок и ни на что больше.— Здесь, однако, получается, что народ обращается к ученому словно к прорицателю и волшебнику, сведущему в сверхъестественных делах. Ведь неученый охотно создает себе преувеличенное представление об ученом, когда он чего-то требует от него. Поэтому естественно ожидать, что если у кого хватает наглости выдавать себя за такого чудотворца, то народ будет обращаться к нему и с презрением отвернется от философов...

Здесь перед нами серьезный, никогда не прекращающийся незаконный спор между высшими и низшим факультетами...

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

О законном споре высших факультетов с низшим

Каково бы ни было содержание учений, которые правительство правомочно утверждать для публичного преподавания высшими факультетами, учения эти можно рассматривать и почитать лишь как уставы, исходящие от правительственной воли, и как человеческую мудрость, которая не непогрешима. Истинность этих учений ни в коей мере не должна быть безразличной правительству: в отношении ее ему необходимо оставаться в подчинении разуму (интересы которого должен оберегать философский факультет); но это возможно, только если предоставляется полная свобода публичной проверки учений. Вот почему спор между высшими факультетами и низшим, во-первых, неизбежен, ибо произвольные, пусть даже утвержденные высшей инстанцией, положения не всегда могут сами

по себе быть согласованными с учениями, которые разум считает необходимыми; во-вторых, этот спор будет *законным*, и не только законное право, но и долг факультетов если и не высказывать публично всю истину, то хотя бы стремиться к тому, чтобы все, что выставляется, так сказать, в качестве принципа, было истинно.

Если источник некоторых утвержденных учений *исторический*, то, как бы их ни рекомендовали как священные лишенному сомнения послушанию веры, философский факультет вправе, более того, обязан проверять этот источник критически. Если источник *рациональный*, хотя он и представлен в виде некоего исторического знания (как откровение), то ему (низшему факультету) не возбраняется выискивать разумные основания законодательства в историческом исследовании и, кроме того, определять, каковы они — технически-практические или морально-практические.

Если, наконец, источник провозглашающего себя законом учения не более как *эстетический*, т. е. основанный на связанном с каким-нибудь учением чувстве (поскольку чувство не служит объективным принципом, оно значимо лишь субъективно и не может лечь в основу общего закона; оно может быть разве благочестивым ощущением некоего сверхъестественного внушения), то философскому факультету должно быть дозволено беспристрастно проверять происхождение и содержание такого мнимого основания наставления и давать ему оценку, не страшась святости самого предмета, который будто бы чувствуют, и решительно свети это мнимое чувство к понятию...

Заключение

Итак, этот антагонизм, т. е. *спор* двух связанных друг с другом общностью конечной цели сторон (*concordia discors*), не есть *война*, т. е. не распри, возникающие из противопоставления конечных целей *моего* и *твоего* ученых, которое, как и политическое *мое* и *твое*, состоит из *свободы* и *собственности*, где свобода как условие необходимо должна предшествовать собственности. Следовательно, низшему факультету должно быть предоставлено такое же, как и высшим, право высказывать свои критические суждения перед ученой публикой.

Кант И. Спор факультетов//

Соч.: В 6 т. — М., 1996. — Т. 6. — С. 313–334.

РАЗДЕЛ 1
ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА
МИФОЛОГИИ И ЕЕ ОЦЕНКА
СОВРЕМЕННОЙ НАУКОЙ
И ФИЛОСОФИЕЙ

**ПЕРВОБЫТНАЯ МИФОЛОГИЯ
И МАГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ**

Тексты:

1. Мифы и сказки бушменов.
2. Эванс-Причард Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде.
3. Леви-Строс К. Структурная антропология.
4. Юнг К. Архаичный человек.

А в т о р ы:

1. **Бушмены** — древнейшее население Южной и Восточной Африки. Около 70 тысяч человек (1978 г.). Ведут бродячий образ жизни. Живут охотой и собирательством. Кагн и Тсуе — имена основных персонажей бушменской мифологии. Оба они — демиурги (творцы, созидатели), но Кагн — создатель мира, а Тсуе — еще и трикстер, т. е. существо, способное к проделкам и к превращениям разного рода (в «духа», в луну, в муху, в умершего человека). Тсуе способен быть и благодетелем и насмешником.
2. **Эванс-Причард Эгвард** (1902–1973). Один из лидеров английской социальной антропологии и культурологии.
3. **Леви-Строс Клод** (р. 1908). Французский этнограф, антрополог и социолог, один из главных представителей структурализма.
4. **Юнг Карл Густав** (1875–1961) — швейцарский психолог и философ, основатель аналитической психологии.

Основные вопросы:

1. Мифы бушменов дают нам возможность судить о первобытной картине мира в том ее виде, в каком она представлена в сознании архаического человека. Почему в качестве основных «причин», объясняющих возникновение солнца и луны, вещей и животных, людей и их смерти, в мифах бушменов фигурируют «приказание», «правильные и неправильные слова», «предупреждение и его нарушение», «пение» и т. д.?
2. Чем объясняют современные этнографы, непосредственно наблюдающие повседневную жизнь людей тех племен, которые и поныне продолжают вести первобытный образ жизни, обыденность их веры в колдовство и эффективность магичес-

ких практик? И почему, по Вашему мнению, феномен колдовства, несмотря на бурное развитие наук, продолжает пользоваться успехом в настоящее время даже в самых развитых странах?

3. По мнению Эванса-Причарда, у азанде уже есть своя философия, но «она слабо выражена в понятийных структурах». Какое конкретное содержание вкладывает Эванс-Причард в эти слова — «философии азанде» и насколько убедительна, на Ваш взгляд, позиция Эванса-Причарда?
4. К. Юнг, напротив, полагает, что из первобытной мысли можно извлечь лишь антиномии, которые создают основу всей духовной проблематики, но никак не философию. Какие антиномии имеет в виду Юнг?

Примечание: Антиномия есть противоречие между двумя суждениями, одинаково логически доказуемыми.

■ МИФЫ И СКАЗКИ БУШМЕНОВ

О происхождении бушменов и животных и как животные лишились дара речи

Предки бушменов вышли из дыры в земле среди корней огромного дерева, покрывавших страну. Следом за людьми тотчас вышли толпы различных животных — некоторые по двое, по трое и четверо, а другие — стадами. И все они второпях пихали, толкали и давили друг друга. По мере того как они выходили, толпа делалась все гуще и плотнее, и наконец толпы животных стали выходить не только из-под корней, но и из ветвей. Когда солнце село, новые животные больше не появлялись. Те же, кто вышел, оставались под большим деревом и вокруг него. Животные были наделены даром речи.

Когда настала ночь, людям, которые сидели под деревом, было сказано, чтобы этой ночью, до восхода солнца, они не разжигали огня. И долгое время они так и просидели там, а животные мирно спали вокруг. Но вот людям стало очень холодно, и они попытались разжечь огонь, несмотря на предупреждение. Тут же животные в ужасе вскочили и устремились к горам и на равнины, лишившись от страха дара речи. С тех пор они всегда убегают от человека.

Только очень немногие животные остались, и они стали домашними. Но великая семья животных распалась и никогда больше не может быть воссоединена.

Почему люди умирают

В давние времена луна призвала черепаху и велела ей передать людям:

— О люди, как я, умирая, снова возвращаюсь к жизни, так и вы, умерев, воскреснете!

— Черепаха пустилась в путь, чтобы передать людям слова луны, и чтобы не забыть, все время повторяла их про себя. Но она передвигалась так медленно, что все-таки забыла слова луны и ей пришлось повернуть обратно, чтобы еще раз спросить луны. Когда луна услышала, что черепаха забыла ее слова, она рассердилась и позвала зайца. Луна сказала зайцу:

— Ты быстро бегаешь. Передай мои слова людям: «О люди, как я, умирая, снова возвращаюсь к жизни, так и вы, умерев, воскреснете вновь!»

Заяц побежал очень быстро, но вскоре увидел вкусную траву и остановился, чтобы полакомиться. И он тоже забыл слова луны, но побоялся вернуться обратно и передал людям следующее: «О люди, вы умрете, и умрете навсегда!»

Когда он это сказал, пришла наконец черепаха и передала людям слова луны. Тут между зайцем и черепахой разгорелся спор о том, кто из них прав. Заяц сказал, что черепаха лжет. А люди так рассердились на зайца, что один из них поднял камень и швырнул в зайца. Он разбил зайцу губу, так что теперь у всех зайцев расщепленная губа.

Люди отправили к луне своих посыльных, чтобы выяснить, что она сказала, но было слишком поздно — ведь неправильные слова уже были переданы. Поэтому с тех пор все люди умирают.

Огонь Тсуе

Тсуе отправился в свою страну, страну своей матери, а дойдя до страны своего отца, он стал разыскивать своего отца.

Солнце село, и он лег. Когда же солнце встало, Тсуе услышал голоса людей, а люди увидели огонь, разожженный Тсуе, и стали искать Тсуе. Они искали — искали Тсуе и говорили:

— Чей это огонь?

А Тсуе услышал и превратился в плод гнацане. Люди увидели плод гнацане и сказали:

— Это гнацане, давайте съедем его!

Тогда гнацане исчез, и они увидели множество бабочек. Они испугались бабочек и убежали.

А Тсуе опять превратился в Тсуе, он лег и стал кричать. Он был не взрослым, а ребенком Тсуе, он был маленьким. Он лежал и кричал:

— Возьмите меня, придите и возьмите меня, ох, придите и возьмите меня, ох!

Но люди отказывались:

— Нет, мы не станем брать тебя, потому что ты вовсе не маленький ребенок!

Тсуе был маленьким и некрасивым, он был похож на луну, но он был красный, очень красный, как солнце, и люди боялись Тсуе.

И люди закричали, уткнувшись лицом в землю из страха перед Тсуе:

— Мы умрем из-за Тсуе, увы! Тсуе убьет нас, увы!

И они замолчали, уткнувшись лицом в землю. И были малы, как дети, и ходили на четвереньках из страха перед Тсуе, а Тсуе смотрел на них. Они боялись Тсуе, они ходили на руках, они тихо вошли в траву, которая росла поодаль.

Люди стали взрослыми, их было много. Они над находились поодаль и кричали:

— О мать моя, Тсуе убивает нас, ох! Мать моя, Тсуе убивает нас, ох! Совершенно убивает нас, ох!

Но Тсуе уже не был солнцем, он был мухой, а услышав людей, он превратился в бабочку, большую черную бабочку.

И он осторожно приблизился к людям, тихо подкрался к людям и сел на траву, а травинка под ним сломалась. И бабочка упала и стала бить крыльями о землю, а травинка проткнула ей глаз.

Тогда Тсуе превратился из бабочки в Тсуе и сказал людям:

— О вы, женщины, налейте грудного молока мне в глаз!

Женщины услышали и подбежали к нему. Но вместо того чтобы осторожно налить молоко ему в глаз, они лили слишком сильно и налили ему в глаз слиш-

ком много молока. Он видел только одним глазом, и он закричал от страха, а женщины побежали, они убежали прочь. А Тсуе поднялся, он увидел водяные пузыри, большие водяные пузыри. Тогда он сделал дождь, небесный дождь, и тот ливнем обрушился на женщин. Затем Тсуе остановил дождь:

— Дождь, перестань, эй, эй, эй!

Он замолчал, потом дунул в рог антилопы и запел. И дождь прекратился. Тогда Тсуе развел огонь, он добыл огонь трением, поджег траву, он разжигал, разжигал, разжигал, разжигал много месяцев, и огонь был огромным. А женщины увидели огонь и побежали, побежали в страхе перед огнем. Но он сказал:

— Женщины, не бойтесь моего огня, мой огонь приятно греет, он обогревает мою страну, не убегайте в страхе от моего огня!

Но женщины возразили:

— Нет, Тсуе, ты убьешь нас огнем, это большой огонь, он сжигает траву. Он обогревает страну, но мы бежим в страхе перед огнем — ведь огонь обжигает.

А Тсуе слушал и смеялся:

— Ого! Не бойтесь огня Тсуе! Ого! Не бойтесь огня Тсуе, ведь Тсуе — сын Ку-цна-тсгаасинг, не бойтесь огня Тсуе! Перестаньте бояться — огонь Тсуе обогревает страну.

Мифы и сказки бушменов. — М., 1981. — С. 24, 41, 115, 218–219.

Э. ЗВАНС-ПРИЧАРД

Колдовство, оракулы и магия у азанде

Колдовство как органический и наследственный феномен

Азанде верят, что некоторые люди являются колдунами и способны причинять вред благодаря некой присущей им способности. Колдун не совершает ритуальных действий, не издает звуков и не обладает медицинскими познаниями. Акт колдовства является психическим. Они убеждены также, что колдуны способны причинить им боль, совершая вредоносные магичес-

кие действия. Для защиты от первого и второго азанде обращаются к предсказателям, оракулам и знахарям. Предметом настоящей книги и будут отношения между этими убеждениями и ритуалами.

Я начинаю с описания колдовства, потому что оно представляет собой неприменную основу всех других верований. Когда азанде обращаются к оракулам, они спрашивают их главным образом о колдунах. Когда они обращаются к прорицателям, то делают это с той же самой целью. Их родственные замкнутые объединения противостоят тому же врагу.

У меня не было трудностей ни в определении того, что думают азанде о колдовстве, ни в наблюдениях за борьбой с ним. Эти мысли и действия лежат на поверхности их жизни и доступны каждому, кто хотя бы несколько недель поживет в их селениях. Любой член племени является знатоком колдовства. Нет необходимости обращаться к специалистам. Не нужно даже расспрашивать азанде об этом, достаточно просто наблюдать и слушать, чтобы получить информацию из повседневных ситуаций их жизни. *Мангу*, колдовство,— вот одно из первых слов, которое я услышал в стране азанде и слышал его ежедневно в течение многих месяцев.

Азанде верят в то, что колдовство представляет собой некоторую субстанцию, находящуюся в теле колдуна, и эта вера распространена среди многих народов Центральной и Западной Африки. Страна азанде находится на северо-восточной границе зоны распространения этих представлений. Однако трудно сказать, с каким именно органом азанде связывают колдовство. Я никогда не видел человеческую колдовскую субстанцию, но мне описывали ее как овальную черноватую опухоль или мешок, в котором иногда находятся различные маленькие предметы. Говоря о ее виде, азанде часто указывают на локоть согнутой руки, а, описывая ее местоположение, показывают на нижнюю часть мечевидного хряща, который, как считают, «покрывает колдовскую субстанцию». Азанде говорят: «Она прикреплена к краю печени. Если человеку разрезать живот и проткнуть ее, она лопается с громким шумом»

Я слышал, как некоторые говорили, будто она красноватого цвета и содержит в себе семена тыквы, кунжута и других съедобных растений, похищенных колдуном с огородов его соседей. Азанде знают, где расположена колдовская субстанция, поскольку иногда

находили ее при вскрытии трупов. Я думаю, это была тонкая кишка, извлекаемая в определенный период пищеварения. Именно этот орган подразумевается в описаниях вскрытий азанде и он был показан мне на животе одной из моих коз. Если при вскрытии по обе стороны мечевидного хряща сделать два горизонтальных разреза, то колдовская субстанция либо тотчас же исчезает, либо потом обнаруживается в кишках. <...>

Понятие колдовства объясняет несчастливые события

Здесь мы рассмотрим некоторые примечательные особенности колдовства в мышлении азанде. Из описаний колдовства азанде необходимо следует, что оно не является объективной реальностью. Физиологическое условие, которое считается местонахождением колдовства и которое, по моему мнению, есть не что иное, как пища, застрявшая в малой кишке, является объективным, однако приписываемые ему качества и остальные убеждения азанде относительно него носят мистический характер. Колдуны, о которых думают азанде, не могут существовать.

Тем не менее концепция колдовства снабжает их естественной философией, с помощью которой объясняются отношения между людьми и несчастливыми событиями и находятся типичные средства борьбы с такими событиями. Вера в колдовство включает в себя также систему ценностей, регулирующих человеческое поведение. Колдовство вездесуще, оно играет свою роль в каждом акте жизнедеятельности азанде: в сельском хозяйстве, рыболовстве, охоте; как в домашней, так и в общественной жизни района и королевского двора; это важная тема духовной жизни, в которой она образует основу обширной панорамы, включающей оракулов и магов; отпечаток ее влияния несут на себе законы и мораль, профессиональные обычаи и религия; ее можно заметить в технологии и языке; в культуре азанде нет такой сферы, в которую бы она ни проникла. Если болезнь поражает земляной орех, это колдовство; если охотник тщетно гоняется за дичью, это колдовство; если женщины трудолюбиво вычерпывают воду из пруда, а в награду получают лишь несколько маленьких рыбок, это колдовство; если термиты не выходят на поверхность, когда им нужно роиться и холодная ночь проходит в бесполезном ожидании их полета, это колдовство; если жена сердится и не обращает внимания на мужа,

это колдовство; если принц холоден и держится в стороне от возлюбленной, это колдовство; если магический ритуал не достигает своей цели, это колдовство; если на чью-то долю выпадают несчастья и неудачи относительно какого-либо из его многочисленных занятий, это может быть обусловлено колдовством. Тот, кто знаком с жизнью африканцев либо из первых рук, либо благодаря чтению, поймет, что в чередѣ дел и часов досуга нет конца возможным несчастьям, обусловленным не только ошибками, незнанием или ленью, но также и такими причинами, над которыми африканцы с их скудными научными знаниями не властны. Все свои несчастья азанде приписывают колдовству, если нет явного свидетельства, впоследствии подтверждаемого оракулом, что здесь замешан волшебник или одна из злых сил, или если они с уверенностью не припишут несчастье некомпетентности, нарушению табу или отказу соблюдать правила нравственности.

Когда представитель азанде говорит о колдовстве, он говорит о нем не так, как говорим мы о сверхъестественном колдовстве в нашей собственной истории. Колдовство является для него чем-то обыденным, и редкий день проходит без упоминания о нем. Там, где мы говорим об уборке урожая, об охоте или о болезнях наших соседей, представитель азанде обязательно вспомнит о колдовстве. Сказать, что колдовство испортило урожай земляных орехов, спугнуло дичь или вызвало у кого-то болезнь, равнозначно тому, чтобы в терминах нашей собственной культуры сказать, что земляной орех поразила болезнь, что дичь пуглива в это время года и что кто-то подцепил воспаление легких. Колдовство принимает участие во всех несчастьях и задает речевые обороты, с помощью которых азанде говорят о нем и объясняют его. Колдовство помогает классифицировать несчастья, которые, будучи отличны друг от друга во всех отношениях, имеют одну общую черту — приносят вред человеку.

До тех пор, пока читатель не поймет, что колдовство представляет собой совершенно обычный фактор в жизни азанде, с которым можно связать почти любое событие, он ничего не сможет понять в их поведении по отношению к нему. Для нас колдовство является чем-то таким, что преследовало и пугало наших доверчивых предков. Однако азанде ожидают появления колдовства в любое время дня и ночи. Если бы оно не вступало с ними в ежедневный контакт, азанде были

бы столь же удивлены, как и мы, если бы вдруг столкнулись с колдовством. Для азанде в колдовстве нет ничего чудесного. Ожидается, что охоте человека будут вредить колдуны и у него есть средства для борьбы с ними. Когда происходит несчастье, представителя азанде не охватывает благоговейный страх перед игрой сверхъестественных сил. Его не пугает присутствие потустороннего врага. С другой стороны, он чрезвычайно раздражается. Кто-то по злобе погубил его земляные орехи, испортил ему охоту или напустил на его жену простуду, и, безусловно, в этом есть причина для гнева! Сам он никому не причинил вреда, так какое право имеет кто бы то ни было вмешиваться в его дела? Это наглость, оскорбление, нечестность, гадкая выходка! Говоря о колдовстве, азанде подчеркивают его агрессивность, а не сверхъестественность, и в реакции на него мы видим гнев, а не благоговейный страх.

Колдовство можно предвидеть так же, как и прелюбодеяние. Оно так тесно переплетено с повседневными событиями, что оказывается частью обыденного мира азанде. В колдуне нет ничего замечательного, вы сами можете быть колдуном и, несомненно, многие из ваших ближайших соседей являются колдунами. И в самом колдовстве нет ничего страшного. В нас не происходит никакой психологической трансформации, когда мы слышим о том, что кто-то болен, ибо нам известно, что люди могут болеть. Точно так же обстоит дело у азанде. Им известно, что человек может быть болен, т. е. *быть* околдован, и здесь нет повода для удивления. <...>

В разговорах с азанде относительно колдовства и в наблюдениях за их реакциями на ситуации несчастья стало ясно, что они не пытаются истолковать существование феноменов и даже их действие посредством одной мистической причинности. С помощью колдовства они объясняют конкретные условия в причинной цепи, которая связывает индивида с естественными событиями таким образом, что он испытывает ущерб. Мальчик, который ушиб ногу о пенек в лесу, не истолковывает возникновение пенька в результате колдовства, он не предполагает, что когда кто-то спотыкается о пенек, то это вызвано колдовством, он не говорит даже, что порез был причинен колдовством, поскольку очень хорошо знает, что причиной был пенек. Он приписывает колдовству лишь то, что в данном конкретном случае, при своей обычной внимательности, он споткнулся о пенек, в то время как в сотне других случаев такого не было,

и что в данном конкретном случае ранка, возникшая в результате столкновения ноги с пеньком, загноилась, в то время как дюжины других ранок не гноились. Эти особые условия, безусловно, требуют объяснения. Опять-таки, если кто-то съест некоторое количество бананов, то само по себе это не приводит к болезни. Почему? Множество людей ест бананы и не испытывает после этого никаких неприятностей, я сам часто ел их в прошлом. Поэтому мое недомогание нельзя приписать одним бананам. Если бананы сами по себе вызвали мое заболевание, то нужно объяснить, почему они вызвали у меня болезнь в этом единственном случае, а не в сотнях других случаев и почему они вызвали болезнь только у меня, а не у других людей, которые тоже ели бананы. Точно так же каждый год сотни азанде ходят ночью проверять свое пиво и всегда берут с собой пучок соломы, чтобы осветить горшок, в котором оно бродит. Почему же в этом конкретном случае у этого конкретного человека загорелась соломенная крыша хижины? Вот так рассуждают азанде. И мой друг, резчик по дереву, удачно вырезал свои чашки и табуретки, он знал все, что нужно, о выборе дерева, о том, как резать и каким инструментом. Его чашки и табуретки не растрескивались, как это бывает у неумелого резчика, так почему же в этом редком случае они должны были растрескаться, если этого не было раньше и он вырезал их с обычным старанием? Ответ ему хорошо известен: это дело завистливых и злых соседей. Точно так же и горшечник хотел бы знать, почему лопнули его горшки, хотя он использовал тот же материал и приемы, что и в других случаях. Вернее сказать, он уже это знает, ибо причина известна заранее: его горшки лопнули благодаря колдовству.

Следовательно, мы должны понять, что ложно истолкуем философию азанде, если скажем, что они верят в колдовство как в единственную причину явления. Такого суждения нет в схемах мышления азанде, которые утверждают лишь, что колдовство ставит человека в такое отношение к событиям, что он терпит неудачу.

Мой старый друг Онгози много лет тому назад был ранен слонем во время охоты, и его принц Базонгода справлялся у оракула относительно того, кто бы это мог заколдовать его. Здесь мы должны проводить различие между слонем и его яростью, с одной стороны, и тем, что данный конкретный слон ранил данного конкретного человека,— с другой. Верховное Существо, а не колдовство, создает слонов и наделяет их хоботом,

бивнями и громадными ногами, так что они способны проткнуть человека бивнем, подбросить его высоко вверх и растоптать ногами. Однако, когда люди и слоны встречаются в буше, таких ужасных вещей обычно не происходит. Подобные события редки. Почему же в этом случае данный конкретный человек, чья жизнь была наполнена аналогичными ситуациями, в которых он и его друзья оставались невредимыми, был ранен данным конкретным животным? Почему именно он, а не кто-нибудь другой? Почему в этом случае, а не в других? Почему данным конкретным слоном, а не каким-либо другим? Колдовство объясняет как раз конкретные и изменчивые условия события, а не общие и универсальные. Огонь жжет, но это обусловлено не колдовством, а природой огня. Способность обжигать есть универсальное свойство огня, но обжигать вас не является универсальным качеством. Этого может никогда не случиться, а если однажды и произойдет, то это обусловлено только колдовством.

Иногда у азанде разваливается старый амбар. В этом нет ничего удивительного. Каждый член племени знает, что с течением времени термиты подтачивают столбы и что даже самое крепкое дерево становится трухлявым после нескольких лет службы. Амбар для азанде часто служит летним домом: под его крышей люди прячутся от солнца в жару, болтают, играют в местные игры или занимаются ремеслом. Поэтому может случиться так, что амбар рухнет именно в тот момент, когда в нем будут находиться люди, и им будет причинен вред, тем более, что это довольно громоздкое сооружение из тяжелых балок, покрытых глиной. Почему же эти конкретные люди сидели в этом конкретном амбаре именно в тот момент, когда он рухнул? То, что он должен был рухнуть, понять легко, но почему он должен был рухнуть именно в тот момент, когда в нем находились люди? Он мог рухнуть когда угодно, так почему он упал именно тогда, когда в нем находились определенные люди? Мы можем сказать, что амбар рухнул, потому его опоры были подточены термитами. В этом причина разрушения амбара. Мы скажем также, что люди сидели в нем в это время потому, что было жарко и они думали, что в нем им будет удобно разговаривать и работать. В этом причина того, что люди находились в амбаре в тот момент, когда он рухнул. Единственная связь между этими двумя независимыми фактами для нашего мышления состоит в том, что

они совпали во времени и пространстве. Мы не объясняем, почему две причинные цепочки пересеклись в определенное время в определенном месте, потому что между ними нет взаимной зависимости.

Философия азанде восполняет пропущенную связь. Азанде знают, что подпорки были подточены термитами и что люди сидели в амбаре для того, чтобы спастись от жары и от палящих лучей солнца. Вместе с тем они знают, что эти два события случились в одно время и в одном месте. И это было обусловлено действием колдовства. Если бы не было колдовства, то люди сидели бы в амбаре и он не упал на них или он бы упал, но люди не сидели бы в нем в этот момент. Колдовство объясняет совпадение этих двух событий. <...>

Может возникнуть вопрос, проводят ли азанде различие между колдовской причинностью и такой, в которой не принимает участия ни колдовство, ни какой-либо другой мистический фактор? Вообще, часто спрашивают, способны ли представители отсталых народов отличить естественное от сверхъестественного. Можно попытаться предварительно ответить на этот вопрос, ссылаясь на азанде. Поставленный вопрос можно понять так: способны ли отсталые народы абстрактно отличить естественное от сверхъестественного? У нас имеется понятие упорядоченного мира, соответствующее тому, что мы называем законами природы, однако и в нашем обществе некоторые люди всрят, что могут происходить мистические вещи, которые нельзя объяснить с помощью законов природы. Следовательно, такие события выходят за сферу, охватываемую естественными законами, и мы можем назвать их сверхъестественными. Сверхъестественное означает для нас нечто очень близкое ненормальному или чрезвычайному. У азанде, безусловно, нет такого понятия реальности. У них отсутствует представление о «естественном» в нашем понимании, следовательно отсутствует и представление о «сверхъестественном». Сверхъестественное мы помещаем на другую плоскость, хотя бы в пространственном смысле, по отношению к плоскости естественного. Однако для азанде колдовство является обыденным, а не чрезвычайным событием, хотя в некоторых обстоятельствах оно встречается редко. Это обычное, а не экстраординарное событие. Но, если они и не придают естественному и сверхъестественному тех значений, которые придают им образованные европейцы, тем не менее они прово-

дят различие между ними. Наш вопрос можно и нужно сформулировать иначе. Скорее он должен звучать так: способны ли отсталые народы осознать какую-либо разницу между теми событиями, которые мы, наблюдающие их культуру со стороны, считаем естественными, и теми, которые мы считаем мистическими? Азанде, безусловно, осознают различие между тем, что мы считаем делом природы, и тем, в чем замешаны магия, духи и колдовство, хотя, не имея ясного учения о законе природы, они не могут выразить этого различия так, как выражаем его мы.

Концепция колдовства у азанде несовместима с нашим способом мышления. Следует, однако, сказать, что даже азанде относятся к действию колдовства несколько необычно. Нормальным оно ощущается только во сне. Понятие колдовства выходит за пределы чувственного опыта. Азанде не претендуют на полное понимание колдовства. Они знают, что колдовство существует и причиняет зло, однако о способе его действия они вынуждены только догадываться. Действительно, при обсуждении колдовства с азанде я часто встречал у них сомнения по поводу предмета беседы, причем эти сомнения выражались не только в том, что они говорили, но еще больше в том, как они говорили об этом. Все это резко отличалось от уверенного изложения их знаний относительно социальных событий и экономических действий. Они теряются в попытках описать способы, которыми колдовство достигает своих целей. Ясно, что колдовство убивает людей, но как оно это делает, в точности не известно. Азанде скажут вам, что если бы вы спросили старого человека или знахаря, то, может быть, получили бы больше информации. Однако старый человек и знахарь скажут вам не намного больше, чем юноша или простой человек. Они знают лишь то, что известно другим: что душа колдуна отправляется по ночам грызть душу жертвы. Только сами колдуны вполне понимают эти вещи. Опыт азанде скорее включает в себя чувство колдовства, а не его идею, поскольку их интеллектуальные понятия слабы и они лучше знают, что делать при нападении колдовства, чем как объяснить его. Их реакция заключается в действии, а не в анализе.

Я предвосхищу здесь то, что более полно освещено в части, посвященной магии, сказав, что при обсуждении с азанде магических ритуалов я получил такое же впечатление, как и от разговоров о колдовстве. Я заме-

тил ту же неопределенность и также почувствовал, что речь идет о вещах, действие которых лишь отчасти наблюдаемо, а ненаблюдаемое объясняется ссылкой на некоторую врожденную силу, которая представляется мистической не только нам, но также и им самим. Это — **мбисимо**, или душа вещи. У них нет ясного представления о том, как колдуны убивают людей, но «люди говорят, что колдун посылает душу своего колдовства есть душу тела человека». Точно так же им известно, что магия убивает людей, но если вы спросите у них, как она это делает, вам ответят просто: «Точно я не знаю, но предполагаю, что душа магического обряда выслеживает человека и поражает его». Они верят, что, когда человек умрет, он в некотором смысле становится тотемным животным своего рода. Но каким образом? Точно они не знают, но «душа человека превращается в животное».

С той же самой трудностью мы сталкиваемся в поисках перевода их идей относительно оракулов. Хотя в действиях и разговорах азанде, по-видимому, персонифицируют их и относятся к ним так, как если бы они обладали мышлением, наблюдатель не сможет обнаружить и зафиксировать такое утверждение, в котором это убеждение было бы выражено явно. Это опять ответ на вопрос европейцев, ибо именно мы спрашиваем азанде относительно их убеждений и испытываем их своими новшествами. Азанде их провозглашают и не чувствуют необходимости их объяснять: душа оракула слышит, что ей говорят, и отвечает.

Самое главное, при отсутствии туземной концепции мы должны постараться избежать искушения сконструировать догму, опирающуюся на представление о том, что мы действуем так, как действовали бы азанде. Не существует детальной и стройной концепции колдовства, которая объясняла бы его действия, и не существует такой концепции природы, которая разъясняет включенность колдовства в функциональные взаимоотношения. Свои верования азанде проявляют в действиях, а не в интеллектуальных конструкциях, принципы этих верований нужно искать в социально контролируемом поведении, а не в доктринах. В этом заключается трудность, с которой сталкивается обсуждение темы колдовства с азанде: их идеи включены в действия и их нельзя извлечь и использовать для объяснения и оправдания действия.

Таким образом, нами была предпринята попытка извлечь из высказываний и поведения азанде в ситу-

ации стресса и из их комментариев по этому поводу некоторую философию. Однако оказывается, что она весьма слабо выражена в понятийных структурах. Поэтому мы, быть может, лучше поймем смысл колдовства при описании поведения азанде в ситуациях несчастья. Кроме того, мы пришли бы к очень несовершенному пониманию колдовства у азанде, если бы просто выслушали их рассуждения относительно его особенностей и сосредоточили внимание лишь на тех событиях, в которых оно участвует. Нужно иметь в виду также человека, который воспринимает эти события и у которого имеется понятие о колдовстве,— только тогда мы поймем, что слово является не столько интеллектуальным символом, сколько реакцией на ситуацию неудачи. <...>

Эванс-Причард Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде // Магический кристалл. Магия глазами ученых и чародеев. — М., 1992. — С. 30–83.

К. ЛЕВИ-СТРОС

Структурная антропология

Глава VI. Понятие архаизма в этнологии

Первобытный народ не является отставшим или задержавшимся в своем развитии народом, в той или иной области он может проявить такие способности к изобретательству и к воплощению изобретений в жизнь, которые оставляют достижения цивилизованных народов далеко позади. Примером могут служить «социология планирования», обнаруженная при изучении организации семьи в австралийских обществах, включение эволюционных элементов в сложную систему прав и обязанностей в Меланезии и почти повсеместное использование религиозного чувства для создания, хотя и не всегда гармоничного, но жизнеспособного синтеза личных чаяний и общественного порядка.

«Первобытный» народ тем более не является и народом без истории, хотя часто ход ее от нас ускользает. Зелигман в своих работах о туземцах на Новой Гвинее показывает, каким образом на первый взгляд систематическая социальная структура то размывается, то стабилизируется в прежнем виде, как бы проходя сквозь ряды следующих друг за другом случайных

событий: войны, переселения, соперничества, завоевания. Станнер писал о спорах, которые ведутся в современном обществе по поводу законодательства о семье и браке: реформаторы, поддавшись влиянию соседних народов, утвердили систему более утонченную, чем простые архаические установления; оторванным на несколько лет от своего племени туземцам не удастся больше приспособиться к новым порядкам. Два века тому назад в Америке численность, распределение и взаимоотношения кланов хопи были совершенно иными, чем в настоящее время. Все это мы знаем, но какие выводы сделали мы из этого? Установление различий между так называемыми «первобытными» народами, получившими это название чисто условно (впрочем, оно обобщает почти все народности, изучаемые этнологами), и некоторыми редкими «истинно первобытными», которые, согласно выводу Марселя Мосса, сводятся только к австралийцам и огнеземельцам, теоретически затруднено и фактически неосуществимо. Выше я изложил свою точку зрения на австралийцев. Должны ли только огнеземельцы и немногие другие южноамериканские племена, которые к ним присоединяют некоторые авторы, и определенные группы пигмеев пользоваться чрезмерной привилегией считаться сохранившимися в древнем виде и не имеющими истории?

Это странное утверждение основывается обычно на двойном аргументе. Во-первых, история этих народов нам совершенно неизвестна, и либо по причине отсутствия, либо по скудости устных традиций и археологических находок она навсегда оказывается недостижимой. Но это еще не основание делать вывод, что ее не было. Во-вторых, эти народы самой архаичностью своих орудий производства и установлений вызывают у нас представление о возможности воссоздать социальный уклад очень древних народов, живших один или два десятка тысячелетий тому назад; отсюда делается вывод, что они сейчас остались такими же, какими были в ту далекую эпоху. Предоставим философам позаботиться об объяснении того, почему в одних случаях что-то произошло, а в других не произошло ничего.

Если перевести спор в плоскость философии, то он окажется в тупике. Разумеется, теоретически можно допустить, что определенные этнические группы могли остаться позади не всегда равномерного поступатель-

ного движения человечества: либо они эволюционировали так медленно, что до сих пор сохранили наилучшие стороны своей первобытной свежести, либо, напротив, преждевременно прерванный цикл эволюции оставил их застывшими в совершенной неподвижности. Однако истинная проблема не ставится таким образом. Если рассматривать ту или иную народность, на первый взгляд архаичную, то как выделить определенные критерии, наличие или отсутствие которых позволило бы дать если и не удовлетворительный ответ (мы уже видели, что такая гипотеза относится к идеологической сфере и не может иметь доказательств), то хотя бы отрицательный? Если это доказательство от противного было бы предоставлено для каждого известного случая, на который ссылаются, то вопрос будет решен практически, но не теоретически. И тогда возникнет новая требующая разрешения проблема: если изучение прошлого невозможно, то по каким же формальным структурным признакам отличаются так называемые первобытные общества от тех, которые мы называем современными или цивилизованными?

Таковы вопросы, которые нам хотелось бы поставить, обсуждая примеры некоторых южноамериканских обществ; сравнительно недавно возродились предположения об их первоначальной архаичности. <...>

Глава IX. Колдун и его магия

Со времени появления трудов Кеннона мы стали яснее представлять себе психофизиологический механизм смерти, последовавшей в результате заклинания или колдовства. Случаи эти отмечены во многих районах земного шара: лицо, считающее себя объектом колдовских чар, внутренне убеждено в полном соответствии с традиционными представлениями своей группы, что оно обречено. Это убеждение разделяется его родными и друзьями. Поэтому его связи с обществом начинают обрываться: проклятого избегают и относятся к нему не только как к мертвому, но и как к источнику опасности для окружающих. Окружающие всем своим поведением и по любому поводу внушают несчастной жертве мысль о смерти, которой она и не пытается избежать, будучи уверенной в неотвратимости своей судьбы. Впрочем, в честь такого человека совершаются обряды, которые должны будут препроводить его в царство теней.

Сначала «порченного» насильственно лишают семейных и социальных связей, затем отлучают от всякого рода обязанностей и деятельности, позволяющей индивиду осознавать себя как личность. Но потом он вновь сталкивается с могучими социальными силами, на этот раз только для того, чтобы быть изгнанным из мира живых. Постепенно глубокий ужас, который он испытывает, внезапное и полное отторжение от привычных систем отношений с миром, создаваемых благодаря участию всей социальной группы, подавляют околдованного, тем более что эти системы обращаются по отношению к нему в свою противоположность, и из живого человека, наделенного правами и обязанностями, он обращается в мертвеца — объект страхов, обрядов и запретов. И физическая смерть наступает незамедлительно вслед за смертью социальной.

Каким же образом эти сложные явления отражаются на физиологии? Кеннон показал, что страх, как и ярость, сопровождаются исключительно интенсивной деятельностью симпатической нервной системы. Подобная деятельность обычно полезна, поскольку возникающие при этом органические изменения позволяют индивиду приспособливаться к новой ситуации, однако если индивид не наделен по отношению к необычной ситуации никакой инстинктивной или выработавшейся ответной реакцией или считает, что не обладает таковой, то деятельность симпатической нервной системы усиливается и расстраивается, что может привести, иногда за несколько часов, к уменьшению объема крови и сопровождающему его падению давления. Это вызывает, в свою очередь, необратимое расстройство органов кровообращения. Часто больные, испытывающие сильный страх, отказываются от еды и питья. Процесс ускоряется: обезвоживание стимулирует деятельность симпатической нервной системы, а уменьшение объема крови прогрессирует вследствие возрастающей проницаемости капиллярных сосудов. Эти гипотезы подтвердились при многочисленных исследованиях травм, полученных при бомбардировках, на поле боя или при хирургических операциях: при вскрытии не обнаруживается никаких органических повреждений.

Сила воздействия некоторых магических обрядов не вызывает сомнений. Но, очевидно, действенность магии требует веры в нее, представляющей в трех видах, дополнительных по отношению друг к другу. Прежде всего существует вера колдуна в действенность своих при-

емов, затем вера больного, которого колдун лечит, или жертвы, им преследуемой, в могущество колдуна и, наконец, доверие общества и его требования, создающие нечто подобное постоянно действующему гравитационному полю, внутри которого складываются взаимоотношения колдуна и тех, кого он околдовывает. Ни один из перечисленных аспектов не может, конечно, создать ясного представления о деятельности симпатической нервной системы и расстройствах, названных Кенноном гомеостатическими. Когда колдун утверждает, что высасывает из тела больного причину болезни и показывает камень, который он до этого прятал во рту, верит ли он сам в эту процедуру, и если верит, то почему? Каким образом удастся оправдаться человеку, обвиненному в колдовстве и оказавшемуся невинным, если он обвинен единогласно, поскольку магическая ситуация есть явление, зависящее от общего мнения — consensus? Наконец, какова доля легковерия или скептицизма в группе по отношению к тем, за которыми она признает исключительную силу, кому она предоставляет соответствующие привилегии, но от кого она также требует в ответ на все это оправданий ее ожиданий? <...>

...Психология колдуна не проста. Пытаясь ее проанализировать, остановимся сначала на личности старого шамана, который умоляет своего молодого соперника сказать ему правду, является ли приклеенный к его руке красный червяк действительно болезнью, или он из чего-то сделан, и теряет рассудок, не получив ответа. До этой драматической развязки ему было известно следующее: с одной стороны, он был убежден в том, что патологические состояния имеют причину, которую можно понять. С другой стороны, он владел системой объяснения болезни, содержащей во многом элемент его личного изобретения, и он знал, что течение болезни от момента заболевания и до выздоровления во многом определяется таким объяснением. Это превращение в сказку действительности, которая сама по себе остается неизвестной, осуществляется благодаря совместному действию трех видов опыта: во-первых, опыта самого шамана, который, если он действительно шаман по призванию (и даже если это не так, то в силу самой его практики), испытывает специфические состояния психосоматического свойства; во-вторых, больного, который действительно чувствует улучшение или не чувствует его; в-третьих, зрителей, которые участвуют во врачевании, испытывают при

этом воодушевление и получают интеллектуальное и эмоциональное удовлетворение, служащее основой коллективного согласия с верностью лечения, что, в свою очередь, ведет к следующей его фазе.

Эти три элемента того, что можно было бы назвать комплексом шаманства, неразрывно связаны между собой. Однако мы видим, что они группируются на двух полюсах, образуемых, с одной стороны, личными переживаниями шамана, а с другой — коллективным одобрением.

Леву-Строс К. Структурная антропология. — М., 1983.

К. Г. ЮНГ

■ Архаичный человек

Принципиальным своеобразием архаичного человека является его установка на произвол случая, потому что этот фактор явлений мира имеет для него несравнимо большее значение, чем естественные причины. Произвол случая заключается, с одной стороны, в фактическом группировании случайных событий, с другой — в проекции бессознательной психики, так называемой *participation mystique*. Разумеется, для архаичного человека этого различия не существует, поскольку психическое спроецировано у него в такой степени, что не отличается от объективного, физического явления. Для него случайности представляют собой одушевленные вмешательства, то есть преднамеренные акты произвола, поскольку он не чувствует, что чрезвычайное событие потрясает его только потому, что он наделяет его силою своего удивления или испуга. Здесь, правда, мы находимся на небезопасной почве. Является ли вещь красивой потому, что я наделяю ее красотой? Или же объективная красота вещи заставляет меня это признать? Известно, что величайшие умы бились над проблемой: что освещает миры — священное солнце или же лучезарный человеческий глаз. Архаичный человек верит в солнце, цивилизованный — в глаза, если, конечно, он не болен поэзией. Ему необходимо сделать природу неодушевленной, чтобы суметь овладеть ею, то есть он отказывается от всех архаичных проекций, по крайней мере там, где стремится быть объективным.

В архаичном мире все имеет душу: душу человека, или, лучше сказать, душу человечества, коллективное

бессознательное; ибо отдельный человек души еще не имеет. Не будем забывать, что требования христианского таинства крещения означает поворотный пункт, имеющий огромное значение в духовном развитии человечества. Крещение наделяет человека реальной душой; это делает не частный, магический, баптистский обряд крещения, а сама идея крещения, которая извлекает человека из архаичной тождественности с миром и превращает его в существо, превосходящее мир. То, что человечество достигло высоты этой идеи, является в самом глубоком смысле крещением и рождением духовного, неприродного человека.

В психологии бессознательного существует положение, согласно которому любая относительно самостоятельная часть души имеет личностный характер, то есть она сразу же персонифицируется, как только ей представляется возможность для самовыражения. Наиболее яркие примеры этого можно найти в галлюцинациях душевнобольных и в медиумо-мистических коммуникациях. Там, где проецируется самостоятельная часть души, возникает невидимая персона. Так появляются духи в обычном спиритизме и подобным же образом они образуются у первобытного человека тоже. Если значительная часть души проецируется на человека, то он становится маной, то есть человеком, обладающим необычайной силой воздействия, — колдуном, ведьмой, оборотнем и т. д. Архаичная идея, что по ночам шаман, словно птиц, ловит переселившиеся части души и сажает их в клетки, иллюстрирует сказанное наиболее отчетливо. Эти проекции делают шамана маной, они наделяют животных, деревья и камни голосами и по-нуждают индивида, поскольку являются как раз частями души, к безусловному повиновению. По этой причине душевнобольной человек безвозвратно оказывается во власти своих голосов, ибо проекции — это его собственная душевная деятельность, сознательным субъектом которой он является в той же мере, что и субъектом деятельности слышащего, видящего и повинующегося.

Стало быть, с психологической точки зрения архаичная теория, состоящая в том, что произвольная сила есть результат намерений духов и колдунов, является самым естественным, в силу своей неизбежности, выводом. Но не будем на этот счет предаваться иллюзиям! Если бы мы изложили смышленому первобытному человеку совершенно научное объяснение, то он обвинил бы нас в смехотворном суеверии и прямо-таки в ужас-

ном изъяне логики, ибо он полагает, что мир освещает не глаз, а солнце. Так, однажды мой друг, туземный вождь Горное Озеро, пристыжаяюще призвал меня к порядку, когда я приводил аргумент Августина «Non est hic sol dominus noster, sed qui illum fecit», с негодованием воскликнув: «Он, который там идет,— показывая на солнце,— наш отец. Ты можешь его увидеть. От него исходит весь свет, вся жизнь, нет ничего, что было бы сделано не им». Он сильно разволновался, мучительно подыскивал слова и наконец воскликнул: «Даже человек в горах, который ходит один, не может без него разжечь свой огонь». Вряд ли можно прекраснее охарактеризовать архаичную точку зрения. Вся сила находится вовне, и мы можем жить только благодаря ей. Не надо, пожалуй, прилагать больших усилий, чтобы увидеть, что и в наши обезбоженные дни архаичное состояние духа по-прежнему сохраняется в религиозном мышлении. Так до сих пор мыслят миллионы людей.

Когда мы ранее говорили об основной ориентации первобытного человека на произвол случая, я высказал точку зрения, что такое проявление духа является чем-то целесообразным, а значит, и рациональным. Отважмся ли мы — хотя бы на миг — принять гипотезу, что архаичная теория о произвольных силах обоснована не только психологически, но и фактически? Я бы не хотел рубить сплеча и убеждать своих читателей в реальном существовании колдовства. Я хотел бы только поразмыслить вместе с ними, к каким выводам можно прийти, если согласиться с первобытным человеком, что весь свет исходит от солнца, что вещи красивы сами по себе и что часть человеческой души является леопардом, — одним словом, признать правоту первобытной теории маны. Согласно этой теории, красота движет нами, а не мы создаем красоту. Кто-то и в самом деле является дьяволом, а не мы спроецировали на него свое зло и таким образом сделали его дьяволом. Есть люди, способные воздействовать на других, так называемые мана-личности, которые являются таковыми сами по себе и своим существованием вовсе не обязаны нашему воображению. То есть теория маны гласит, что существует некая общераспространенная сила, которая объективно оказывает необычайное воздействие. Все, что есть, действует, в противном случае оно не является действительным. Оно может существовать только благодаря собственной энергии. Сущее представляет собой силовое поле. Как видно,

архаичная идея маны является своего рода подходом к энергетике.

Разобраться в воззрениях первобытного человека не составляет, пожалуй, особого труда. Если же далее это воззрение последовательно развивается и превращает психические проекции, о которых мы говорили раньше, в их противоположность и утверждает: «Не мое воображение или моя эмоция делают шамана колдуном, а он на самом деле колдун, проецирующий на меня магическое воздействие; не я галлюцинирую и поэтому вижу духов, а они предстают предо мною по собственной воле», если выдвигаются такие утверждения, являющиеся логическими дериватами теории маны, мы начинаем колебаться и оглядываться на свои красивые психологические теории проекции. То есть, по сути, речь идет о кардинальном вопросе: существует ли психическая функция, душа или дух или бессознательное во мне, или же в начале формирования сознания психика фактически находится вовне в форме намерений и сил произвола и только в процессе душевного развития она постепенно вращается в человека? Были ли когда-нибудь так называемые отщепленные части души действительно частями целой индивидуальной души или же это скорее были существовавшие сами по себе психические единицы, выражаясь языком первобытного человека — духи, души предков и т. п., которые в процессе развития воплощаются в человеке, постепенно составляя в нем тот мир, который мы теперь называем психикой?

Этот вывод, вероятно, может показаться сомнительным и парадоксальным. Но, в сущности, он не так уж и непонятен. Возможность внедрения в человека некоторого психического содержания, прежде в нем не присутствующего, допускает не только религиозная точка зрения, но отчасти также и педагогическая. И суггестия и влияние существуют, а современный бихевиоризм на этот счет имеет даже сумасбродные ожидания. Разумеется, идея комплексного срастания психики выражается в архаичном воззрении в самых разнообразных формах, например, в общераспространенной вере в одержимость, в воплощение душ предков, в переселение душ; например при чихании, где мы до сих пор говорим: «Zur Gesundheit», подразумевая этим: «Надо надеяться, новая душа тебе не повредит». Когда мы ощущаем, как в процессе нашего собственного развития из противоречивого множества мы постепенно приходим к единству личности,— это тоже своего

рода комплексное срастание. Наше тело складывается из множества наследственных единиц, открытых Менделеем; поэтому представляется вполне возможным, что и психика наша имеет похожую судьбу.

Материалистические воззрения нашего времени имеют сходное убеждение, которому присуща та же тенденция, что и архаичному, то есть оба они приходят к одному и тому же выводу, что индивид является простым результатом, в одном случае получившимся вследствие естественных причин, в другом, примитивном, возникшим вследствие произвольных случайных событий. В обоих случаях человеческая индивидуальность представляется незначительным случайным продуктом действующих субстанций внешней среды. Это воззрение является вполне последовательным для архаичной картины мира, в которой обычный отдельный человек не имеет существенного значения, преходящ, и полностью заменим. Материализм окольным путем строжайшего каузализма вновь возвращается к первобытному воззрению. Но материалист здесь более радикален в силу своей большей по сравнению с первобытным человеком систематичности. Первобытный человек непоследователен, и в этом его преимущество: он выделяет мана-личность, приобретающую в процессе исторического развития значение божественных фигур, героев и божественных царей, которые, вкушая пищу богов, становятся бессмертными. Более того, эта идея бессмертия индивида и вместе с тем его непреходящей ценности обнаруживается уже на ранних архаичных ступенях, прежде всего в вере в духов, а также в мифах тех времен, когда, еще не было смерти, которая появилась на свет в результате какого-то глупейшего недоразумения или упущения.

Первобытный человек не осознает в своих воззрениях этого противоречия. Мои туземцы уверяли меня, что они ничего не знают о том, какова будет их участь после смерти. Человек мертв тогда, когда он больше не дышит. Его тело переносят в заросли, где оно пожирается гиенами. Так они размышляют днем; однако по ночам они думали о том, что вокруг полно духов покойных; которые наводят порчу на человека и скот, нападают на ночных путников и душат их. Европейец вышел бы из себя от таких или им подобных противоречий, которыми архаичный дух прямо-таки кишит. Ибо он не задумывается о том, что наш культурный мир по-прежнему делает то же самое. Имеются университеты, в стенах которых заявляют, что об идеях божественного

вмешательства не может быть и речи, — наряду с этим там существует теологический факультет. Один материалистически настроенный натуралист считал непристойным сводить к акту божественного произвола даже малейшую вариацию вида животных, и в то же время он был самым настоящим приверженцем христианской религии, что и доказывал на деле где только можно. Почему же мы должны волноваться из-за непоследовательности первобытного человека?

Просто из первобытных мыслей человечества нельзя вывести философскую систему, а можно извлечь лишь антиномии, которые, однако, во все времена и во всех культурах создают неисчерпаемую основу всей духовной проблематики. Являются ли *representations collectives* архаичного человека глубокими, или же они такими только кажутся? Существовал ли смысл изначально, или же он был лишь сотворен человеком? Я не могу ответить на эти труднейшие вопросы, но в заключение мне хотелось бы привести здесь еще одно наблюдение, сделанное мною в горном племени Элгонии. Я тщательно исследовал все, что может касаться следов религиозных идей и обрядов, и с этой целью опрашивал туземцев. В течение многих недель все мои поиски были тщетными. Люди позволяли мне на все посмотреть и охотно давали любую информацию. Я мог беседовать с ними напрямую без помех со стороны туземного переводчика, поскольку многие пожилые мужчины говорили на суахили. Поначалу, правда, они были сдержанны, но затем, когда лед между нами был сломан, я встретил самый дружелюбный прием. Они ничего не знали о религиозных обычаях. Но я не унимался, и однажды, в конце одной из многих безрезультатных бесед, один старик неожиданно воскликнул: «Утром, когда восходит солнце, мы выходим из хижин, плюем на ладони и протягиваем их к солнцу». Мне удалось посмотреть, как проходит эта церемония, и точно ее описать. Они часто плевали или дули на руки, которые держали перед ртом, и затем поворачивали ладони к солнцу. Я спросил, что это означает, почему они это делают, зачем они плевали или дули на руки. Но напрасно. «Всегда так делается», — говорили они. Было невозможно получить какое-либо объяснение, и мне все стало совершенно ясно: фактически они знают только, что они это *делают*, но не что они делают. Они не видят смысла в этом действии. Такими же жестами они приветствуют и новую луну.

Давайте теперь предположим, что я, совершенно посторонний человек, приехал в этот город с целью изучить господствующие здесь обычаи. Сначала я поселяюсь неподалеку от дач на Цюрихской горе и устанавливаю контакты с их обитателями. И вот я спрашиваю герра Мюллера и герра Мейера: «Расскажите мне, пожалуйста, что-нибудь о ваших религиозных обычаях». Оба господина озадачены. Они никогда не ходят в церковь, ничего о таких обычаях не знают и категорически отрицают, что в них участвовали. Но вот весна, и наступает Пасха. Однажды утром я застаю герра Мюллера за необычным занятием: он с деловым видом бежит по саду, пряча крашенные яйца, и, кроме того, устанавливает своеобразных заячьих идолов. Он пойман с поличным. «Почему вы умолчали об этой чрезвычайно интересной церемонии?» — спрашиваю я его. «Какая церемония? Это же просто так. На Пасху всегда так делают». — «Но что означают эти яйца, почему вы их прячете, что означают эти идолы?» Герр Мюллер обескуражен. Он сам этого не знает; он так же мало знает, что означает рождественская елка, но все же наряжает ее, и в этом он совершенно подобен первобытным людям. Быть может, далекие предки первобытного человека лучше знали, что они делали? Но это совершенно невероятно. Архаичный человек просто делает, и только цивилизованный человек знает, что он делает.

Но что же означает церемония жителей Элтонии, о которой я только что рассказал? Очевидно, она представляет собой приношение дара солнцу, которое в момент своего восхода, и только тогда, является для людей «мунгу», то есть маной, божественным. Преподнесение слюны означает принесение в дар субстанции, содержащей, по мнению первобытного человека, личную ману, целительную, волшебную и жизненную силу. Если же это дыхание, то даром, соответственно, является цохо, по-арабски рух по-древнееврейски руах, по-гречески пневма — ветер и дух. То есть это действие означает: я веряю богу свою живую душу. Оно представляет собой бессловесную, выраженную в действии молитву, которая с таким же успехом могла бы звучать и так: «Боже, в твои руки веряю я душу свою».

Происходит ли это просто так, или же подобная идея уже была осмыслена когда-то прежде? На этой неразрешенной проблеме я бы и хотел завершить свой доклад.

Юнг К.Г. Архаичный человек // Юнг К. Проблемы души нашего времени. — М., 1996. — С. 158—184.

МИФ И ЭПОС

Тексты:

1. Гомер. Илиада
2. Боннар А. «Илиада» и гуманизм Гомера.
3. Геродот. История.
4. Ахутин А.В. Этический исход.
5. Вейль С. «Илиада» или поэма о Силе.

А в т о р ы:

1. **Гомер.** Легендарный древнегреческий эпический поэт.
2. **Боннар Ангре.** Современный швейцарский ученый, специалист по истории культуры и литературы Древней Греции
3. **Геродот** (484 – 425 до н. э.). Древнегреческий историк, прозванный «отцом истории».
4. **Ахутин Анатолий Валерианович.** Современный российский философ.
5. **Вейль Симона** (1909 – 1943). Французский философ. Ее называли «самым духовным писателем XX века».

Основные вопросы:

1. «Илиада» Гомера, написанная примерно в VIII веке до нашей эры, тоже рассказывает нам о мире, в котором жили люди далекой от нас эпохи. Но это уже не первобытный мир; люди античной эпохи стали другими, иным становится и их духовный мир. Что же такое эпос и в чем его существенное отличие от мифа? Благодаря каким своим качествам он обретает возможность не только сохранять мифы, но и стягивать их возрастающее многообразие в единый языческий сверхчувственный мир, населенный множеством новых демиургов — титанов и богов, героев и прославляющих их деяния певцов-сказителей? Кто такие герои и на чем основана их сила, позволяющая одним из них (например, Ахиллесу) побеждать в любых схватках, а другим (например, Диомеду и Гектору) — бросать вызов самим богам?
2. Что делает «Илиаду» не только образцом мифологической памяти о героическом прошлом человеческого рода, но еще и поэмой, подлинным эталоном художественной, мифопоэтической словесности?

3. Благодаря чему начинают обособляться внутри общей картины эллинского духа языческая религиозность и историческое сознание? С чем связано появление у героев «Илиады» своеобразного «стоического» отношения к собственной неизбежной судьбе?
4. В чем сходство и в чем существенное различие в подходе к одному и тому же событию — Троянской войне — Гомера, творца «Илиады», и Геродота, творца «Истории»?
5. В «Илиаде» представлена картина идеализированного, т. е. никогда не стареющего прошлого, оценивать которое можно и сейчас и притом с самых разных позиций — исторической, литературологической, культурологической, религиозной и т. д. Симона Вейль оценивает эту картину героического прошлого с философской точки зрения. Что, на Ваш взгляд, делает ее позицию философской — ее оценка «Илиады» как поэмы о силе (т. е. о том, чем в разной мере обладают все боги, полубоги и герои); ее мысль об относительности всякой силы: а может быть ее общий вывод, что главное зло заключается в подчинении души насилию?

ГОМЕР

Илиада

Стречение от гнева

В ризе багряно-золотистой из волн Океана Денница
 Вышла, несущая свет и бессмертным и смертным: Фетида
 К сеньям пришла мирмидонским с блистательным даром от бога.
 Там она сына нашла: над Патроклом своим распростертый,
 Громко рыдал он; и многие окрест друзья мирмидонцы
 Плакали. Став между них, серебряная мать-богиня
 За руку сына взяла, называла и так говорила:
 «Сын мой! оставим мертвого, как ни прискорбно то сердцу,
 С миром лежать: всемогущих богов он волей повержен.
 Встань и прими, Пелейон, от Гефеста доспех великолепный,
 Дивный, какой никогда не сиял вокруг рамен человека».

Так произневши, Фетида на землю доспех положила
 Пред Ахиллесом; и весь зазвучал он, украшением дивный.
 Вздрагнули все мирмидонцы; не мог ни один на доспехи
 Прямо смотреть, отвратились они; Ахиллес же могучий
 Только взглянул — и сильнейшим наполнился гневом: ужасно
 Очи его из-под веждей, как огненный пыл, засверкали.
 С радостью взяв, любовался он даром сияющим бога;
 И, когда свое сердце нарадовал, смотря на чудо,
 К матери серебряной крылатую речь устремил он:
 «Мать! Доспех сей бессмертного дар; несомнительно должен
 Быть он творением бога, не смертного мужа он дело.
 Ныне ж я вооружаюсь. Но об одном беспокоюсь
 Сердце мое, чтобы тою порою в Патрокловом теле
 Мухи, проникши в глубокие, медью пробитые раны,

Алчных червей не родили; они исказят его образ
(Жизнь от него отлетела!), и тление тело обымет!»
Вновь говорила ему среброногая мать Фетид:
Сын мой заботой о сем не тревожь ты более сердца.
Я попекусь отгонять от него кровожадные сонмы
Мух, которые тело убитых мужей пожирают;
И хотя бы лежал он в течение круглого года.
Тело его невредимо и даже прекраснее будет.
Ты же, мой сын, на собранье созвавши героев ахейских,
Гнев прекрати на Атреева сына, владыку народов;
Быстро на бой ополчись и могучеством вновь облекися».
Так говорила — и дух дерзновеннейший сыну вдохнула.
Другу ж его и амброзию в ноздри и нектар багряный
Тихо влиала, да тело его невредимо пребудет.
Быстро по берегу моря пошел Ахиллес быстроногий,
Голосом страшным крича; и всех взволновал он ахеян.
Мужи, которые прежде всегда при судах оставались,
Все корабельщики, кои судов управляли кормилом,
Даже зажитники ратных дружин, раздаватели хлеба,—
Все поспешили в собранье, когда Ахиллес благородный
Вновь показался, столь долго чуждавшийся брани кровавой.
Двое хромаючи шли, знаменитые слуги Арея,
Царь Одиссей и Тидид Диомед, воеватель могучий,
Ши, опираясь на копья, неся еще тяжкие раны.
Оба, пришедши, они на местах передних воссели;
Вслед их притек и Атрид, повелитель мужей Агамемнон,
Раной недужный: зане и его среди бурного боя
Ранил Коон Антенорид огромною пикою медной.
И, когда уже все на собранье сошлись ахейцы,
Встал между ними и так говорил Ахиллес быстроногий:
«Царь Агамемнон! полезнее было бы, если бы прежде
Так поступили мы оба, когда, в огорчении нашем,
Гложущей душу враждой воспылали за пленную деву!
О! почто Артемида сей девы стрелой не пронзила
В день, как ее между пленниц избрал я, Лирнесс разоривши:
Столько ахейских героев земли не глодало б зубами,
Пав под руками враждебных, когда я упорствовал в гневе!
Гектор и Трои сыны веселятся о том, а данаи
Долго, я думаю будут раздор наш погибельный помнить.
Но совершившееся прежде оставим в прискорбии нашем,
Гордое сердце в груди укротим, как велит неизбежность.
Ныне я гнев оставляю решительно; я не намерен
Сердца крушить враждой бесконечною. Царь Агамемнон,
В битву подвигни скорее медянодопешных данаев;
Дай мне скорее идти на троян и еще испытать их,
Иль и теперь ночевать пред судами намерены? Нет, уповаю,
Радостно каждый из них утомленные склонит колена,
Каждый, на пламенной битве от наших оружий избывший!»

Так говорил,— и наполнились радостью все аргивяне,
Слыша, что гнев навсегда оставляет Пелид благородный.
Начал тогда, говорить повелитель мужей Агамемнон.

С места восстав, где сидел, но стоять на средину не вышел:
 «Други, данаи герои, бесстрашные слуги Арея!
 Вставшего надобно слушать; начавшего слово не должно
 Перерывать: затруднится и самый искусный вития.
 В шумном народном говоре можно ли что-либо слышать,
 Или сказать?— заглушится вития, как ни был бы громок.
 С сыном Пелеевым я объясняюсь; вы же, ахейцы,
 Слушайте все со вниманьем и речи мои вразумите.—
 Часто о деле мне сем говорили ахейские мужи;
 Часто винили меня, но не я, о ахейцы, виновен:
 Зевс, Эгиох, и Судьба, и бродящая в мраках Эриннис:
 Боги мой ум на совете наполнили мрачною смутой
 В день злополучный, как я у Пелида похитил награду.
 Что ж бы я сделал? Богиня могучая все совершила,
 Дщерь громовержца, Обида, которая всех ослепляет,
 Страшная; нежны стопы у нее: не касается ими
 Праха земного; она по главам человеческим ходит,
 Смертных язвя; а иного и в сети легко уловляет.
 Древле она ослепила и Зевса, который превыше
 Всех земнородных и всех небожителей: даже и Зевса
 Гера, хотя и жена, но коварством своим обманула
 В день, как готова была счастливая мать Алкмена
 Силу Геракла родить в опоясанных башнями Фивах.

* * *

Так-то и я, как великий, шелоном сверкающий Гектор
 Рати ахейских сынов истреблял при кормах корабельных,
 Сам не мог позабыть я Обиды, меня ослепившей.
 Но, как уже погрешил я, и Зевс мой разум похитил,
 Сам-то загладить хочу и воздать многоценною мздою.
 Храбрый, воздвигнись на бой, возбуди и другие дружины!
 Что до даров, я все их представляю, какие ходивший
 Прошлого дня пред тобой исчислял Одиссей благородный.
 Если же хочешь, помедли ты, сколько ни жаждущий боя;
 Слуги мои те дары, в корабле собравши, представят,
 И увидишь ты, что я тебе, угождая, дарую.

Сыну Атрея ответственал царь Ахиллес благородный:
 «Славою светлый Атрид, повелитель мужей Агамемнон!
 Хочешь ли мне дары примиренья, как должно, доставить,
 Иль удержат их,— ты властен; теперь же о битве помыслим
 Без отлагательств: и что в рассуждениях время нам тратить?
 Что нам здесь медлить? еще не свершилось великое дело!
 Пусть, кто желает, опять впереди Ахиллеса увидит,
 Медною пикой фаланги крушащего ратей троянских,
 И, подобно ему, да пылает с врагами сражаться!»
 <...>

Умерщвление Гектора

С ужасом в город вбежав, как олени молодые, трояне
 Пот прохлаждали, пили и жажду свою утоляли,

Вдоль по стене на забрала склоняся; но аргивяне
 Под стену прямо неслися, щиты к раменам преклонивши.
 Гектор же в оное время, как скованный гибельным роком,
 В поле остался один перед Троей и башнею Скейской.

* * *

Первый старец Приам со стены Ахиллеса увидел,
 Полемя летящего, словно звезда, окруженного блеском;
 Слово звезда, что под осень с лучами огнистыми всходит
 И, между звезд неисчетных горящая в сумраках ночи
 (Псом Ориона ее нарицают сыны человеков),
 Всех светозарнее блещет, но знаменем грозным бывает;
 Злые она огневицы наносит смертным несчастным,—
 Так у героя бегущего медь вокруг персей блистала.
 Вскрикнул Приам; седую главу поражает руками,
 К небу длани подъемлет и горестным голосом вопит,
 Слезно молящий любезного сына; но тот пред воротами
 Молча стоит, беспредельно пылая сразиться с Пелидом.
 Жалобно старец к нему и слова простирает и руки.

* * *

Горе и мне и матери, кои на скорбь их родили!
 Но народу троянскому горести менее будет,
 Только бы ты не погиб, Ахиллесом ужасным сраженный.
 Будь же ты с нами, сын милый! Войди в Илион, да спасешь ты
 Жен и мужей илионских, да славы не даруешь громкой
 Сыну Пелея, и жизни сладостной сам не лишишься!
 О! пожалей и о мне ты, пока я дышу еще, бедном...

Так, рыдая, они говорили к любезному сыну,
 Так умоляли,— но Гектора в персях души не подвигли:
 Он ожидал Ахиллеса великого, несшегося прямо.
 Слово как горный дракон у пещеры ждет человека,
 Трав ядовитых нажравшись и черной наполняясь злобой,
 В стороны страшно глядит, извиваясь вкруг над пещерой,—
 Гектор таков, несмиримого мужества полный, стоял там,
 Выпуклосветлым щитом упершись в основание башни;
 Мрачно вздохнув, наконец говорил он в душе возвышенной:
 «Стыд мне, когда я, как робкий, в ворота и стены укроюсь!

* * *

— Гектор народ погубил, на свою понадеявшись силу!—
 Так илионяне скажут. Стократ благороднее будет
 Противостать и, Пелеева сына убив, возвратиться,
 Или в сражении с ним перед Троею славно погибнуть!
 Но... и почто же? Если оставлю щит светлобляшный,
 Шлем тяжелый сложу и, копьё прислонивши к твердыне,
 Сам я пойду и предстану Пелееву славному сыну?
 Если ему обещаю Елену и вместе богатства
 Все совершенно, какие Парис в кораблях глубодонных
 С нею привез в Илион,— роковое раздора начало!—
 Выдать Атридам и вместе притом разделить аргивянам
 Все остальные богатства, какие лишь Троя вместиет?

Если с троян, наконец, я потребую клятвы старейшин:
 Нам ничего не скрывать, но представить все для раздела
 Наши богатства, какие лишь град заключает любезный?..
 Боги! каким предаюся я помыслам? Нет, к Ахиллесе
 Я не пойду как молитель! Не сжалится он надо мною,
 Он не уважит меня; нападёт и меня без орудий
 Нагло убьёт он, как женщину, если доспех я оставлю.
 Нет, теперь не година с зелёного дуба иль с камня
 Нам с ним беседовать мирно, как юноша с сельскою девою:
 Юноша, с сельскою девою свидясь, беседует мирно;
 Нам же к сражению лучше сойтись! и немедля увидим,
 Славу кому между нас даровать Олимпиец рассудит!»

* * *

Зевс распростер, промыслитель, весы золотые; на них он
 Бросил два жребия Смерти, в сон погружающей долги:
 Жребий один Ахиллеса, другой — Приамова сына.
 Взял середине и поднял: поникнул Гектора жребий,
 Тяжкий к Аиду упал; Аполлон от него удалился.
 Сыну ж Пелея, с сияющим взором, явилась Паллада,
 Близко пришла и к нему провещала крылатые речи:
 «Ныне, надеюсь, любимец богов, Ахиллес благородный,
 Славу великую мы принесем на суда мирмидонян:
 Гектора мы поразим, ненасытного боем героя.
 Более, мню я, от нашей руки не избыть Приамиду,
 Сколько ни будет о том Аполлон стрелометный трудиться,
 Распростирающийся пред могучим отцом громовержцем.
 Стань и вздохни, Пелейон; Приамида сведу я с тобою,
 И сама преклоню, да противу тебя он сразится».

Так говорила; Пелид покорился и, радости полный,
 Стал, опершись на сияющий ясень свой медноконечный.
 Зевсова дочь устремилась, Гектора быстро настигла
 И, уподобясь Дейфобу и видом и голосом звучным,
 Стала пред ним и крылатые речи коварно вещала:
 «Брат мой почтенный! жестоко тебя Ахиллес утесняет,
 Около града Приамова бурным преследуя бегом.
 Но остановимся здесь и могучего встретим бесстрашно!»

* * *

Так вещая, коварно вперед выступала Паллада.
 Оба героя сошлись, устремленные друг против друга;
 Первый к Пелиду воскликнул шеломом сверкающий Гектор!
 «Сын Пелеев тебя убежать не намерен я боле!
 Трижды пред градом Приамовым я пробежал, не дерзая
 Встретить тебя нападавшего; ныне же сердце велит мне
 Стать и сразиться с тобою; убью или буду убит я!
 Прежде ж богов призовем во свидетельство; лучшие будут
 Боги свидетели клятв и хранители наших условий:
 Тела тебе я не буду бесчестить, когда громовержец
 Дарует мне устоять и оружием дух твой исторгнуть;
 Славные только доспехи с тебя, Ахиллес, совлеку я,
 Тело ж отдам мирмидонцам; и ты договор сей исполни».

Грозно взглянул на него и вскричал Ахиллес быстроногий:
 «Гектор, враг ненавистный, не мне предлагай договоры!
 Нет и не будет меж львов и людей никакого союза;
 Волки и агнцы не могут дружитья согласием сердца;
 Вечно враждебны они и зломышленны друг против друга,—
 Так и меж нас невозможна любовь; никаких договоров
 Быть между нами не может, поколе один, распростертый,
 Кровью своей не насытит свирепого бога Арея!
 Все ты искусство ратное вспомни! Сегодня ты должен
 Быть копьеборцем отличным и воином неустрашимым!
 Бегства тебе уже нет; под моим копьем Тритогена
 Скоро тебя укротит; и заплатишь ты разом за горе
 Другов моих, которых избил ты, свирепствуя, медью!»
 Рек он — и, мощно сотрясши, послал длиннотенную пику.
 В пору завидев ее, избежал шлемоблещущий Гектор;
 Быстро приник он к земле, и над ним пролетевшая пика
 В землю вонзилась; но, вырвав ее, Ахиллесу Паллада
 Вновь подала, невидима Гектору, коннику Трои.
 Гектор же громко воскликнул к Пелееву славному сыну:
 «Празден удар! и нимало, Пелид, бессмертным подобный,
 Доли моей не узнал ты от Зевса, хотя возвещал мне;
 Но говорлив и коварен речами ты был предо мною
 С целью, чтоб я, оробев, потерял и отважность и силу.
 Нет, не бежать я намерен; копье не в хребет мне вонзишь ты,
 Прямо лицом на тебя устремленному, грудь прободи мне,
 Ежели бог то судил! Но копья и сего берегися
 Медного! Если бы, острое, в тело ты все его принял!
 Легче была бы кровавая брань для сынов Илиона,
 Если б тебя сокрушил я,— тебя, их лютейшую гибель!»

Рек он — и, мощно сотрясши, копье длиннотенное ринул,
 И не прокинул: в средину щита поразил Ахиллеса;
 Но далеко оружие щит отразил. Огорчился
 Гектор, узрев, что копье бесполезно из рук излетело,
 Стал и очи потупил: копья не имел он другого.
 Голосом звучным на помощь он брата зовет Деифоба,
 Требует нового дротика острого: нет Деифоба.
 Гектор постиг то своею душою, и так говорил он:
 «Горе! к смерти меня всемогущие боги призваи!
 Я помышлял, что со мною мой брат, Деифоб нестрашимый;
 Он же в стенах илионских: меня обольстила Паллада.
 Возле меня — лишь Смерть! и уже не избыть мне ужасной!
 Нет избавления! Так, без сомнения, боги судили,
 Зевс и от Зевса родившийся Феб; милосердые прежде
 Часто меня избавляли; судьба наконец постигает!

* * *

Но, как звезда меж звездами в сумраке ночи сияет,
 Геспер, который на небе прекраснее всех и светлее,—
 Так у Пелида сверкало копье изощренное, коим
 В правой руке потрясал он, на Гектора жизнь умышляя,
 Места на теле прекрасном ища для верных ударов.

Но у героя все тело доспех покрывал медноковный,
 Пышный, который похитил он, мощь одолевши Патрокла.
 Там лишь, где выю ключи с раменами связуют, гортани
 Часть обнажалась, место, где гибель душе неизбежна:
 Там, налетевши, копьем Ахиллес поразил Приамида;
 Прямо сквозь белую выю прошло смертоносное жало;
 Только гортани ему не рассек сокрушительный ясень
 Вовсе, чтоб мог, умирающий, несколько слов он промолвить;
 Грянулся в прах он,— и громко вскричал Ахиллес, торжествуя:
 «Гектор, Патрокла убил ты — и думал живым оставаться!
 Ты и меня не страшился, когда я от битв удалялся,
 Враг безрассудный! Но мститель его, несравненно сильнейший,
 Нежели ты, за судами ахейскими я оставался,
 Я, и колена тебе сокрушивший! Тебя для позора
 Птицы и псы разорвут, а его догребут аргиевiane».

Дышащий томно, ему отвечал шлемоблещущий Гектор:
 «Жизнью тебя и твоими родными у ног заклинаю.
 О! не давай ты меня на терзание псам мирмидонским;
 Меди, ценного злата, сколько желаешь ты, требуй;
 Вышлют тебе искупленье отец и почтенная мать;
 Тело лишь в дом возврати, чтоб трояне меня и троянки,
 Честь воздавая последнюю, в доме огню приобщили».

Мрачно смотря на него, говорил Ахиллес быстроногий:
 «Тщетно ты, пес, обнимаешь мне ноги и молишь родными!
 Сам я, коль слушал бы гнева, тебя растерзал бы на части,
 Тело сырое твое пожирал бы я,— то ты мне сделал!
 Нет, человеческий сын от твоей головы не отгонит
 Псов пожирающих! Если и в десять, и в двадцать крат мне,
 Пышных даров привезут и столько ж еще обещают;
 Если тебя самого прикажет на золото взвесить
 Царь Илиона Приам, и тогда — на одре погребальном
 Мать Гекуба тебя, своего не оплачет рожденья;
 Птицы твой труп и псы мирмидонские весь растерзают!»
 Дух испуская, к нему провещал шлемоблещущий Гектор:
 «Знал я тебя; предчувствовал я, что моим ты молением
 Тронут не будешь: в груди у тебя железное сердце.
 Но трепещи, да не буду тебе я божиим гневом
 В оный день, когда Александр и Феб стреловержец,
 Как — ни могучего, в Скейских воротах тебя ниспровергнут!»

Так говорящего, Гектора мрачная Смерть осеняет:
 Тихо душа, из уст излетевши, нисходит к Аиду,
 Плачась на долю свою, оставляя и младость и крепость.

Но к нему, и к умершему, сын быстроногий Пелеев
 Крикнул еще: «Умирай! а мою неизбежную смерть я
 Встречу, когда ни пошлет громовержец и вечные боги!»

Гомер. Илиада / Перевод Н.И. Гнедича. — М., 1960.

«Илиада» и гуманизм Гомера

Первое великое завоевание греческого народа — «Илиада» Гомера, завоевание поэтическое. Это поэма воинов, людей, посвятивших себя войне в силу своих страстей и по воле богов. Великий поэт рассказывает в ней о достоинстве человека, поставленного перед лицом войны, этим бичом людей, человека, ставшего жертвой Ареса, «этого отвратительного кровопийцы... наиболее ненавистного из богов». Поэт рассказывает в ней о мужестве героев, которые и убивают и умирают просто, рассказывает о добровольной жертве защитников родины, говорит о страданиях женщин, прощении отца с сыном — продолжателем его рода, он рассказывает далее о мольбах стариков. Поэма говорит и о многом другом: о тщеславии вождей, их алчности, ссорах, оскорблениях, которые они наносят друг другу, о трусости, хвастовстве и эгоизме наряду с храбростью, дружбой и нежностью. Жалость сильнее мести. Любовь к славе поднимает человека на уровень богов. И о всемогущих богах говорит поэт, о ясности их духа, об их ревнивых страстях, прихотливом интересе к ничтожным смертным и глубококом безразличии к их делам.

И более всего эта поэма, в которой царит смерть, воспевает любовь к жизни, однако честь человека она ставит выше жизни и делает ее сильнее воли богов.

Совершенно естественно, что именно тема человека в войне заполнила первую эпическую поэму греческого народа, постоянно раздираемого войнами.

Для развития своей темы Гомер выбрал полулегендарный эпизод из исторической войны с Троей, которая произошла в начале XII в. до н. э. Эта война, как известно, была вызвана экономическим соперничеством между первыми греческими племенами, осевшими либо в самой Греции — микенскими ахейцами, — либо на Малоазиатском побережье Эгейского моря, и эолийцами из Трои.

Эпизодом, сохраненным в памяти поэта и послужившим для него сюжетом, связавшим в единое целое действие поэмы, был гнев Ахиллеса, вызванный его ссорой с Агамемноном, микенским царем и предводителем экспедиции, направленной против Трои, и роковые последствия этого столкновения для греков-ахейцев, осаждавших Трою.

Завязка поэмы разворачивается следующим образом. Агамемнон, верховный вождь ахейцев, требует от Ахиллеса, самого отважного грека — «оплота войска», чтобы он уступил прекрасную пленницу Брисеиду, которая ему досталась при разделе добычи. Ахиллес с негодованием отвергает предложение отобрать принадлежавшее ему добро. Перед лицом созванных воинов, где ему предъявляется это требование, он тяжело оскорбляет Агамемнона.

Царь, облеченный бесстыдством, коварный душою
мздолюбец!

О, винопийца, со взорами пса, но с душою оленя!

(«Илиада», перевод Гнедича. 1, 149 и 225)

Он жалуется на то, что ему всегда приходится выносить на своих плечах основную тяжесть сражения, а взамен он получает меньшую долю, чем Агамемнон — этот столь же трусливый воин, как и жадный военачальник, «царь, пожирающий свой народ». Он произносит перед своими товарищами торжественную клятву устранившись от битвы и сидеть сложа руки в своей палатке, пока Агамемнон не даст ему удовлетворение за оскорбление, нанесенное его воинской доблести. Так он и поступает.

Ахиллес — главный герой «Илиады», сердце и душа всей поэмы. Его самоустранение — а за ним следуют и его воины — имеет тяжкие последствия для ахейского войска. Оно терпит на равнине под стенами Трои три последовательных поражения, каждое из которых тяжелее предыдущего. Ахейцы, бывшие до того всегда нападающей стороной, переходят к обороне. Осмелевшие троянцы впервые после десятилетнего перерыва располагаются на ночь лагерем на равнине. Греки сооружают свой укрепленный лагерь: из осаждающих они превращаются в осажденных. И в этот самый лагерь троянцы вторгаются под предводительством Гектора, самого доблестного из сынов Приама. Враг готовится поджечь греческие корабли и сбросить армию противника в море.

Пока длятся эти тяжелые битвы, заполненные подвигами и избиениями, проникнутые всеокрушающим мужеством и отчаянием, описание которых составляет значительную часть поэмы, отсутствие Ахиллеса его соратники (да и мы с вами, читатель) расценивают как яркое проявление его силы и власти. Это отсутствие и присутствие героя господствуют над всеми перипет-

тиями и эволюциями битвы. Тщетно пытаются заменить Ахиллеса самые смелые ахейские вожди — грузный Аякс, сын Теламона, стремительный Аякс, сын Оилея, пылкий Диомед и многие другие. Но эти отважные заместители юного героя представляют лишь сколок с него: он один воплощает в себе всю полноту воинской доблести — безоговорочной и безусловной, — силу, быстроту, порыв и отвагу. Всем обладая, он от всего отказывается и тем навлекает на всех гибель.

Однажды темной ночью, после тяжелых поражений, к Ахиллесу, угнетенному бездействием, на которое он сам себя обрек, в его шатер из греческого лагеря явилось посольство во главе с двумя виднейшими военачальниками ахейцев — Аяксом, первым защитником греков после Ахиллеса, столь же упорным в своем мужестве, как осел, подгоняемый детьми, и многоумным Улиссом (Одиссеем), знающим все закоулки человеческого сердца и могущество речи. К этим двум воинам присоединился старец, воспитавший Ахиллеса с детства, трогательный Феникс, — этот обращается к нему со словами, подобными настойчивому призыву отца.

Все трое умоляют Ахиллеса вернуться в бой, не изменять воинскому долгу товарищества и спасти армию. От имени Агамемнона они обещают ему роскошные подарки и всякие почести. Но Ахиллес, более прислушивающийся к голосу своего самолюбия, чем связанный клятвой, на все доводы и слезы, на призыв чести отвечает грубым отказом. Более того, он заявляет, что наутро подымет паруса и со своей дружиной вернется к родным очагам, предпочитая безвестную старость бессмертной славе, которую он хотел стяжать, погибнув молодым под стенами Трои.

Этот отказ от первоначально избранного жребия — от славы — во имя сохранения жизни опозорил бы его, если бы он смог остаться верным своему решению.

Но наступает следующий день — и Ахиллес не трогается с места. Именно в этот день троянцы захватили греческие укрепления и Гектор, ухватившись за корму корабля, защищаемого Аяксом, приказывает своим товарищам принести огня, чтобы спалить неприятельский флот. Ахиллес с противоположного конца лагеря видит, как взвивается пламя над первым подоженным греческим кораблем — пламя, знаменующее поражение греков и его собственное бесчестие. В такую минуту он уже не может оставаться глухим к просьбам своего любимого товарища, Патрокла, которого он счи-

тает лучшей половиной своего я. Патрокл со слезами упрашивает своего начальника разрешить ему сражаться вместо него, надев на себя славные доспехи Ахиллеса, один вид которых должен привести в трепет троянцев. Ахиллес хватается за эту возможность вступить в бой хотя бы своих воинов. Он сам снаряжает Патрокла, ставит его во главе своей дружины и торопит его. Патроклу удается отеснить троянцев от кораблей и освободить лагерь. Но в этом блестящем контрнаступлении он наталкивается на самого Гектора. Тот убивает Патрокла в поединке, не без того, правда, что Аполлон незримо приложил руку к этой смерти: вызванная вмешательством бога, она наводит на мысль об убийстве.

Страшно отчаяние Ахиллеса, получившего известие о гибели любимого друга. Он лежит на земле, стелая, отказываясь от пищи, рвет на себе волосы, посыпает лицо и одежду пеплом — он помышляет о смерти. (В глазах греков самоубийство — постыдное прибежище трусов.) Как бы глубоко ни было уязвлено самолюбие Ахиллеса оскорблением, нанесенным ему Агамемноном, все же смерть Патрокла погружает его в такую бездну отчаяния и страдания, что он забывает про все остальное. И это же страдание вызывает его к жизни и пробуждает жажду деятельности, подняв в нем бурю гнева, стремление отомстить Гектору — убийце Патрокла — и его народу.

Так совершается в этой поэме благодаря патетической перипетии, которую Гомер ограничил одним душевным состоянием Ахиллеса, героя и движущего начала всей «Илиады», резкий поворот драматического действия, казавшегося навсегда остановленным непреклонностью того самого героя, который никогда ничего не уступает, кроме как силе собственных страстей.

Ахиллес возвращается в бой. Начинается четвертая битва «Илиады». Отныне это его битва, в которой он сокрушает всех попадающихся на его пути врагов. После поражения армии троянцев — частично истребленной, а частично потопленной в реке, к которой Ахиллес ее прижал, — уцелевшие остатки, потеряв надежду на успех, отступают и укрываются за стенами города. Один Гектор, несмотря на упрасивания престарелого отца и матери, не прячется в ворота и поджидает смертельного врага своей родины.

Поединок Гектора с Ахиллесом является кульминационным пунктом всей «Илиады». Гектор, с сердцем, преисполненным любви к жене, к сыну, к своей стра-

не, сражается мужественно. Но Ахиллес сильнее, и боги, покровительствовавшие Гектору, теперь от него отворачиваются. Ахиллес поражает его насмерть. Он увозит с собой в лагерь свой трофей — труп врага, предварительно подвергнув его надруганию: привязав тело Гектора за ноги к своей колеснице, он ударом бича подымает вскачь своих лошадей и

Прах от влекомого вьется столпом; по земле, растрепавшись,

Черные кудри крутятся; глава Приаида по праху
Бьется, прекрасная прежде; а ныне врагам олимпиец
Дал опозорить ее на родимой земле илионской!

(Ил., XXII, 401–404)

Поэма не заканчивается этой сценой. Приам приходит в палатку Ахиллеса, упрашивая отдать ему тело несчастного сына, и тот выполняет его просьбу. Троянский народ предал останки Гектора погребению со всеми почестями. Плач женщин, похоронные песни, которые они импровизируют, — все это повествует о несчастьи и славе того, кто отдал свою жизнь за родину.

Боннар А. Греческая цивилизация. — Т. 1.
От Илиады до Парфенона. — М., 1992. — С. 43–76.

ГЕРОДОТ

История

Когда я спросил жрецов, верно ли сказание эллинов об осаде Илиона, они ответили, что знают об этом из расспросов самого Менелая вот что. После похищения Елены в землю тевкров на помощь Менелая прибыло большое эллинское войско. Эллины высадились на берег и разбили стан, а затем отправили в Илион послов, среди которых был и сам Менелай. Когда послы прибыли в город, то потребовали возвращения Елены и сокровищ, тайно похищенных Александром, и, сверх того, удовлетворения за нанесенные обиды. Однако тевкры и тогда, и впоследствии клятвенно и без клятв утверждали, что нет у них ни Елены, ни требуемых сокровищ, но что все это — в Египте. Поэтому было бы несправедливо им понести наказание за то, чем владеет Протей, египетский царь. Эллины же, думая, что над ними издеваются, принялись осаждать город и

наконец взяли его. А когда взяли город и Елены там действительно не оказалось, и им повторили опять то же самое [о ее местопребывании], что и раньше, то эллины в конце концов убедились, что тевкры с самого начала говорили правду. Тогда они отправили Менелая в Египет к Протею.

По прибытии в Египет Менелай поднялся вверх по реке в Мемфис. Он рассказал правду о своих делах и был весьма радушно принят [царем]. Затем он получил назад не только Елену здоровой и невредимой, но и все свои сокровища. При этом Менелай, несмотря на то что египтяне сделали ему много добра, отплатил им за это бесчестным поступком. Противные ветры задерживали его отплытие, и так как это промедление тянулось долго, то Менелай задумал нечестивое дело. Он схватил двух египетских мальчиков и принес в жертву, чтобы умилостивить [ветры]. Когда это злодеяние обнаружилось, то возмущенные египтяне погнались за ним и он бежал с кораблями в Ливию. Куда он затем направился дальше, египтяне не могли мне сказать. Однако они утверждали, что знают об этом частично, правда по слухам, а частью могут ручаться за достоверность, так как события происходили в их стране.

Это мне рассказывали египетские жрецы, и я сам считаю их сказание об Елене правдивым, так как я представляю себе дело так. Если бы Елена была в Илионе, то ее выдали бы эллинам с согласия ли или даже против воли Александра. Конечно, ведь ни Приам, ни остальные его родственники не были столь безумны, чтобы подвергать опасности свою жизнь, своих детей и родной город для того лишь, чтобы Александр мог сожительствовать с Еленой. Если бы они даже и решились на это в первое время войны, то после гибели множества троянцев в битвах с эллинами, когда, если верить эпическим поэтам, в каждой битве погибало по одному или по несколько сыновей самого Приама — после подобных происшествий, я уверен, что, живи даже сам Приам с Еленой, то и он выдал бы ее ахейцам, чтобы только избежать столь тяжких бедствий. Притом царская власть переходила не к Александру (так что он не мог править за старого Приама). Но после кончины Приама на престол должен был вступить Гектор, который был и старшим, и более мужественным. Без сомнения, он не стал бы потворствовать своему преступному брату, тем более что тот навлек такие страшные бедствия и на него самого, и на

всех остальных троянцев. Но ведь троянцы не могли выдать Елену, потому что ее не было там, и эллины не верили им, хотя троянцы и говорили правду. Все это по-моему, было заранее уготовано божеством, чтобы их полная гибель показала людям, что за великими преступлениями следуют и великие кары богов. Вот что я сам думаю об этом.

Геродот. История: В 9 кн. — М., 1993. — С. 115–116.

А.В. АХУТИН

■ Эпический исход

Начиная с VII в. перед нами картина сложной, но обретшей единую стихию общения культурной жизни. Эпос образует эту стихию. Как океан, он принимает в себя потоки древнейших азиатских и европейских сказаний, преображает их в себе и разносит по градам и всеям свое просветленное слово.

Слово эпоса и миф делает преимущественно словом: рассказом, сказкой, метафорой. Слово эпоса не предназначено к практическому использованию в мире — обыденному, магическому или сакральному. Оно само, не переставая быть словом, содержит мир, в котором можно пребывать. Аэд — странник. Топология мифа перестраивается в эпосе, в ней возникает ничейное или общее место, место, отвлеченное от «местного» мира с его заботами и делами, — свободное место общей памяти и индивидуализирующего самосознания, пространство возможного исхода из мифа.

Гомеровский эпос не только обретенная духовная родина. В нем запечатлены история и путь исхода из мифического плена, усилие высвобождения сознания. Не некая однажды добытая свобода, а это изначальное эпическое усилие, восхождение — памятью, воображением, мыслью — в «теоретическое» место — вот что составляет дух, открытый эллинами и сотворивший их.

Слово и мир

«Миф» и «эпос» означают «слово», «речь», «сказание». Но форма сказания и его отношение к тому, о чем оно сказывается, подразумеваются существенно разные. Когда миф начинают понимать как «вымысел»,

когда его начинают объяснять,— толковать, «применять» — это значит, некая эпоха скрылась за горизонтом, некий пласт культуры погрузился в забвение.

...Тот самый народ, который можно было бы считать источником эпоса, впервые создавался этим эпосом, создавая его. К VIII в. аэды, образовавшие особый «цех» или «род гомеридов» со своими святилищем, предками и проч. (см. Ил., XXIII. 227, XXIV. 13), род, о котором нельзя сказать, что он был учрежден искусственно, но вместе с тем это и не «естественный» род — род странников, бродивших от племени к племени, из страны в страну и передававших из поколения в поколение свои песни, создавали единую культурную почву, связывая разнородные общины в единый народ. Но они осуществляли эту творческую связь совсем иначе, чем хранители мифов в первобытных общинах. Миф — глубоко локален. Он детально распределен по ландшафту и прочно связан с мелочами «домашней» обыденной жизни. Его память внутренне реалистична и столь же непосредственно практична, как «память» о правилах брака, о порядке проведения земледельческих работ или охоты. Связь соседних мифических комплексов зашифрована в них самих, образуя нечто целое только для постороннего глаза. В религиозных системах ближневосточного или египетского типа с их развитым иерархизмом и доминирующей ролью единого столичного бога, связывающего в себе всю целостность космического строения, ритуальность мифической памяти еще углубляется. В этом случае основная мифическая система сильно канонизируется и гомогенизируется, тогда как древнейший пласт вытесняется на периферию фольклора, героических или волшебных легенд и сказаний. Возникновение греческого эпоса связано с противоположным (дополнительным) движением. В нем получает развитие именно пограничная сфера связи, общения разнородного.

Оракул Аммона в египетских Фивах установил, по словам Геродота, что египтянами считаются все, пьющие нильскую воду... Если теперь определить по тому же Геродоту фактор, который отличает эллинов среди варваров и составляет основу их единства как эллинов, то вряд ли мы найдем что-нибудь более устойчивое, чем язык.

Своеобразный характер эпического синтеза в том, что он устанавливает единство не на уровне местного мифа (доводя его до универсальности), а на особом

уровне, воплощенном *только в самом эпосе*, — на уровне общего воспоминания о героическом прошлом, которое не актуализируется *посредством* этого воспоминания, но *существует только в нем*. Эпическая память формирует будущее эллинизма, создавая для него общее *прошлое*, которым преимущественно не обладала ни одна из составивших его общин.

Темное прошлое

...Бруно Снелль в своей известной работе «Открытие духа» верно замечает: «Открытие духа — нечто иное, чем «открытие» Колумбом Америки: Америка существовала также и до этого открытия, но европейский дух впервые возник именно благодаря тому, что он был открыт...» Тут, собственно, логическая трудность. То, о чем у нас идет речь, особый «дух», возникновение или открытие которого в античной Греции и составляет нашу проблему, — это действительно такое мышление, внутренним определением которого стало как бы постоянное *самооткрытие*. Более того, можно сказать, что это самооткрытие и переоткрытие составит отныне и основное *содержание* этого «духа», и основную *форму* его существования. Лишь в рамках такого духа может возникнуть, обосноваться и культивироваться специальное искусство открывать, а именно теоретическое мышление. По существу, только этот дух мог задаться вопросом о своем собственном возникновении, и любой ответ на этот вопрос будет актом его нового возникновения.

«Открытие», «возникновение», «переход» — как бы это ни называть — не представляет собой однажды совершившийся акт или даже длительный процесс, завершающийся в конце концов триумфом нового. Новое и есть само переживание, странствование. Его носители — странники, у которых нет своего места, но которые поэтому открывают бытие границы. Не только сама Греция по своему географическому рисунку как бы состоит из одних границ, но и «субстанция» ее культуры сложена из границ, очертаний и схем. Теоретическое мышление не вспыхивает как откровение и не является особым природным даром, которым были наделены древние греки. Наоборот, можно сказать, что оно возникает в ситуации всесторонней обездоленности, которая только и позволяет установить отношение ко всевозможным долям.

Ситуация здесь напоминает миф, рассказанный платоновским Протагором, о том, как Эпиметей и Прометей распределяли дары среди живых существ. После того как Эпиметей роздал все естественные дары — силу, быстроту, клыки, крылья, шкуры, соответствующую пищу для каждого рода, — обнаружилось, что род человеческий он ничем не украсил. Тогда Прометей крадет «премудрое уменье Гефеста и Афины вместе с огнем, потому что без него никто не мог бы им владеть или пользоваться», и этим даром возмещает все естественные способности, поскольку огонь и искусства некоторым образом содержат их все. Впоследствии, когда искусства стали профессиями и, следовательно, как бы естественными дарами, люди не могли все же защитить себя, потому что они «еще не обладали искусством жить обществом», искусством строить города и соблюдать общественную справедливость. Этот дар, который исходит от самого Зевса, есть способность устройства и защиты города, т. е. искусственного установления системы ремесел в рамках городской организации и культивирования «свободного искусства» война.

Элины среди своих соседей были подобны этим протагоровым «людям» среди прочих живых существ. Они не обладали техническими знаниями, которые были накоплены на протяжении тысячелетий в Вавилоне или Египте в связи с необходимостью исполнять сложные ирригационные работы. Они не обладали и тем богатством «научных» знаний в области астрономии, геометрии, искусства счета и практической механики, которые скопили на Востоке. Они не обладали также и религиозно-практической умудренностью, свойственной восточной словесности, ее теологическим глубокомыслием и способностью к «спекулятивным» откровениям («спекулятивность» греческой философии — принципиально иного рода). Особенность греческого духа — не в каких-то специальных открытиях, — содержательных откровениях, не в создании новых знаний, навыков и вещей, хотя и в этом нет недостатка, — его особенность — в позиции универсального отношения ко всему, способности усваивать и производить иное как свое и вновь воспроизводить себя из иного. То, чем другие просто обладают, воспринимается им как то, чему можно и должно научиться.

«Илиада» или поэма о Силе

Истинный герой, истинная тема «Илиады», центральная тема ее есть Сила. Та Сила, которую пользуется, распоряжается человек, та Сила, которая подчиняет себе человека, та Сила, перед которой плоть человека сжимается и цепенеет. Человеческая душа является в «Илиаде» подверженной деформациям под воздействием Силы, беспомощно влекомой и ослепленной, согбенной под гнетом той самой Силы, которую человек надеялся располагать по своей воле. Тот, кто думает, что прогресс и цивилизация укротили Силу, оставили ее в варварском прошлом, может находить в поэме Гомера документальное свидетельство об этом далеком прошлом. Но тот, кто умеет различить голос Силы сквозь века и прозревать ее сегодня, как и прежде, в центре всей истории человечества, находит в «Илиаде» ее самое совершенное, самое чистое отображение.

Сила есть некий феномен, который превращает в предмет, в «вещь» каждого, кто оказывается в поле ее действия. Того же, кто попадает под прямой удар, она превращает в вещь буквально: был человек, остался труп. Был некто, и вот спустя мгновение нет никого. И «Илиада» не устает рисовать эту картину — герой превратился в вещь, которую волочит в пыли колесница.

Нам дано вкусить горечь этой сцены в полной мере. Никаких утешительных выдумок, никакого бессмертия, никакого пошлого ореола, будь то родина или слава.

Тихо душа, из уст излетевши, нисходит к Аиду,
Плачась на долю свою, оставляя и младость и крепость.

* * *

Сила, которая убивает, — лишь примитивная, грубая форма силы. Насколько же более разнообразна в своих выдумках, насколько более остроумна в своих эффектах та, иная, которая не убивает — еще не убивает. О, она несомненно должна убить. Или, вероятно, может убить. Или нависает над головой того, кого в любой момент способна убить. Но во всех этих случаях она превращает человека в камень. Власть обратить человека в вещь, убив его, порождает другую власть, куда более удивительную; способную обратить в вещь человека, еще живущего. Да, человек живет, он наде-

лен душой, а все-таки он вещь. Ну и странное же он существо — вещь, обладающая душой — и странное это состояние для души. Кто знает, сколько душе приходится в любое мгновение скручиваться и сгибаться, чтобы приноровиться, чтоб ужиться в вещи? Душа ведь не создана обитать в неодушевленном предмете, а коль скоро она к тому принуждена, то нет в ней клеточки, которая не страдала бы от такого насилия.

* * *

Тирания Силы над душой человека сравнима с тиранией голода, когда в его власти жизнь и смерть человека. Власть такая холодная и такая твердая, словно принадлежит она инертному веществу. Но как безжалостно она давит слабых, так же безжалостно опьяняет Сила и мутит разум тех, кто обладает ею (или думает, что обладает). Никто не обладает ею на самом деле. Род человеческий отнюдь не разделен в «Илиаде» на побежденных и униженных, рабов и просителей, с одной стороны, победителей и повелителей — с другой. Никто не избегнет участи в какой-то момент поклониться Силе. Воины, хотя и свободные и отлично вооруженные, уязвимы ничуть не меньше других.

* * *

Что всем людям, уже оттого, что они родились на свет, суждено страдать от насилия — это такая истина, путь постижения которой силой внешних обстоятельств всегда закрыт для ума человека. Сильный не силен абсолютно, точно так же, как и слабый не абсолютно слаб, но оба они не знают этого. Они не верят, что сотворены из одного теста. Слабый соглашается с точкой зрения сильного на него. Обладающий же силой движется так, будто вокруг него нет никого. Он движется в среде, не оказывающей сопротивления, не обладающей свойством, отличающим человеческий мир, — способностью порождать между порывом к действию и самим действием краткий интервал, в котором может поместиться мысль. Там, где нет места мысли, нет места справедливости и благоразумию. Вот почему эти вооруженные люди так грубы и безрассудны. Мгновенно погружают они свое оружие в обезоруженного соперника и победительно расписывают умирающему те оскорбления, которые предстоит претерпеть его мертвому телу. Ахиллес обезглавливает двенадцать троянских юношей перед погребальным

костром Патрокла так же непринужденно, как мы срезаем цветы на могилу. Размахивая палицей Силы, сильные не догадываются, что рано или поздно последствия их действий падут на них самих и заставят их тоже согнуться. Происходит так, что те, которым судьбой отпущена Сила, гибнут оттого, что слишком положились на Силу.

Они и не могут не гибнуть: не воспринимая свою мощь как нечто, чему положено ограничение, они и свои отношения с другими людьми не воспринимают как равновесие неравных сил. Другие люди для них не являются той реальностью, какая обязывала бы их приостановиться, умерить свои движения, сделать ту самую паузу, из которой только и проистекает наше внимание к себе подобным, — и вот они выводят из этого, что судьба предоставила им право на все, а другим, низшим, не позволено ничего. И тут же — неминуемо — переходят границы отпущенной им Силы, поскольку не знают этих границ. И отдают себя на волю случая, и события более не подвластны им. Случай же иногда благоволит, в другой раз препятствует, и вот тогда, они вдруг обнаруживают, что Сила покинула их, из героев они превратились в слабых людей, и, как слабые люди, они дают волю рыданиям.

Кара, которая со столь геометрической строгостью постигает всякое злоупотребление Силой, была для греков первейшим объектом размышлений. В ней средоточие греческого эпоса. Под именем Немезиды она — главная пружина действия в трагедиях Эсхила. Пифагорейцы, Сократ, Платон — все исходили из нее, чтобы мыслить о человеке и космосе. Идея возмездия становилась интимно знакомой всюду, куда проникал эллинизм. Вероятно, она продолжила жизнь под именем Кармы на Востоке, пропитанном буддизмом. Но Запад потерял ее и ни в одном из своих языков не имеет даже слова, адекватно ее выражающего. Идеи ограничения, меры, равновесия, которые должны были бы определять жизненное поведение, не имеют ныне другого применения, кроме служебного и технического. Мы оказались геометрами только в делах материальных. Греки были геометрами прежде всего в деле обучения благу.

Умеренное пользование Силой, какое одно позволило бы нам избежать цепной реакции самоуничтожения, — оно потребовало бы от нас какой-то большей доблести, чем обыкновенная человеческая добродетель. Оно потребовало бы чего-то не менее редкого, чем

постоянное сохранение достоинства в слабости. Впрочем, даже и умеренное пользование Силой небезопасно: это уж свойство Силы как таковой — ведь тайна ее обаяния и основана прежде всего на том великолепном безразличии, которое сильный испытывает к слабым и которое, словно вирус, передается самим же слабым. Обычно не политическая идея подталкивает к злоупотреблению Силой. Скорее соблазн такого злоупотребления почти непреодолим, соблазн Силы. Благоразумные речи звучат в «Илиаде» то здесь, то там — слова Терсита, например, которые разумны в высокой степени. Или же слова Ахиллеса, произнесенные в минуту волнения:

С жизнью, по мне, не сравнится ничто: ни богатства, какими Сей Илион, как вещают, обиловал,— град, процветавший В прежние мирные дни, до нашествия рати ахейской...

.....
 Можно все приобрести, и волов, и овец среброрунных,
 Можно стяжать и прекрасных коней, и золотые треноги:
 Душу ж назад возвратить невозможно: души не стяжаешь...

Однако благоразумные речи падают в пустоту. Если их произносит подчиненный, его наказывают, и он замолкает. Если же военачальник — слова у него не сходятся с действием, тем более, что всегда к его услугам находится божество, которое посоветует поступить безрассудно.

* * *

Мы всегда сильнее отсутствующего противника, если только душа не подавлена его грозной репутацией заранее. То, что отсутствует, не налагает на душу ярма неизбежности. Никакой неизбежности нет для тех, кто выступает сейчас в поход, и война для них начинается как игра, как праздник, освобождающий от гнета повседневных нужд.

Но это состояние для большинства не длится долго. Приходит день, когда то ли страх, то ли поражение, то ли смерть товарища принуждает признать реальность и ей поклониться. Тогда прощай сны и игры; тогда нельзя наконец не понять, что война действительно существует. Реальность же войны ужасна, слишком ужасна, чтобы можно было вынести ее: война приносит смерть. Думать о смерти постоянно нельзя; можно выдержать мысль о смерти только как моментальную

вспышку, когда чувствуешь, что она в самом деле близка. Да, конечно, каждый должен умереть, а солдат, не покидая поля битвы, может дожить до седин. Но для тех, чьи души впряжены в ярмо войны, отношение между смертью и будущим выглядит иначе, чем для остальных людей. Для остальных людей смерть — это заведомый предел их жизни, отнесенный куда-то в будущее. Для воинов смерть — это само будущее, назначенное им их профессией. Иметь в качестве будущего смерть — противоестественно. Лишь только война дает почувствовать, что можно погибнуть в каждый следующий миг, мысль становится неспособной уже представить завтрашний день иначе, как словно переправляясь через образы смерти. Находиться под таким напряжением сознание может только урывками; а между тем каждый новый рассвет приносит одну и ту же реальность; день за днем составляют годы. И каждый день душа должна производить над собой хирургическую операцию, отсекая надежды и планы, потому что мысль не может передвигаться во времени, не проходя через образ смерти. Так война отменяет всякую цель, включая и цель, для которой она сама началась. Она вообще стирает идею о том, чтобы ставить войне какую-то цель.

* * *

Нагромождение всяческого насилия, какое мы находим в поэме, само по себе оставило бы нас холодными, когда бы не интонация неизбывной горечи, которая чувствуется повсюду, тот горький акцент, который выражен иногда одним лишь словом, а иногда всего лишь сдвигом цезуры или иным оттенком в строе стиха. Вот что делает «Илиаду» произведением уникальным — горечь, проистекающая из нежности и падающая, как солнечный свет, равно на всех и каждого. Нигде интонация не перестает быть пропитанной горечью и нигде не опускается она до жалобы. Справедливость и любовь — им нет как будто места в этой картине сплошного насилия, но они омывают этот свирепый мир, будучи ощутимы всего лишь как акцент. Ничто, драгоценное сердцу человеческому, не презирается, суждено ему погибнуть или нет; беспомощность и нужда человека нигде не сокрыты и всюду показаны без пренебрежения; никто не вознесен выше человеческой меры и никто не опущен ниже ее; обо всем, что разрушено, поэма сожалеет. Победители и побежден-

ные равно близки нам, взятые в одной и той же перспективе — как ближние и поэту и слушателям. Если и есть различие, то оно в том, что горе другой стороны, страдания троянцев, пожалуй, переживаются еще более скорбно.

На всей поэме лежит тень предощущения самой великой печали, какая может постигнуть народ, — разрушения его Города. Родись поэт в Трое, он не мог бы найти более сильные и трогательные слова. И таким же тоном рассказывается об ахейцах, погибающих вдалеке от дома.

Все, чему нет места на войне, что война разрушает или грозит разрушить, овеяно поэзией в «Илиаде»; подробности войны нигде не опозитизированы. Переход от жизни к смерти не завуалирован никакой недомолвкой:

Вырвалась бурная медь: просадила в потылице череп,
Вышибла зубы ему; и у павшего, выпучась страшно,
Кровью глаза налились; из ноздрей и из уст растворенных
Кровь изрыгал он, пока не покрылся облаком смерти.

Холодная грубость фактической стороны войны ничем не замаскирована, поскольку ни победители, ни побежденные не вызывают ни восхищения, ни презрения, ни ненависти. Судьба и боги решают почти всегда колеблющийся исход сражений. Судьба устанавливает границы неизбежного, а боги в этих границах пользуются полной властью, наградить ли сражающихся победой, или же наказать поражением. Это они подстрекают людей на безумие и предательство, всякий раз срывающие возможность мирных исходов. Это их дело — война, и нет у них для этой любимой игры иных мотивов, кроме каприза и злобы. Что касается воинов, победителей и побежденных, то являются ли они в зверином обличье или подобием вещи — все равно, они не возбуждают ни восхищения, ни презрения, но только горькое сожаление, что люди могут так перерождаться,

Да, поистине настоящее чудо эта поэма. Горечь, ее проникающая, проистекает из обстоятельства, единственно достойного горечи, — подчинения души человека Силе, то есть в конечном счете материи. Подчинение это — удел всех смертных, хотя и в неравной степени, потому что души различны, качество душ различно. Никто в «Илиаде» не изъят из общего зако-

на, как никто на изъят из него на земле. И никто не презираем за свою слабость. Если же кому-то удастся — в глубине души или в делах с людьми — ускользнуть из-под имперской власти Силы, он возлюблен, но возлюблен с болью, поскольку опасность быть уничтоженным всегда над его головой.

Такого духа — единственный подлинный эпос, каким обладает Запад. «Одиссея» уже кажется великолепной имитацией — иногда «Илиады», иногда восточных поэм. «Энеида» — это тоже имитация, которую, при всем ее блеске, портят холодность, напыщенность и плохой вкус. Героические поэмы средних веков не сумели достигнуть истинного величия именно оттого, что уже не знали древнего кодекса справедливости; смерть противника в «Песни о Роланде» не переживается автором и читателем так же, как смерть самого Роланда.

Только аттическая трагедия — трагедия Эсхила и Софокла, во всяком случае, — представляет собою истинное продолжение эпоса. В ней идея справедливости освещает все своим светом, нигде при этом не выступая открыто; Сила является во всей холодной суровости своих действий и последствий, которых не избежать ни тому, кто ею пользуется, ни тому, кто претерпевает ее; унижение души в тисках принуждения не маскируется и не делается объектом снисходительной жалости или, напротив, презрения; не раз и не два человек, испытавший душевный ущерб под бременем бед, представляется как достойный восхищения. Наконец, Евангелия суть последние и дивные свидетельства греческого гения, как «Илиада» была его первым выражением. Греческий дух позволяет себя почувствовать здесь не только в заповеди искать, мимо всякого иного блага, царства Божия и его справедливости, но и в том, как обнажена здесь нищета, беспомощность и нужда человеческая, и обнажена она в страданиях существа божественного, которое в то же время есть человек. Евангельские Страсти повествуют о том, как божественный дух, соединившийся с человеческой плотью, искажается в несчастье, трепещет перед ликом физического страдания и смерти и в момент глубокой агонии ощущает себя оставленным людьми и Богом. Понимание нищеты и нужды человеческой сообщает Евангелию тот дух простоты, на котором лежит печать греческого гения и который составляет главную ценность аттической трагедии и «Илиады». Некоторые строки Евангелия звучат удивительно

близко тому, что уже было сказано в эпосе; когда Христос говорит Петру: «...и другой препояшет тебя, и поведет, куда не хочешь», — мы вспоминаем троянского юношу, отправленного против его воли в Аид. Этот акцент, лежащий на эпосе, неотделим от идеи, вдохновляющей Евангелие; ибо понимание нищеты и нужды человеческой — условие справедливости и любви. Кто не знает, до какой степени повороты судьбы и неумолимая необходимость держат в зависимости человеческую душу, тот никогда не сможет ни воспринять как себе подобных, как ближних, ни возлюбить как самого себя других людей, отделенных от него пропастью жизненных обстоятельств. Разнообразие ограничений и принуждений, тяготеющих на человеческом мире, так велико, что оно порождает пагубную иллюзию существования разных пород людей, не способных к общению друг с другом. Только зная, что такое империя Силы, и обретя способность не поклониться ей, можно любить и быть справедливым.

Отношения между душой и судьбой: в какой мере душа способна формировать свою Собственную судьбу, что в душе, какова бы она ни была, подвержено неизбежным перерождениям под действием безжалостной необходимости и по прихоти рока и что в душе силой доблести и благодати сохраняется неповрежденным — вот область вопросов, в которой так легко и соблазнительно впасть в заблуждение и обман. Гордость, унижение, ненависть, презрение, безразличие, желание забыть или пройти мимо — все работает на такой соблазн. Что бывает особенно редко, так это верное отношение к несчастью и правдивое его выражение; изображая несчастье, либо видят в нем прирожденное свойство несчастного, его призвание, либо же полагают, что душа может переносить несчастье без того, чтобы оно наложило на душу свою печать, изменило и деформировало мысль человека, и именно только особым, его отличающим образом. Греки чаще всего обладали силой души, позволяющей избежать самообмана. За это они были одарены знанием, как достигнуть во всем наивысшей степени ясности, чистоты и простоты. Но дух, который перешел через философов и трагических поэтов от «Илиады» к Евангелию, не пересек границы греческой цивилизации, от него после Греции нам остались лишь отсветы.

Римляне и евреи верили, что им дано быть исключениями, что общая участь, нужда человеческая их не

касается. Римляне — потому что судьба избрала их в правители мира, евреи — поскольку их Бог отличил их своим покровительством, и притом в точном соответствии с мерой их послушания ему. Римляне презирали иноземцев, врагов, побежденных, данников, рабов; и от них не осталось ни эпоса, ни трагедий. Игры гладиаторов заменили им трагедии. Для евреев несчастье было симптомом греха и, следовательно, заключало в себе законную причину его презирать. Евреи видели своих побежденных врагов отвратительными в глазах Бога и потому осужденными в несчастьях искупать свои вины, что делало жестокость по отношению к ним не только дозволенной, но и необходимой. Во всем Ветхом завете, кроме, быть может, некоторых частей Книги Иова, нет ни одной ноты, которая была бы созвучна греческому эпосу. Римлян и евреев превозносили, читали, им подражали в слове и действии, их цитировали всякий раз, когда нужно было оправдать преступление, — и так продолжалось все двадцать веков христианства.

Вейль С. «Илиада» или поэма о Силе // Новый мир.— 1990.— № 6.— С. 249–260.

МИФ И ТРАГЕДИЯ

Тексты:

1. Эсхил. Прикованный Прометей.
2. Фромм Э. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов.
3. Голосовкер Я.Э. Логика античного мифа.
4. Лукиан. Прометей, или Кавказ.

А в т о р ы:

1. **Эсхил** (ок. 525 – 456 до н. э.). Древнегреческий поэт-драматург, «отец трагедии».
2. **Фромм Эрих** (1900 – 1980). Немецко-американский психолог и психоаналитик, социолог и философ.
3. **Голосовкер Яков Эммануилович** (1980 – 1967). Российский филолог, переводчик и философ.
4. **Лукиан** (ок. 120 — ок. 190 н. э.). Древнегреческий писатель. Один из главных представителей философской сатиры.

Основные вопросы:

1. Греческая трагедия вырастает из эпического сказания, внутренне преобразуя его форму в символически переживаемое зрелище и трагически окрашенное мировосприятие. Какую роль в этом процессе начинает играть идея предопределенности и неизбежности?
2. В чем, на Ваш взгляд, заключается трагический смысл образа Прометея у Эсхила — в том ли, что через этот образ судьба человека приобретает космический смысл, или, быть может, в предчувствии конца героического века античной эпохи? Согласны ли Вы с тем, что трагедия Эсхила знаменует собой начало превращения мифа о Прометее во всемирно-исторический символ цивилизации как таковой?
3. Что такое язык символов? Почему язык и мышление людей того времени связываются фантазией и воображением («логикой имажинации»)? Почему эта связь была живой в античности и оказалась «забытой» в современную эпоху?
4. Какие изменения претерпел образ Зевса за те 600 лет, которые отделяют два текста — трагедию Эсхила (классический период античной эпохи) и сатиру Лукиана (время заката античного мира)? Что повлияло на радикальные изменения в духовной

жизни людей, осмелившихся судить олимпийских богов, высмеивая самого Зевса, и превращать живую мифологию в предмет литературного творчества и философского переосмысления?

ЭССАИ

■ Прикованный Прометей

Горная дебрь.

Бог-кузнец Гефест, Власть и Насилье — демоны Зевса — вводят скованного Прометея.

Власть

Вот мы пришли к далеким рубежам земли,
В пространства скифов, в дикую пустую дебрь.
Гефест, теперь повинность за тобой — приказ
Родительский исполни и преступника
К скалистоверхим кручам пригвозди, сковав
Булатными, кандалными оковами.
Ведь он огонь твой, цвет, чудесно блещущий,
Украд и людям подарил. За грубый грех
Потерпит наказание от руки богов,
Чтоб научился тиранию Зевсову
Любить, забывши человеколюбие.

Гефест

Ты, Власть, и ты, Насилье, волю Зевсову
Вы до конца свершили. Дело сделано.
А я посмею ль бога, кровно близкого,
К скале, открытой ураганам, пригвоздить?
Но должен сметь. Необходимость властвует!
С отцовской волей строгой тяжело шутить.

(к Прометею)

Сверхмудрый сын Фемиды правомыслящей,
На зло тебе, на зло себе железами
К безлюдному утесу прикую тебя,
Где речи не услышишь и лица людей
Ты не увидишь. Солнца пламень пышущий
Скореежит кожу струпьями. И будешь ждать,
Чтоб день закрыла ночь пестроодетая.
И снова солнце раннюю росу сожжет,
И вечно мука будет грызть и боль глотать,
За днями день. Спаситель не родился твой.
Награда вот за человеколюбие!
Сам бог, богов тяжелый презирая гнев,
Ты к людям свыше меры был участливым.
За это стой скалы пустынной сторожем,
Без сна, колений не сгибая, стой столбом.
Кричать напрасно будешь, в воздух жалобы
Бросать без счета. Зевса беспощадна грудь.
Всегда жестоки властелины новые.

Власть

Эй-эй, что медлишь? Жалобишься без толку?
 Не ненавидишь бога, всем богам врага?
 Ведь предал людям он твое сокровище.

* * *

Гефест

Наручники, ты видишь, я схватил уже.

Власть

Вложи в них руки! Молотом наотмашь бей!
 Ударь! Ударь! Злодея пригвозди к скале!

Гефест

Готово все. Работа ладно сделана.

Власть

Ударь еще! Забей! Забей! Заклинивай!
 И в бездорожьи мастер он пути сыскать.

* * *

Гефест

Уйдем же! Цепью сдавлен он железною.

*Власть**(Прометею)*

Что ж, нагличай! Сокровища богов кради
 Для однодневок хилых! Поглядим теперь,
 Как отчерпают люди лодку бед твоих.
 Напрасно Прометеем, промыслителем,
 Слывешь среди бессмертных. Так промысли же,
 Как самому из сети болей вынырнуть.
(Угаляются Гефест, Власть и Насилие.)

*Прометей**(прикованный к скале)*

Святой эфир и ветры быстрокрылые,
 Истоки рек текучих, смех сверкающий
 Неисчислимых волн морских и мать-Земля,
 Всевидящего Солнца круг,— вам жалуясь!
 Взгляните, что терплю я, бог, от божьих рук.
 Поглядите, стою, покалечен Изуверством!

Мне гнить на века и века,

Мириады веков! Эту боль, этот стыд

На меня опрокинул блаженных богов

Новоявленный князь.

Ай-ай-ай! О сегодняшних муках воплю

И о завтрашних муках. Когда же конец

Рассветет этим каторжным болям?

Но нет! Что говорю я? Все предвидел сам.

Заранее. Нежданным никакое зло

На плечи мне не рухнет. Надо с легкостью

Переносить свой жребий, зная накрепко,

Что власть непобедима Неизбежности.

И все ж молчать и не молчать об участи

Моей, и то и это тошно! Зло терплю
 За то, что людям подарил сокровища.
 В стволе сухого тростника родник огня
 Я воровски припрятал. Для людей огонь
 Искусства всяческого стал учителем,
 Путем великим жизни. Вот за этот грех
 Под зноем солнца на цепях я распят здесь.

*На орхестре в крылатой повозке появляется
 Хор Нимф — Океанид.*

* * *

Старшая Океанида

Открой нам все и научи подробнее,
 Вину какую Зевс в тебе нашел? За что
 Тебя казнят так горько и чудовищно?
 Все расскажи нам! Иль рассказ так тягостен?

Прометей

Мучительно рассказывать, мучительно
 И промолчать. И то и это стыд и боль.
 Когда среди бессмертных распри ярые,
 Раздор жестокий вспыхнул и усобицы,
 Когда одни низвергнуть Крона жаждали
 С престола, чтобы Зевс царил, другие же,
 Напротив, бушевали, чтоб не правил Зевс,—
 В то время был хорошим я советчиком
 Титанам древним, неба и земли сынам.
 Но убедить не мог их. Лесть и хитрости
 Они надменно презирали. Силюю
 Прямой добиться чаяли владычества;
 Но мать моя, Фемида-Гея (много есть
 Имен у ней одной), идущих дней пути
 Предсказывала мне не раз. Учила мать,
 Что не крутая сила и не мужество,
 А хитрость власть созиждет в мире новую.
 Титанам это все я объяснил. Они ж
 Скупились даже взглядом подарить меня.
 Путем вернейшим, лучшим, я почел тогда,
 Соединившись с матерью, на сторону
 Встать Зевса. Добровольным был союз для нас.
 По замыслам моим свершилось то, что ночь
 Погибельная Тартара на черном дне
 Старинного похоронила Крона с верными
 Приверженцами. Но за помощь сильную
 Богов владыка яростными пытками
 Мне отомстил, наградою чудовищной.
 Ведь такова болезнь самодержавия:
 Другьям не верить, презирать союзников.
 Вы спрашивали, почему стыдно так
 Меня калечит. Ясный дам, прямой ответ.
 Едва он на престоле сел родительском,
 Распределять меж божествами начал он

Уделы, власти, почести: одним — одни,
 Другим — другие. Про людское горькое
 Забыл лишь племя. Выкорчевать с корнем род
 Людской замыслил, чтобы новый вырастить.
 Никто не заступился за несчастнейших.
 Один лишь я отважился! И смертных спас!
 И в ад они не рухнули, раздавлены.
 За это в болях содрогаюсь яростных, —
 Их тошно видеть, а теперь — чудовищно!
 Я к людям милосердным был, но сам зато
 Не встретил милосердья. Безжалостно
 Утихомирен. Взорам — страх, и Зевсу — стыд!

* * *

Прометей
(после молчанья)

Мне не надменность, не высокомерие
 Велят молчать. Грызу я сердце жалостью,
 Себя таким вот видя гиблым, брошенным.
 А разве же другой кто, а не я почет
 Добыл всем этим божествам теперешним?
 Молчу, молчу! Вам незачем рассказывать.
 Все знаете. Скажу о маяте людей.
 Они, как дети, были несмышленные.
 Я мысль вложил в них и сознания острый дар.
 Об этом вспомнил, людям не в покор, не в стыд,
 Но чтоб подарков силу оценить моих.
 Смотрели раньше люди и не видели,
 И слышали, не слыша. Словно тени снов
 Туманных, смутных, долгую и темную
 Влачили жизнь. Из кирпичей не строили
 Домов, согретых солнцем. И бревенчатых
 Не знали срубов. Врывшись в землю, в плесени
 Пещер без солнца, муравьи кишасшие —
 Ютились. Ни примет зимы остуженной
 Не знали, ни весны, цветами пахнущей,
 Ни лета плодоносного. И без толку
 Трудились. Звезд восходы показал я им
 И скрытые закаты. Изобрел для них
 Науку чисел, из наук важнейшую.
 Сложенью букв я научил их: вот она,
 Всепамять, нянька разуменья, мать муз!
 Я первый твари буйные в ярмо запряг,
 Поработив сохе и вьюкам. Тяжести
 Сложил я с плеч людских невыносимые.
 Коней в телегу заложил, поводьями
 Играющих, — забава кошельков тугих.
 А кто другой измыслил льянокрылые,
 Бегущие по морю корабельщиков
 Повозки? Столько хитростей и всяческих
 Художеств я для смертных изобрел, а сам
 Не знаю, как из петли болей вырваться.

Старшая Океанида

Отравлен мукой, зашатался разум твой.
Ты на врача плохого стал похож.
Пришла Болезнь, и унываешь, и найти себе
Никак не можешь снадобья целебного.

Прометей

Послушай дальше, удивись, столько я
Искусств, сноровок и ремесел выдумал.
Вот главные: болезни жгли тела людей,
Они ж лекарств не знали, трав целительных,
И мазей, и настоек. Чахли, таяли
Без врачеванья. Я открыл им способы
Смешенья снадобий уврачевающих,
Чтоб злую ярость всех болезней отражать.
Установил науку прорицания,
Открыл природу сновидений, что считать
В них вещей правдой. Темных слов значение
Раскрыл я людям и примет дорожных смысл.
Пернатых, кривокогтых, хищных птиц полет
Я объяснил, кого считать счастливыми,
Кого — дурными. Птичьи все обычаи
Растолковал, чем кормятся и любят как,
И как враждуют, как роятся стаями.
Я научил, какого вида черева
Должны быть жертв, чтоб божество порадовать,
Цвет селезенки, пятна пестрой печени.
Огузок толстый и лопатку жирную
Я сжег собственноручно и для смертных стал
Учителем в искусстве трудном. С огненных
Незрячих раньше знаков слепоту я снял.
Все это так! А руды, в недрах скрытые,
Железа, медь и серебро и золото!
Кто скажет, что не я, а он добыл руду
На пользу людям? Нет, никто не скажет так,
Или бесстыдной похвальбой похвалится.
А если кратким словом хочешь все обнять:
От Прометея у людей искусства все.

Старшая Океанида

Для смертных был ты свьше сил помощником.
Так выручи в несчастье самого себя.
А я надеюсь твердо, скинешь цепи бед
И с Зевсом снова силою сравняешься.

Прометей

Не так судьба свершающая, страшная
Решила в сердце. Тысячами черных мук
И болью сломлен, я от кандалов уйду.
Слабее ум, чем власть Необходимости.

Старшая Океанида

Кто ж у руля стоит Необходимости?

Прометей

Три Мойры, Эвмениды с долгой памятью.

Старшая Океанида

Так значит, Зевс им уступает силою?

Прометей

Что суждено, не избежит и Зевс того.

Старшая Океанида

А Зевсу что же суждено? На веки власть?

Прометей

Не спрашивай об этом, не пытай меня!

Старшая Океанида

В груди ты тайну затаил великую?

Прометей

Поговорите о другом. А этому

Ни срок, ни время не созрели. Тайну скрыть

Как можно глубже должно мне. Тогда спасусь

От истязаний и цепей позорящих.

* * *

Прометей

Пускай сейчас надменен Зевс и счастьем горд,—

Смирится скоро! Справить свадьбу хочет он

Погибельную. Вырвет власть из рук и в пыль

С престола сбросит свадьба. Так исполнится

Заклятье Крона. Рухнув с перевозданного

Престола, сына проклял он навек и век.

Как гибели избегнуть, из богов никто

Сказать не сможет Зевсу. Только я один.

Я знаю, где спасенье. Так пускай царит,

Гордясь громами горними! Пускай царит,

В руке стрелою потрясая огненной!

Нет, не помогут молнии. В прах рухнет он

Крушением постыдным и чудовищным.

Соперника на горе сам себе родит,

Бойца непобедимейшего, чудного!

Огонь найдет он гибельней, чем молния,

И грохот оглушительнее грома гроз.

Моря взнуздавший, землю потрясающий,

Трезубец Посейдона в щелы раздробит.

И содрогнется в страхе Зевс. И будет знать,

Что стать рабом не то, что быть властителем.

* * *

*(Входит Гермес)**Гермес*

С тобой, хитрец, насмешник сверхнасмешливый,

С тобой, богов предавший, осчастлививший

Людишек, говорю я. Вор огня, с тобой!

Отец велит все, что болтал о свадьбе здесь,

Владычеству его грозящей,— рассказать,

Без недомолвок, без загадок, начисто!

Все говори, что знаешь, Прометей! И путь

Не вынуждай вторичный совершить меня!

Не размягчишь упрямством сердце Зевсово!

Прометей

Хвастливы как, чванливы и напыщенны
 Вот эти речи прихлебателя богов.
 Царить вам внове, выскочкам, и верите,
 Что век вам в доме золотом блаженствовать.
 Я пережил, как два тирана пали в пыль,
 Увижу, как и третий, ныне правящий,
 Падет, паденьем скорым и постыднейшим.
 Ты думаешь, перед богами новыми
 Страшусь, гну шею? Тут всего и многого
 Недостает. Меси же пыль дороги внове,
 Своею речью ты меня не убедил.

Гермес

Строптивостью такой и своеволием
 Корабль свой ты загнал уже на камни бед.

Прометей

Мои страдания, слышишь, не сменяю я.
 На пресмыкательство твое. Не будет так!

Эсхил. Прикованный Прометей//

Эсхил. Трагедии. В переводе Вяч. Иванова. — М., 1989.

3. ФРОММ

■ Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов

Введение

Если верно, что умный человек — это прежде всего тот, кто способен удивляться, то это утверждение — печальный комментарий по поводу ума современного человека. При всех достоинствах нашей высокой грамотности и всеобщего образования мы утратили этот дар — способность удивляться. Считается, что все уже известно — если не нам самим, то какому-нибудь специалисту, которому полагается знать то, чего не знаем мы. В самом деле, удивляться неловко, это считается признаком низкого интеллекта. Даже дети удивляются редко или, по крайней мере, стараются этого не показывать; с возрастом эта способность постепенно утрачивается совсем. Мы думаем, что важнее всего найти правильный ответ, а задать правильный вопрос не так существенно.

Возможно, такая установка отчасти объясняет, почему сновидения, одно из наиболее загадочных явле-

ний нашей жизни, так мало нас удивляют и ставят перед нами так мало вопросов. Все мы видим сны; не понимая своих снов, мы тем не менее ведем себя так, как будто с нами не происходит ничего странного, по крайней мере по сравнению с логичными и целенаправленными действиями, которые мы совершаем в состоянии бодрствования...

...Когда мы просыпаемся, все эти яркие, живые переживания, испытанные ночью, не просто исчезают, но порой даже припоминаются с большим трудом. Большинство снов забывается начисто: мы даже не помним, что во сне жили в этом другом мире. Некоторые сны мы еще смутно помним в момент пробуждения, но уже в следующую секунду они безвозвратно уходят из памяти. Лишь немногие из сновидений действительно запоминаются, именно их мы имеем в виду, когда говорим: «Мне приснился сон». Нас словно посещают добрые или злые духи, которые на рассвете внезапно исчезают, и мы почти не помним, что они здесь были, и не помним, как мы были поглощены общением с ними.

Но, пожалуй, самое удивительное — это то, что порождения нашего спящего ума похожи на древнейшие творения человека — мифы.

Сейчас мифы едва ли вызывают у нас удивление. Если они стали респектабельными, составив часть нашей религии, мы относимся к ним с положенным уважением — впрочем, лишь внешним — как к почтенной традиции; если же они не освящены традицией, то мы считаем их отражением детского уровня мышления непросвещенных древних людей, не знавших наук. Так или иначе, игнорируя, презирая или почитая мифы, мы считаем их принадлежностью некоего совершенно чуждого нашему мышлению мира. Тем не менее факт остается фактом: большинство сновидений имеют много общего с мифами как по форме, так и по содержанию, и мы сами, считая мифы странными и чуждыми днем, ночью обретаем способность к мифотворчеству.

Как и во сне, в мифе происходят драматические события, невозможные в мире, где правят законы времени и пространства: герой покидает свой дом и свой край, чтобы спасти мир, или бежит от своего предназначения и живет в желудке огромной рыбы; он умирает и воскресает; сказочная птица сгорает и вновь возникает из пепла, еще прекраснее, чем была.

Разумеется, разные люди создают разные мифы, точно также как разные люди видят разные сны. Но,

несмотря на эти различия, у всех мифов и всех сновидений есть нечто общее: они все «написаны» на одном языке — языке символов.

Мифы вавилонян, индейцев, египтян, евреев, греков созданы на том языке, что и мифы народов ашанти и трук. Сны какого-нибудь современного жителя Нью-Йорка или Парижа похожи на те, которые, по свидетельствам, снились людям, жившим несколько тысячелетий назад в Афинах или Иерусалиме. Сновидения древних и современных людей созданы на том же языке, что и мифы, авторы которых жили на заре истории.

Язык символов — это такой язык, с помощью которого внутренние переживания, чувства и мысли приобретают форму явственно осязаемых событий внешнего мира. Это язык, логика которого отлична от той, по чьим законам мы живем в дневное время; логика, в которой главенствующими категориями являются не время и пространство, а интенсивность и ассоциативность. Это единственный универсальный язык, изобретенный человечеством, единый для всех культур во всей истории. Это язык со своей собственной грамматикой и синтаксисом, который нужно понимать, если хочешь понять смысл мифов, сказок и снов.

Но современный человек уже не помнит этот язык. Правда, лишь тогда, когда бодрствует. Важно ли понимать его не только во сне?

Для людей прошлого, живших в развитых цивилизациях как Востока, так и Запада, ответ на этот вопрос был однозначным. Для них сны и мифы были важнейшим выражением души, и неспособность понимать их приравнивалась к неграмотности. И только в последние несколько столетий существования западной культуры эта установка изменилась. В лучшем случае мифы считались наивным порождением непросвещенного ума, созданным задолго до того, как человек совершил великие открытия законов природы и познал некоторые секреты ее мастерства...

Природа языка символов

Допустим, вы хотите объяснить кому-то, чем отличается на вкус белое вино от красного. На первый взгляд это очень просто. Вы очень хорошо представляете себе это отличие; так почему же должно быть нелегко объяснить это другому? Тем не менее оказывается невероятно трудно выразить это ощущаемое на

вкус отличие словами. И вы, скорее всего, в конце концов скажете: «Послушай, я не могу тебе это объяснить. Лучше попробуй красное вино, а потом белое, и сам поймешь, в чем разница». Вы без труда найдете слова, чтобы объяснить устройство любой сложнейшей машины, но слова покажутся бесполезными, если понадобится описать простое вкусовое ощущение...

Не сталкиваемся ли мы с такой же трудностью, когда пытаемся объяснить, что мы чувствуем? Возьмем, например, состояние, когда мы испытываем чувство потерянности, опустошенности, когда все представляется в сером цвете, мир пугает, хотя на самом деле никакой опасности нет. Вам хочется рассказать о вашем состоянии другу, но вы вновь и вновь ловите себя на том, что с трудом подбираете слова, и в конце концов видите, что ничего из сказанного вами не годится для того, чтобы передать многочисленные оттенки вашего состояния. Ночью вам снится сон. Вы видите себя на окраине какого-то большого города перед самым расцветом, улицы пустынь, ездят лишь молочные фургоны, дома выглядят убого, все вокруг чужое, вам не на чем добраться до знакомых мест, откуда вы, должно быть, сюда попали. Когда вы просыпаетесь и вспоминаете свой сон, вы вдруг осознаете, что во сне испытывали именно это чувство потерянности и серости, о котором накануне пытались рассказать своему другу. Перед вами предстала всего лишь картина, и вы наблюдали ее менее секунды. И все же эта картина гораздо живее и точнее передает ваше состояние, чем рассказ о нем. Картина, которую вы видите во сне, есть *символ* того, что вы чувствуете.

Что такое символ? Символ часто определяют как «нечто, являющееся обозначением чего-то другого». Это определение кажется довольно неудачным, но тем не менее оно приемлемо, если речь идет о символах, связанных с ощущениями: зрительными и слуховыми, обонятельными, осязательными, обозначающими «нечто», выражающее наше внутреннее состояние, чувство или мысль. Такой символ — это нечто, находящееся вне нас и символизирующее нечто внутри нас. Язык символов — это язык, посредством которого мы выражаем наше внутреннее состояние так, как если бы оно было чувственным восприятием, как если бы оно было чем-то таким, что мы делаем, или чем-то, что делается с нами в окружающем материальном мире. Язык символов — это язык, в котором внешний мир

есть символ внутреннего мира, символ души и разума. Если считать, что символ есть «нечто, обозначающее нечто *другое*», возникает принципиальный вопрос: «*В чем заключается специфическая взаимосвязь между символом и тем, что он символизирует?*»

Отвечая на этот вопрос, можно выделить три типа символов: условные, случайные и универсальные. Из них только последние два типа выражают внутренние состояния так, как если бы они представляли собой нечто, воспринимаемое органами чувств, и только они содержат в себе элементы языка символов. Сейчас это станет понятно.

Условные символы — наиболее известный тип символов, поскольку мы используем их в повседневном языке. Если мы видим слово «стол» или слышим «*стол*», буквы с-т-о-л обозначают нечто другое. Они обозначают предмет — стол, — который можно увидеть, потрогать и использовать. Какая связь между словом «стол» и предметом «стол»? Есть ли между ними какая-либо внутренняя связь? Очевидно, нет. Сам предмет не имеет ничего общего со звуковым комплексом «стол», и единственной причиной того, что это слово символизирует этот предмет, является условное соглашение называть этот предмет вот этим именем. Мы узнаем об этой связи в детстве, когда постоянно слышим это слово в связи с этим предметом, и в конце концов у нас формируется устойчивая ассоциация, и мы не задумываясь отыскиваем для этого предмета нужное название.

В то же время есть слова, вызывающие не только условные ассоциации. Когда мы, например, говорим «фу-у», то движением губ как бы быстро разгоняем воздух. Так мы с помощью рта выражаем отвращение. Таким быстрым рассеиванием воздуха мы имитируем и этим самым выражаем свое желание отогнать что-то от себя, избавиться от чего-то. Здесь, как и в некоторых других случаях, символ внутренне связан с чувством, которое он символизирует. Но даже если предположить, что первоначально происхождение многих или даже всех слов отражало некую подобную внутреннюю связь между символом в том, что он символизирует, когда мы овладеваем языком, большинство слов уже лишено для нас этого значения.

Слова — не единственный пример условных символов, хотя и самый известный и распространенный. Условными символами могут быть и образы. Например, флаг может быть знаком какой-то страны, но при этом

особый цвет флага не связан с самой страной, которую он представляет. Условно принято, что цвета служат обозначением определенной страны, и мы переводим зрительный образ флага в понятие этой страны опять же на основе условно сформированной ассоциации. Некоторые образы — символы — не совсем условные. Например, *крест*. Крест может быть просто-условным символом христианской церкви, и в этом смысле он не отличается от флага. Но специфическое содержание этого образа, связанное со смертью Христа и, кроме того, с взаимопроникновением плоскостей материи и духа, переносит связь между символом и тем, что он символизирует, за пределы простой условности.

Случайный символ — прямая противоположность условному символу, хотя у них есть одно общее: отсутствие внутренней связи между самим символом и тем, что он символизирует. Допустим, с кем-то произошло в каком-то городе что-то неприятное. Когда человек услышит название этого города, он сразу же свяжет его с неприятным переживанием, точно так же, как он связал бы его с ощущением радости, если бы ему в этом городе было хорошо. Совершенно очевидно, что в городе, как таковом, нет ничего ни удручающего, ни радостного. Именно личный опыт человека, связанный с этим городом, превращает его в символ того или иного настроения.

Такая же реакция может возникнуть в связи с каким-то домом, улицей, одеждой, пейзажем — с чем угодно, что однажды было связано с определенным настроением. Нам может, например, присниться, что мы попали в какой-то город. На самом деле во сне может не быть никакой связи между городом и каким-то особым настроением, мы видим только улицу или даже знаем только название города, мы спрашиваем себя, почему мы вдруг подумали во сне об этом городе, и, возможно, обнаруживаем, что, засыпая, испытывали чувства, похожие на те, которые символизируют для нас этот город. Образ, явившийся в сновидении, представляет это настроение, город «обозначает» чувства, когда-то там испытанные. Здесь связь между символом и символизируемым переживанием абсолютно случайна.

В отличие от условных символов случайный символ не может быть одним и тем же у разных людей, поскольку связь между событием и символом устанавливает сам человек. Поэтому случайные символы редко используются в мифах, сказках или художественных произведениях, созданных на языке символов,

поскольку они не несут в себе никакого сообщения, разве что автор снабдит каждый символ длинным комментарием. Но в снах случайные символы встречаются часто, и ниже я объясню, как их понимать.

Универсальные символы — это такие символы, в которых между символом и тем, что он обозначает, есть внутренняя связь. Мы уже приводили пример сна об окраине города. Чувство, возникшее при виде пустынного, незнакомого, убогого пейзажа, в самом деле в значительной степени связано с состоянием потерянности и тревоги. Верно также и то, что, если бы мы никогда не бывали на окраине города, мы не смогли бы пользоваться этим символом, точно так же, как слово «стол» не имело для нас смысла, если бы мы никогда не видели стола. Этот символ «имеет смысл только для городских жителей и бессмыслен для принадлежащих к культиуре, где нет больших городов. Между тем в основе многих универсальных символов лежат переживания, которые испытывал каждый. Возьмем, например, символ, связанный с огнем. Мы зачарованно смотрим на горящий очаг, и на нас производят впечатление определенные свойства огня. Прежде всего это его подвижность. Он все время меняется, все время находится в движении, и тем не менее в нем есть постоянство. Он остается неизменным, непрерывно меняясь. Он производит впечатление силы, энергичности, изящества и легкости. Он как бы танцует, и источник его энергии неисчерпаем. Когда мы используем огонь в качестве символа, мы описываем внутреннее состояние, характеризующееся теми же элементами, которые составляют чувства, испытываемые при виде огня; состояние энергичности, легкости, движения, изящества, радости — в этом чувстве доминирует то один, то другой из этих элементов.

В каком-то отношении сходен с этим и в то же время отличен от него символ, связанный с водой — морем или рекой. Здесь тоже есть сочетание изменчивости и постоянства, непрерывного движения и все же — постоянства. Мы также отмечаем такие свойства, как подвижность, непрерывность, энергичность. Но есть отличие: огонь — это удаль, быстрота, возбужденность, а вода — спокойствие, неторопливость, устойчивость. В огне есть элемент неожиданности, в воде — элемент предопределенности. Вода тоже символизирует подвижность, но это нечто более «тяжелое», «неторопливое»; оно, скорее, успокаивает, чем возбуждает.

Неудивительно, что явления физического мира могут адекватно отражать внутреннее состояние, что материальный мир может служить символом мира духовного. Всем известно, что тело отражает внутреннее состояние. Когда мы разгневаны, кровь бросается в голову и мы краснеем, а от страха, напротив, бледнеем; когда мы сердимся, сердце бьется сильнее; когда радуемся, общий тонус тела совсем иной, чем в неприятные минуты. Наше настроение настолько точно отражается в выражении лица, и чувства, которые мы испытываем, — в жестах и движениях, что окружающие лучше распознают наше состояние по мимике и жестам, чем по словам. В самом деле, тело — это символ, выражающий наше внутреннее состояние, а не аллегория. Глубокое и истинное чувство и даже любая искренняя мысль отражаются во всем нашем организме. Для универсального символа характерна та же связь между душевным и физическим переживанием. Некоторые физические явления по своей природе вызывают определенные чувства и мысли, и мы выражаем эмоциональные переживания на языке физических состояний, то есть символически.

Универсальные символы — единственный тип символов, в которых связь между символом и тем, что он символизирует, не случайна, а внутренне присуща самому символу. В основе этого лежит ощущение тесной связи между чувством или мыслью, с одной стороны, и физическим состоянием — с другой. Такой символ можно назвать универсальным, потому что эта связь воспринимается всеми людьми одинаково; это отличает универсальные символы не только от случайных, которые по своей природе индивидуальны, но и от условных символов, сфера распространения которых ограничена группой людей, принявших те же соглашения. В основе универсальных символов — свойства нашего тела, ощущений и разума, характерные для каждого человека и, таким образом, не ограниченные одним индивидуумом или группой людей. Именно язык универсальных символов и есть единственный общий язык, созданный человечеством, тот язык, который люди забыли, прежде чем он смог стать универсальным условным языком.

Нет надобности говорить о генетической предопределенности, чтобы объяснить универсальный характер символов. Каждый человек, тело и разум которого «устроены» так же, как у всего остального челове-

ства, благодаря этим общечеловеческим свойствам способен говорить на языке символов и понимать его. Нам не нужно учиться плакать, когда мы расстроены, или краснеть, когда рассержены; эти реакции присущи всем людям, независимо от расы или каких-либо других особенностей. Так же и язык символов: его не надо учить, его распространение не ограничивается какими-то группами людей. Об этом свидетельствует тот факт, что на языке символов создаются мифы и сны во всех культурах, от так называемых первобытных до высокоразвитых, таких, какими были Древний Египет и Греция. Кроме того, символы, используемые в этих различных культурах, обнаруживают поразительное сходство, поскольку все они восходят к основным ощущениям и эмоциям, которые испытывают все люди. Еще одним подтверждением служат проведенные недавно эксперименты, в которых люди, ничего не знающие о теории толкования снов, под гипнозом без труда истолковывали символы в своих сновидениях. Когда же их просили объяснить то же самое после того, как они вышли из гипнотического состояния, они с недоумением говорили: «Наверное, это ничего не значит, это какая-то бессмыслица».

По поводу сказанного выше следует, однако, сделать одну оговорку. Значение некоторых символов может различаться в соответствии с их различной значимостью как реалий в разных культурах. Например, функция и значение солнца различны в северных и тропических странах. В северных странах, где воды в избытке, рост всего живого зависит от солнечного света. Солнце здесь — любящая, защищающая сила; дающая тепло и жизнь. На Ближнем Востоке, где солнце греет намного сильнее, это опасная сила, от нее даже исходит угроза, которой человек должен противостоять, в то время как вода воспринимается как источник жизни и главное условие роста всего живого. Здесь можно говорить о диалектах всеобщего языка символов, определяемых различиями в условиях жизни. Этим и объясняется, почему в разных регионах некоторые символы имеют разные значения.

Другой особенностью языка символов, лежащей в иной плоскости, чем «диалекты», является то, что многие символы имеют не одно значение, в зависимости от различных переживаний, которые ассоциируются с одним и тем же физическим явлением. Возьмем снова символ, связанный с огнем. Огонь в очаге вызывает

ощущение жизни, тепла и удовольствия. Но когда мы видим дом или лес в огне, у нас возникает чувство опасности и страха, беспомощности человека перед стихией. Таким образом, огонь может символически выражать как ощущение жизни и радости, так и чувство страха, беспомощности или отражать склонность человека к разрушению. Так же обстоит дело и с символом, связанным с водой. Вода может быть огромной разрушительной силой во время шторма или когда разлившаяся река затопляет берега, поэтому она может быть как символом ужаса и хаоса, так и символом покоя и умиротворенности.

Еще одной иллюстрацией этого принципа может быть символ долины. Долина между горами может вызывать чувство безопасности и покоя, защищенности от всякой угрозы извне, но ограждающие горы могут также означать стены, которые не позволяют выбраться из этой долины, таким образом, долина становится символом изоляции, заточения. Каждое конкретное значение символа можно определить только исходя из общего контекста, в котором он возник, и с учетом доминирующих переживаний человека, использующего этот символ.

Э. Фромм. Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов //

Э. Фромм. Душа человека. — М., 1992. — С. 179–298.

Я. А. ГОЛОСОВКЕР

■ Логика античного мифа

Есть люди большого ума, но с детской душой. Они стесняются детскости своей души и скрывают ее иногда под сугубо внешней сухостью или шутовской. Такая душа была, вероятно, у Суворова. Им будет близка эта книга «Логика античного мифа», невзирая на охлаждающее ее слово «логика». Мне самому оно в данном контексте не по душе. Но при завоевании истины не всегда ходят путями души. Слово «логика» отпугивает читателей. Им слышится в этом слове нечто формально-схематическое, школьное. Художники им свысока брезгают: для них «логика» — антипод искусству, некая антипоэзия, дело умственных закройщиков. Это наивность. Но преодолеть наивность, как и всякую предвзятую настроенность, нелегко. Многим все еще кажется, что логику изобрел Аристотель.

Кое-кто усматривает в сочетании понятий «логика» и «миф» внутреннее противоречие, вроде сочетания «влажность огня». Не буду разубеждать. Таким людям бесполезно доказывать, что логика по отношению к творческому мышлению не есть взятые в бетон берега реки, а само движение воды, ее течение.

Замечу только, что все имеет свою структуру: и атом, и течение, и вихрь, и мышление.

Конечно, и сама логика прежде всего — структура. Мы представляем себе структуру статически, как кристалл. На самом деле это только ее нам необходимая проекция. Структура динамична и диалектична. Такова она и у атома, и у течения реки, и у вихря, и у мышления. Структуру имеет и миф.

Есть в нем историческая структура, есть и динамическая, есть и диалектическая. Динамична его поэтическая форма. Она — предмет поэтики мифа. Диалектичен смысл мифа — это семантика.

Историческая структура античного мифа нас занимает здесь только в целях реконструкции древнейших утраченных вариантов мифа.

Динамическая структура мифа есть структура метаморфозы его образов и их движения по кривой смысла. Это и есть собственно Логика мифа.

Диалектическая структура мифа есть структура его смысла. Миф многосмыслен. Раскрытие его многосмыслия и обнаруживается как логика его смысла. Смысл мифа об Эдипе начинается не с загадки Сфинкса: «Кто ходит утром на четырех ногах, днем на двух ногах, а вечером на трех?», а с разгадки этой загадки Эдипом, когда он отвечает Сфинксу: «Человек». Загадкой Сфинкса оказалась тайна человеческого знания: что может знать человек?

Сказание об Эдипе ставит перед нами проблему: миф как знание.

Поиски путей к раскрытию мифа, его мира чудес и знания, таящегося в его смысле, относятся к логике мифа. Логика чудесного есть часть логики мифа.

* * *

До сих пор еще не разработана морфология мысли. Не только все физическое, но и все ментальное, все духовное имеет свою структуру,— безразлично, будет ли оно дано в положительном или отрицательном плане. Физическое ранение и нравственное ранение обладают одинаковой реальностью. В их структуре есть

некое подобие. Толстой отчетливо выразил это в одной из глав «Войны и мира», говоря о духовной ране. Нравственная боль бывает столь же нестерпимой, как и физическая. Мать, услышав о гибели сына, умирает от разрыва сердца. Любовное страдание, чувство позора, потеря чести доводят до самоубийства. Умирают от тоски. Оскорбленное, то есть раненое, самолюбие и тщеславие ненавидит смертельно. Обида становится гангреной. Ее вылечивает месть: «Граф Монте-Кристо». И все это имеет свою структуру. Если структурой обладает свет солнца, то ею обладает и свет мысли. Любой вид знания имеет свою структуру. Но наряду со структурой знания существует и структура заблуждения и невежества. Наряду со структурой света существует и структура мрака — в том числе и духовного мрака. А если есть структура заблуждения, невежества и духовного мрака, то не невозможна и структура чудесного. Поскольку координированные заблуждения могут рассматриваться как система заблуждений, постольку и координированные «чудеса» могут рассматриваться как система чудесного. А где есть система, там есть и логика. Следовательно, возможна и «логика чудесного». Более того: я разделяю положение, что та же разумная творческая сила — а имя ей Воображение, Имагинация, — которая создавала миф, действует в нас и по сей час, постоянно, особенно у поэта и философа, но в более прикрытом виде. Пока не угасло воображение, до тех пор есть, есть и есть логика чудесного. Вычеркнуть ее можно только с истиной. Я хотел бы видеть такое знание, которое существовало бы без истины. Даже отрекающийся от истины и топчущий истину, топчет ее во имя истины. Правду бьют избитыми правдами.

* * *

Не странно ли, что в век столь глубокого проникновения в мир микрокосмоса — бесконечно малого, читатель часто поневоле пренебрегает искусством пристального чтения. Читая мифы, ум редко вглядывается в чудесный механизм, движущий миром мифологии, потому что он не вооружен знанием этого механизма. Внимание скользит по мифологической фабуле, мифологическим образам, как по чему-то давно знакомому, улавливая только явную или весьма прозрачную аллегория или «сюжет». Мы любимся чешуей мифологического зверя, не видя в этом фантастическом чудовище всей таинственной ночи античного космоса

и тех первых загадочных лучей познания, которые бросает ум-воображение на все самое нежное и самое кровожадное в человеке и в мире. Миф и загадочность мира для нас соотношение естественное. В таких случаях разум охотно пользуется словом «иррациональный». Но сами эти нам давно знакомые мифы в своей сущности, как мир познания, нам вовсе не так уж хорошо знакомы и понятны. С высоты научного знания мы и не задумываемся над существом мифологического образа и над «логикой чудесного» мира этих образов. Ведь это мир фантазии! А фантазии доступно все — любой калейдоскоп нелепостей. Познание же требует законов. Но какие законы могут быть в алогическом мире чудесного! Понятие «закон» есть всегда высшее выражение логики, некое якобы торжество разума над бытием. Однако чудесный мир мифа стоит в прямом противоречии к положениям формальной, аристотелевой логики — с ее «можно» и «нельзя», или «истинно» и «ложно». Диалектика здравого смысла также не усматривает диалектических ходов логики в неожиданных чудесах и химеризмах мифа и благоразумно отвергается от всего чудесного, если оно не может быть разоблачено, то есть не может быть расчудесено. Формальная логика не любит переживать конфуз.

Со времен Аристотеля мы приняли логику как логику здравого смысла (с дефисом «разум»). Но я позволю себе спросить, как обстоит дело с воображением, которое порой отбрасывает от себя здравый смысл и вызывает самый разум с его формальными категориями на поединок?

Мой вопрос означает: существует ли в кругу наук наука «логика воображения»? Исследовано ли вообще воображение (это по-общепринятому — комбинирующая творческая способность) в качестве способности познавательной? Что скажет наука, если какой-либо мыслитель выставит воображение в качестве высшей познавательной силы разума (в широком смысле этого слова)? Художнику такое манифестирование воображением простилось бы. Мыслитель же тотчас попал бы под подозрение: не мистик ли он? не шарлатан ли он?

Многие философы-классики пренебрегали воображением в смысле его познавательной способности, более того, они видели в воображении помеху для познания, обвиняя его во всех познавательных грехах. Но их собственный грех был самым тяжким из всех философских грехов: они отождествляли аффективное со-

стояние с деятельностью воображения, ставили знак равенства между *imaginatio* и *affectus* и любое затемнение или искажение истины под влиянием аффективного возбуждения вменяли в вину воображению.

Между тем даже с точки зрения любого позитивизма воображение определялось скорее как сублимация аффектов, как их преодоление, замещение, их метаморфоза. Само же оно, воображение, искони обнаруживается как форма познания, имеющая наиболее древний познавательный опыт и язык, но при наиболее загадочном шифре. И что же, вместо того, чтобы заняться разгадкой, расшифровкой этого шифра воображения, мы выключаем самую тайнопись как текст и воспринимаем ее только как рисунок, любуемся им и истолковываем его, и без того уже явную, аллегорию...

Недоверие одного из двух основных потоков и типов философии, так называемой научной философии, к воображению вызвало пренебрежение к проблеме логики и психологии воображения и у науки.

Отсюда проистекает также понимание мифологического мышления, то есть мышления под господством воображения как некоего антипода знанию — иначе говоря, как мышления при господстве перепуганной и пугающей фантазии. Это мифологическое мышление принимается только за мышление первобытное и примитивное, причем само воображение снижается до мышления инфантильного. Оно предоставляется, пожалуй, искусству, поэзии как сфере, оперирующей образами, то есть методами того же мифологического мышления. Словом, воображение отдают детскому и художественному творчеству.

Такое пренебрежительное понимание не парадокс, а злое недоразумение. Против него направлена эта книга.

Деятельность воображения рассматривается в ней не как примитивное мышление, а как высшая форма мышления, как деятельность одновременно и творческая и познавательная.

* * *

Мы увидим в логике мифа нечто чрезвычайно любопытное и двойственное: мы увидим явно «абсолютную логику», но построенную скрыто на основе «логики относительности» и при этом в конкретных телесных образах эвклидова мира.

Мы увидим, что воображаемый, имажинативный мир мифа обладает часто большей жизненностью, чем мир

физически данный, подобно тому, как герой иного романа бывает для нас более жизненным и исторически конкретным, чем иное, когда-то жившее, историческое лицо.

Мы увидим, что воображение, познавая теоретически, угадывало раньше и глубже то, что только впоследствии докажет наука, ибо имагинативный, то есть воображаемый, объект «мифа» не есть только «выдумка», а есть одновременно познанная тайна объективного мира и есть нечто предугаданное в нем; в имагинативном, или воображаемом, объекте мифа заключен действительный реальный объект. И поскольку содержание, то есть тайна действительного объекта, беспредельна и микрокосмична, постольку и «имагинативный объект» насыщен смыслом, как рог изобилия — пищей. Это обилие внутреннего содержания или «бесконечность» смысла мифа сохранила и сохраняет нам мифологический образ на тысячелетия, несмотря на новые научные аспекты и на новые понятия нашего разума или на новые вещи нашего быта.

* * *

Мы часто забываем, что Гераклит и Платон мыслили и мифологически, но не потому, что Гераклит хотел завуалировать свою высшую мудрость и сберечь свое учение от пошлости истолкователей и последователей своим мифологическим и гиратическим стилем. И не потому, что Платон хотел поэтическими средствами воздействовать на трагика, сокрытого в душе человека. Они мыслили мифологически именно там, где не могли высказать дискурсивно ту свою истину, которую их воображение столь же образно воспринимало, как и высказывало. Короче говоря, Гераклит и Платон познавали тогда мир мифологически, имагинативно, силой воображения, силой логики этого воображения как высшей функции разума. И не иначе и иные современные нам мыслители-художники. Из них первым назову Достоевского. Достоевский тоньше, чем логик Кант, понял антиномию высших идей разума и создал из нее трагедию в романе «Братья Карамазовы». Но что он для этого сделал? Он ввел мифологическую фигуру черта — тот «галлюцинаторный образ», которым так часто пользуется миф при оборотничестве героя в момент решающей схватки противников: так, Фетида в борьбе с насильником Пелеем принимает различные образы. Но все эти образы превращенной Фетиды мнимы: она все-таки та же Фетида. Предупрежденный о мороке, о ее

оборотничестве, Пелей, схватив Фетиду в объятия, не размыкает рук, невзирая на все метаморфозы ее облика. «Галлюцинаторный черт» Достоевского — это все тот же Иван Карамазов, расщепленный внутри себя; полетевшая в черта а la Лютер чернильница стоит на своем месте. Все видение черта оказалось мороком мысли, все оказалось мифом. Могучая имагинативная логика воображения Достоевского достигает своего апогея в сцене кошмара Ивана Карамазова, в сцене, где расщепляется сознание его героя и в порядке оборотничества возникает галлюцинаторный образ черта.

* * *

Живописец изобразил на картине пожар. Зрителю объясняют, что пожар, изображенный на картине, произошел, по всей вероятности, или от брошенной непотухшей папиросы, или от поджога, или от затлевшей балки в системе отопления. Может ли такое объяснение помочь пониманию картины, или законов живописи, или дара живописца и так далее? Однако для объяснения мифа прибегают именно к подобному методу. Полагают, что если объяснить гигантомахию (борьбу богов и гигантов) как отголосок борьбы эллинских племен-дорян с автохтонами, то тайна мифа о гигантах перестанет быть тайной: и миф раскрыт и понят. Полагают, если миф о рождении воинов-эхионов, выросших из посеянных зубов дракона и истребивших друг друга, объяснить как аллегорическую картину посева, всхода колосьев и жатвы, то миф о воинах, поднявшихся из земли в полном вооружении, в шлемах и с копьями, обретет смысл и раскрыт. Предпосылка такого объяснения проста: свести необычное к обычному, к бытовому или историческому факту, и в этом усмотреть его смысл. Но ведь смысл Химеры не в том, что фантастический образ Химеры можно свести к сочетанию трех кусков: куска льва, куска козы и куска змеи, или к разновидности восточного дракона. Смысл образа Химеры также не в том, что она огнедышащий вулкан, ибо из пасти ее вылетает огонь и дым, и не в том, что она грозовая туча и вихрь, ибо шерсть ее сверкает, как молния, и она сама крылата, как вихрь, и мохната, как туча. Для нас смысл этого крылатого, трехтелого, огнедышащего, всеми цветами радуги переливающегося дракона — в его невероятности и нелепости, которая нас одновременно и ужасает и восхищает. Но когда в мифе огненное дыхание этого дракона угасло, краски померкли, крылья бессильно распластались по земле — Химера исчезает: перед

нами лежит холодеющее чудовище — красоту сменило уродство, и мы вместо Химеры видим только нелепость. В этой смене химерического нелепым, безумной фантазии отвратительной глупостью — смысл второго плана мифа о Химере.

Но в мифе о Беллерофонте и Химере есть еще третий план. Поразив Химеру, Беллерофонт сам попал под власть Химеры: им овладела химерическая мечта взлететь на Пегасе на Олимп. Попытка осуществить эту мечту кончается безумием. Сброшенный Пегасом с облаков на землю Беллерофонт теряет разум. Победитель Химеры сам становится жертвой Химеры — таков смысл третьего плана этого мифа.

* * *

Моя задача, например, показать, что там, где в мире действительном проявляется причина и действие согласно законам естественной необходимости, там в мире воображения, в мифе, имеется в латентной форме основание и следствие, порожденные и связанные между собой только абсолютной свободой и силой желания, то есть творческой волей воображения, играющего роль естественной необходимости. «Так хочет» моя логика — таков закон необходимости в творческом желании. Но и в идее этого «так хочет» моя логика, то есть имагинативная логика, этого желания, воображения, этой воли художника, живущей в душе человека, заключено предвосхищение устремлений и целей культуры и науки. Это то же, что эстетическое «хочу» искусства, таящее в себе при имагинативном заряде познание мира и его осмысление. Поэтому мертвый герой — будь то Эсон (отец Ясона) или Пелопс — воскресает, хотя он рассечен на части, сварен или изжарен и даже частично съеден. Он воскресает вопреки здравому смыслу потому, что так хочет миф и его логика.

* * *

Это не парадокс, если я выскажу мысль, что для воображения существует иная система действительности, чем для здравого смысла мира первого приближения. Следовательно, категории, лежащие в основе логики воображения, будут иными, чем категории формальной логики здравого смысла.

Мы должны в данном случае отчетливо понять, что система эстетической действительности в имагинативном плане есть онтологическая проблема, ибо она есть «бытие», хотя и имагинативное бытие. Перед нами

эстетика как онтология (такой была она и для древних эллинов), и наша задача подойти гносеологически к ней и раскрыть логику, которая отражает категории, господствующие в системе этого имажинативного мира.

Вот почему нам кажется необходимым ввести особый термин для формы знания общей с гением, знания, которое обязано всецело воображению. Этот термин — энигматическое знание, от греческого слова «энигма» (загадка). Если мы зададимся целью раскрыть воображение с его познавательной стороны, то есть дать гносеологию воображения или же «имажинативную гносеологию», мы неминуемо придем к проблеме логики воображения, которая и будет в данном случае энигматической логикой.

*Голосовкер Я.Э. Логика античного мифа//
Голосовкер Я.А. Логика мифа.— М., 1987.— С. 8–21.*

ЛУКИАН

■ Прометей, или Кавказ

Гермес, Гефест и Прометей

1. Гермес: Вот тот Кавказ, Гефест, к которому нужно пригвоздить этого несчастного титана. Посмотрим кругом, нет ли тут какого-нибудь подходящего утеса, не покрытого снегом, чтобы покрепче вделать цепи и повесить Прометея так, чтобы он был хорошо видим всеми.

Гефест. Посмотрим, Гермес. Нужно его распять не слишком низко к земле, чтобы люди, создание его рук, не пришли ему на помощь, но и не близко к вершине, так как его не будет видно снизу; а вот, если хочешь, распнем его здесь, посередине, над пропастью, чтобы его руки были распростерты от этого утеса до противоположного.

Гермес. Правильно ты решил. Эти скалы голы, отовсюду недоступны и слегка покаты, а тот утес имеет такой узкий подъем, что с трудом можно стоять на кончиках пальцев: здесь было бы самое удобное место для распятия... Не медли же, Прометей, всходи сюда и дай себя приковать к горе.

2. Прометей. Хоть бы вы меня, Гефест и Гермес, пожалели; я страдаю незаслуженно!

Гермес. Хорошо тебе говорить «Пожалейте»! Чтобы мы были преданы пытке вместо тебя, как только послушаем приказания? Разве тебе кажется, что Кавказ недостаточно велик, и на нем не будет места, чтобы прико-

вать к нему еще двоих? Но протяни же правую руку. А ты, Гефест, замкни ее в кольцо и прилей, с силой ударяя по гвоздю молотом. Давай и другую! Пусть и эта рука будет полуживой закована. Вот и отлично! Скоро слетит орел разрывать твою печень, чтобы ты получил полностью оплату за свое прекрасное и искусное изобретение.

3. Прометей. О, Крон, Иапет, и ты, моя мать, посмотрите, что я, несчастный, терплю, хотя не совершил ничего преступного!

Гермес. Ничего преступного, Прометей? Но ведь когда тебе поручили раздел мяса между тобой и Зевсом, ты прежде всего поступил совершенно несправедливо и бесчестно, отобрав самому себе лучшие куски, а Зевсу отдав обманно одни кости, «жиром их белым покрывши»? Ведь, клянусь Зевсом, помнится, как говорил Гесиод. Затем ты изваял людей, эти преступнейшие существа, и, что еще хуже всего, женщин. Ко всему этому ты похитил ценнейшее достоинство богов, огонь, и дал его людям. И, совершив подобные преступления, ты утверждаешь, что тебя заковали в цепи без всякой вины с твоей стороны?

4. Прометей. По-видимому, Гермес, ты хочешь, по словам Гомера, «невинного сделать виновным», если упрекаешь меня в подобных преступлениях. Что касается меня, то я за совершенное мною считал себя достойным почетного угощения в пританее, если бы существовала справедливость. Право, если бы у тебя было свободное время, я бы охотно произнес речь в защиту от взводимых на меня обвинений, чтобы показать, как несправедлив приговор Зевса. А ты ведь речист и кляузник, — возьми на себя защиту Зевса, доказывая, будто он вынес правильный приговор о распятии меня на Кавказе, у этих Каспийских врат, как жалостное зрелище для всех скифов.

Гермес. Твое желание пересмотреть дело, Прометей, запоздало и совершенно излишне. Но все-таки говори. Все равно мне нужно подождать, пока не слетит орел, чтобы заняться твоей печенью. Было бы хорошо воспользоваться свободным временем для того, чтобы послушать твою софистику, так как в споре ты изворотливее всех.

5. Прометей. В таком случае, Гермес, говори первым и так, чтобы обвинить меня сильнейшим образом и не упустить ничего в защите твоего отца. Тебя же, Гефест, я беру в судьи.

Гефест. Нет, клянусь Зевсом, я буду не судьей, а также обвинителем, — ведь ты похитил огонь и оставил мой горн без жара!

Прометей. Ну так разделите ваши речи: ты поддерживай обвинение о похищении огня, а Гермес пусть обвиняет меня в создании человека и дележе мяса. Ведь вы оба, кажется, искусны и сильны в споре.

Гефест. Гермес и за меня скажет. Я не создан для судебных речей, для меня все в моей кузнице. А он ритор и основательно занимался подобными вещами.

Прометей. Я бы не подумал, что Гермес захочет говорить также и о похищении огня и порицать меня, так как в этом случае я его товарищ по ремеслу.

Но, право, сын Майи, если ты берешь на себя и это дело, то пора уже начать обвинение.

6. Гермес. Право, Прометей, нужно много речей и хорошую подготовку для выяснения всего, что ты совершил. Ведь достаточно перечислить главнейшие твои беззакония: именно — когда тебе было предоставлено разделить мясо, ты лучшие куски для себя приберег, а царя богов обманул; ты изваял людей, вещь совершенно ненужную, и принес им огонь, похитив его у нас. И, мне кажется, почтеннейший, ты не понимаешь, что испытал на себе безграничное человеколюбие Зевса после таких поступков. А если ты отрицаешь, что делал все это, то придется доказать это в обстоятельной речи и постараться обнаружить истину. Если же ты признаешь, что совершил дележ мяса, что своими людьми ввел новшество и похитил огонь, — с меня довольно обвинения, и я не стал бы говорить дальше; это была бы пустая болтовня.

7. Прометей. Мы увидим немного позднее, не болтовня ли также и то, что ты сказал; а теперь, если ты говоришь, что обвинение достаточно, я попробую, насколько могу, разрушить его.

Прежде всего выслушай дело о мясе. Мне стыдно за Зевса! Он так мелочен и злопамятен, что, найдя в своей части небольшую кость, посылает из-за этого на распятие такого древнего бога, как я, позабыв о моей помощи и не подумав, как незначительна причина его гнева. Он, как мальчик, сердится и негодует, если не получает большей части.

8. Между тем, Гермес, о подобных застольных обманах, мне кажется, не следует помнить, а если и случилась какая-нибудь погрешность, то нужно принять это за шутку и тут же на пирушке оставить свой гнев. А приберегать ненависть на завтра, злоумышлять и сохранять какой-то вчерашний гнев — это совсем богам не пристало и вообще не царское дело.

Право, если бы лишить пирушки этих забав — обмана, шуток, поддразнивания и насмешек, то останется

только пьянство, пресыщение и молчание — все вещи мрачные и безрадостные, весьма не подходящие к пирушке. И я никак не думал, что Зевс еще будет об этом помнить на следующий день, начнет гневаться и станет считать, что он подвергся страшному оскорблению, если при разделе мяса кто-нибудь сыграет с ним шутку, чтобы испытать, различит ли он при выборе лучший кусок.

9. Предположи, однако, Гермес, еще худшее: что Зевсу при дележе не только досталась худшая часть, а она у него была совсем отнята. Что же? Из-за этого следовало, по пословице, небу смешаться с землей, придумывать цепи и пытки и Кавказ, посылать орлов и выклеивать печень? Смотри, чтобы это негодование не уличило Зевса в мелочности, бедности мысли и раздражительности. Действительно, что стал бы делать Зевс, потеряв целого быка, если из-за небольшой доли мяса он так сердится?

10. Все-таки, насколько справедливее относятся к подобным вещам люди, а ведь, казалось бы, им естественнее быть более резкими в гневе, чем боги! Между тем никто из них не осудит повара на распятие, если, варя мясо, он опустил бы палец в навар и облизал его или, поджаривая, отрезал бы себе и проглотил кусок жаркого, — люди прощают это. А если они чересчур рассердятся, то пустят в дело кулаки или дадут пощечину, но никого не подвергнут пытке за такой ничтожный проступок.

Ну, вот и все по поводу мяса; мне стыдно оправдываться, но гораздо стыднее ему обвинять меня в этом.

11. Но пора уже держать речь о моем ваянии и создании людей. В этом поступке, Гермес, заключается двойное обвинение, и я не знаю, в каком смысле вы мне его вменяете в вину. Заключается ли она в том, что не нужно было вовсе создавать людей и было бы лучше, если бы они продолжали оставаться землей; или вина моя в том, что людей изваять следовало, но нужно было придать им иной вид? Но я скажу о том и о другом. И сначала я постараюсь показать, что богам не принесло никакого вреда появление на свет людей; а потом — что богам оно было гораздо выгоднее и приятнее, чем если бы земля продолжала оставаться пустынной и безлюдной.

12. Итак, был некогда (таким образом будет легче и яснее видно, погрешил ли я чем-нибудь в устройстве человеческих свойств), был, значит, только божественный род небожителей, а земля представляла собой нечто дикое и неустроенное. Она вся поросла непроходимыми лесами и на ней не было ни алтарей богов, ни

храмов,— откуда им было взяться? Не было также изваяний, ни мраморных, ни деревянных, ничего того, что теперь повсюду встречается в большом числе и окружено всяческим почетом и вниманием. Но так как я всегда думаю об общем благе и стремлюсь увеличить значение богов и способствовать тому, чтобы и все остальное достигало порядка и красоты, то мне пришло на ум, что было бы хорошее взяв немного глины, приготовить какие-нибудь живые существа и придать им вид, похожий на нас самих. Мне казалось, что божественному началу чего-то недостает, если ему ничего не противопоставлено, по сравнению с чем оно должно оказаться более счастливым. Однако это начало должно было быть смертным, но, впрочем, в высшей степени изобретательным, разумным и понимающим то, что лучше него.

13. И вот, согласно словам поэта, «смешав с водой землю» и размягчив ее, я вылепил людей, пригласив Афины помочь мне в моей работе. Вот то великое преступление, которым я оскорбил богов. Ты видишь, какой ущерб я причинил тем, что из глины создал живые существа и прежде неподвижное привел в движение! По-видимому, с этого времени боги стали в меньшей степени богами, потому что на земле появились смертные существа. Ведь Зевс негодует теперь, думая, будто богам стало хуже от появления людей. Неужели он боится, что они замыслият восстать против него и, как Гиганты, начнут войну с богами? Но, Гермес, что вы ничуть не обижены ни мной, ни моими поступками, это ясно. В противном случае укажи мне хотя на малейший ущерб, и я замолчу, а то, что протерпел от вас, признаю справедливым наказанием.

14. А что мое создание оказалось даже полезным для богов,— в этом ты убедишься, если взглянешь на землю: она изменила свое первобытное и необработанное состояние, украсилась городами, полями и полезными растениями. Море, если посмотришь на него, сделалось доступным для кораблей, острова стали обитаемы, и повсюду встречаются алтари и храмы, жертвоприношения и всенародные праздники:

Все улицы, все площади городов
Наполнены Зевсом.

Другое дело, если бы я создал эти вещи для себя одного и извлек из них особенную выгоду,— но я, принеся их в общее пользование, предоставил их вам самим. Больше всего везде видны храмы Зевса, Аполло-

на, Геры и твои собственные, Гермес, а храма Прометей нет нигде.

15. Можешь ли ты заметить, чтобы я преследовал только свои выгоды, а общей пользой пренебрегал или поступался? Подумай также о том, Гермес, считаешь ли ты благом что-нибудь, чему нет свидетеля, будь то движимое или недвижимое имущество, которое никто не увидит и не похвалит. Доставляет ли оно, несмотря на это, радость и утеху его обладателю? Для чего это я спросил? Потому, что если бы не было людей, красота всех вещей оказалась бы без свидетеля, и нам пришлось бы стать богатыми таким богатством, которое никого бы не удивляло и для нас самих не имело никакой цены. Потому что, не существовало бы ничего худшего, с чем можно было сравнить богатство, и мы не могли бы понять степени своего блаженства, если бы не видели тех, кто лишен наших преимуществ. За такое общепользное дело следовало воздавать почести, а вы распяли меня и таким способом оплатили за мое благое намерение.

16. Но ты скажешь, среди людей есть злодеи, которые развратничают, воюют, женятся на сестрах и злоумышляют против родителей. Да разве среди нас не встречаются подобные явления и притом в большом изобилии? Конечно, из-за этого никто не обвинит Урана и Гею, что они создали нас. Ты мог бы также сказать, что нам приходится много заботиться о людских делах. В таком случае, пожалуй, пусть и пастух негодует на то, что у него есть стадо, о котором ему необходимо заботиться. Однако, хотя это и хлопотливо, зато и приятно.

К тому же, и сама забота не без отрады, так как доставляет некоторое занятие. Что бы мы делали, не имея никого, о ком позаботиться? Мы бездействовали бы, пили нектар и насыщались амбросией, ничего не делая.

17. Но в особенности меня сокрушает то, что обвиняя в создании людей и, пожалуй, главным образом женщин, вы тем не менее влюбляетесь в них и не перестаете сходить к ним, то в виде быков, то становясь сатирами и лебедями, и считаете смертных женщин достойными рожать богов. Но, может быть, ты скажешь, что нужно было создать людей в каком-нибудь другом виде, и не подобных нам? Но какой же другой образец лучше этого я мог бы себе представить, какой более прекрасный во всех отношениях? Разве следовало сотворить существо неразумное, звероподобное и дикое? Каким же образом такие существа

приносили бы жертвы богам или воздавали им другие почести? Но когда вам приносят в жертву гекатомбы, вы не медлите, хотя бы вам нужно было к Океану, «к безупречным идти эфиопам». А виновника получаемых вами почестей и жертвоприношений вы распяли. Относительно людей и сказанного достаточно.

18. Теперь же, если позволишь, я перейду к огню и к его позорному похищению. Но, ради богов, ответь мне, нисколько не смущаясь, на следующее: разве мы потеряли хотя сколько-нибудь огня, с тех пор как он имеется у людей? Ведь ты этого не мог бы сказать? Мне кажется, сама природа этого предмета такова, что он не уменьшается, если им будет пользоваться еще кто-нибудь другой. Ведь огонь не потухает от того, что от него зажгут другой. Следовательно, это одна лишь жадность — запрещать передавать огонь тем, кто в нем нуждается, если от этого вам нет никакого ущерба. Между тем богам-то нужно быть добрыми, «подателями благ» и следует находиться вне всякой зависти. Если бы я похитил даже весь огонь и снес его на землю, ничего не оставив вам, то и этим я бы не очень вас обидел. Огонь ведь вам совсем не нужен, так как вы не зябнете, не варите амбросии и не нуждаетесь в искусственном освещении.

19. А людям огонь постоянно необходим, в особенности для жертвоприношений, чтобы чадить по улицам, курить фимиам и жечь бедра жертвенных животных на алтарях. Ведь я вижу, как вы наслаждаетесь жертвенным дымом и считаете самым приятным угощением, когда жертвенный чад достигает неба «и вьется кольцами дыма». Следовательно, самый упрек в похищении огня был бы высшим противоречием вашим вкусам. Я удивляюсь, как это вы еще не запретили солнцу освещать людей, ведь и оно тоже огонь, только гораздо более божественный и пламенный, чем обыкновенный. Не обвиняете ли вы и солнце в том, что оно расточает ваше достояние?

Я сказал. А вы оба, Гермес и Гефест, если находите что-либо неправильным в моей речи, поправьте и опровергните меня, и я опять начну оправдываться.

20. Гермес. Не легко, Прометей, состязаться с таким превосходным софистом.

РАЗДЕЛ 2
СТАНОВЛЕНИЕ ОСНОВНЫХ ФОРМ
ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО
ОБЩЕСТВА И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ
В ЭТОМ ПРОЦЕССЕ

Второе пояснение составителя относительно подбора текстов.

На первый вопрос, с чего начать изучение философии, основной ответ мы получили — с мифологии.

Главным ориентиром для организации последующего поискового пути становится теперь обнаружение того единого основания, на котором начинается стихийный процесс формирования духовной жизни людей, одной из форм которой, наряду с мифологией, искусством, религией, наукой и нравственностью, становится философия.

Становящуюся систему духовной жизни, внутри которой возникает философия, приходится брать аналитически, исторически и логически. Аналитически, — поскольку функция философии по отношению ко всем другим участникам мировоззренческого диалога альтернативна. Исторически, — поскольку становление философии находится в органической зависимости от развития и усложнения реальной жизни людей. И наконец, логически, — поскольку поиск границ предметной сферы самой философии приводит ее на путь постоянного переосмысления не только наличного бытия людей, но и собственного концептуального базиса, т. е. той первичной основы, на которой философия обновляется.

Тексты:

1. Платон. Пир.
2. Васильева Т.В. Афинская школа философии.

Авторы:

1. Платон (427 — 347 до н. э.). Древнегреческий философ. Родоначальник платонизма.
2. Васильева Татьяна Владимировна. Современный российский философ.

Основные вопросы:

1. Текст «Пира» для понимания радикальной смены духовных ориентиров и рождения философии имеет ключевое значение: логика разума впервые противопоставляется здесь логике мифологического воображения, а язык символов впервые поднимается до уровня, создающего возможность для перехода от единичного и особенного ко всеобщему.
В чем, в частности, принципиальное отличие философского понимания любви, выраженного в речи Сократа, от всего множества мифологических представлений, высказанных другими участниками диалога? Что такое идея прекрасного и какой путь надо пройти каждому мыслителю, чтобы увидеть прекрасное во всем его единстве и многообразии?
2. Диалог Сократа с Агафоном является типичным примером диалектического разыскания истины (майевтики, по словам самого Сократа). Каковы основные приемы этого искусства? Аргументы какого рода приводит Сократ, вынуждая любого своего оппонента отказываться от наивного и ошибочного мнения в пользу разумного и истинного?
3. Нет сомнения в том, что именно Сократ впервые открыл для философии новый мир — мир творческой деятельности, мир аналогий и мир идей. Почему же тогда творцом философского языка является не Сократ и не Платон, а Аристотель? Чем язык наставлений Аристотеля отличался от того языка, на котором вел свои беседы Сократ?

ПЛАТОН**Пир***Речь Фегра:*

...Эрот — бог древнейший. А как древнейший бог, он явился для нас первоисточником величайших благ. Я, по крайней мере, не знаю большего блага для юноши, чем достойный влюбленный, а для влюбленного — чем достойный возлюбленный. Ведь тому, чем надлежит всегда руководствоваться людям, желающим прожить свою жизнь безупречно, никакая родня, никакие почести, никакое богатство, да и вообще ничто на свете не научит их лучше, чем любовь. Чему же она должна их учить? Стыдиться постыдного и честолюбиво стремиться к прекрасному, без чего ни государство, ни отдельный человек не способны ни на какие великие и добрые дела.

* * *

Речь Павсания

По-моему, Федр, мы неудачно определили свою задачу, взявшись восхвалять Эрота вообще. Это было бы правильно, будь на свете один Эрот, но ведь Эротов

больше, а поскольку их больше, правильнее будет сначала условиться, какого именно Эрота хвалить. Так вот, я попытаюсь поправить дело, сказав сперва, какого Эрота надо хвалить, а потом уже воздам ему достойную этого бога хвалу. Все мы знаем, что нет Афродиты без Эрота; следовательно, будь на свете одна Афродита, Эрот был бы тоже один: но коль скоро Афродиты две, то и Эротов должно быть два. А этих богинь, конечно же, две: старшая, что без матери, дочь Урана, которую мы и называем поэтому небесной, и младшая, дочь Дионы и Зевса, которую мы именуем пошлой. Но из этого следует, что и Эротов, сопутствующих обеим Афродитам, надо именовать, соответственно, небесным и пошлым. Хвалить следует, конечно, всех богов, но я попытаюсь определить свойства, доставшиеся в удел каждому из этих двоих.

О любом деле можно сказать, что само по себе оно не бывает ни прекрасным, ни безобразным. Например, все, что мы делаем сейчас, пьем ли, поем ли или беседуем, прекрасно не само по себе, а смотря по тому, как это делается, как происходит: если дело делается прекрасно и правильно, оно становится прекрасным, а если неправильно, то, наоборот, безобразным. То же самое и с любовью: не всякий Эрот прекрасен и достоин похвал, а лишь тот, который побуждает прекрасно любить.

Так вот, Эрот Афродиты пошлой поистине пошел и способен на что угодно, это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем юношей; во-вторых, они любят своих любимых больше ради их тела, чем ради души, и, наконец, любят они тех, кто поглупее, заботясь только о том, чтобы добиться своего, и не задумываясь, прекрасно ли это. Вот почему они и способны на что угодно — на хорошее и на дурное в одинаковой степени. Ведь идет эта любовь как-никак от богини, которая не только гораздо моложе другой, но и по своему происхождению причастна и к женскому и к мужскому началу. Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому, — недаром это любовь к юношам, — а во-вторых, старше и чужда преступной дерзости. Потому-то одержимые такой любовью обращаются к мужскому полу, отдавая предпочтение тому, что сильнее от природы и наделено большим умом. Но и среди любителей мальчиков мож-

но узнать тех, кем движет только такая любовь. Ибо любят они не малолетних, а тех, у кого уже обнаружился разум, а разум появляется обычно с первым пушком.

* * *

Речь Аристофана

— Конечно, Эриксимах,— начал Аристофан,— я намерен говорить не так, как ты и Павсаний. Мне кажется, что люди совершенно не сознают истинной мощи любви, ибо, если бы они сознавали ее, они бы воздвигали ей величайшие храмы и алтари и приносили величайшие жертвы, а меж тем ничего подобного не делается, хотя все это следует делать в первую очередь. Ведь Эрот — самый человеколюбивый бог, он помогает людям и врачует недуги,— исцеление от которых было бы для рода человеческого величайшим счастьем. Итак, я попытаюсь объяснить вам его мощь, а уж вы будете учителями другим.

Раньше, однако, вы должны кое-что узнать о человеческой природе и о том, что она претерпела. Когда-то наша природа была не такой, как теперь, а совсем другой. Прежде всего, люди были трех полов, а не двух, как ныне,— мужского и женского, ибо существовал еще третий пол, который соединял в себе признаки этих обоих; сам он исчез и от него сохранилось только имя, ставшее бранным,— андрогины, и из него видно, что они сочетали в себе вид и наименование обоих полов — мужского и женского. Кроме того, тело у всех было округлое, спина не отличалась от груди, рук было четыре, ног столько же, сколько рук, и у каждого на круглой шее два лица, совершенно одинаковых; голова же у двух этих лиц, глядевших в противоположные стороны, была общая, ушей имелось две пары, срамных частей две, а прочее можно представить себе по всему, что уже сказано. Передвигался такой человек либо прямо, во весь рост,— так же как мы теперь, но любой из двух сторон вперед, либо, если торопился, шел колесом, занося ноги вверх и перекатываясь на восьми конечностях, что позволяло ему быстро бежать вперед. А было этих полов три, и таковы они были потому, что мужской искони происходит от Солнца, женский — от Земли, а совмещавший оба этих — от Луны, поскольку и Луна совмещает оба начала. Что же касается шаровидности этих существ и их кругового передвижения, то и тут сказывалось сходство с их прародителями. Страшные своей силой и мощью, они питали

прийти в голову поставить под сомнение концепцию начала — при том, что по поводу деталей бушевали изрядные споры.

Да и с научной точки зрения начало имело место не только у Земли, но и у всей Вселенной.

Не значит ли это, будто Библия и наука пришли к согласию в этом вопросе?

Да, пришли, но согласие это непринципиальное. Между библейским утверждением о начале всего сущего и научной точкой зрения на начало Вселенной — огромная дистанция. Постараюсь объяснить, в чем тут дело, поскольку эта дистанция выявляет все последующие точки соприкосновения между библейскими и научными воззрениями, а также, если на то пошло, и все последующие точки несоприкосновения.

Библейские утверждения покоятся на авторитете. Коль скоро они воспринимаются как вдохновенное слово божье, всякие доводы здесь прекращаются. Для разногласий просто нет места. Библейское утверждение окончательно и абсолютно на все времена.

Ученый, напротив, связан обязательствами не принимать на веру ничего, что не было бы подкреплено приемлемыми доказательствами. Даже если существо вопроса кажется на первый взгляд очевидным, лучше все-таки — с доказательствами...

Доказательство считается приемлемым, если оно наблюдаемо и измеримо, причем в такой мере, что субъективное мнение исследователя сведено к минимуму. Иными словами, другие ученые, повторяющие наблюдения и измерения другими инструментами в другое время и в других местах, должны прийти к точно такому же заключению. Более того, выводы из наблюдений и изменений должны подчиняться определенным правилам логики и законам здравого смысла.

Подобное доказательство именуется научным. В идеале оно должно быть «принудительным». То есть люди, изучающие наблюдения и измерения, а также выводы, которые сделаны на их основе, должны чувствовать принудительную необходимость согласиться с выводами, даже если поначалу они испытывали сильное сомнение в существовании вопроса.

Мне могут, конечно, возразить, что научное обоснование — вовсе не единственный путь к истине. Откровение, интуитивное постижение, ослепительное прозрение и бесспорный авторитет — все они ведут к истине более прямым и более надежным путем.

великие замыслы и посягали даже на власть богов, и то, что Гомер говорит об Эфиальте и Оте, относится к ним: это они пытались совершить восхождение на небо, чтобы напасть на богов. И вот Зевс и прочие боги стали совещаться, как поступить с ними, и не знали, как быть: убить их, поразив род людской громом, как когда-то гигантов,— тогда боги лишатся почестей и приношений от людей; но и мириться с таким бесчинством тоже нельзя было. Наконец Зевс, насилу кое-что придумав, говорит:

— Кажется, я нашел способ и сохранить людей, и положить конец их буйству, уменьшив их силу. Я разрежу каждого из них пополам, и тогда они, во-первых, станут слабее, а во-вторых, полезней для нас, потому что число их увеличится. И ходить они будут прямо, на двух ногах. А если они и после этого не угомонятся и начнут буйствовать, я, сказал он, рассеку их пополам снова, и они запрыгают у меня на одной ножке.

Сказав это, он стал разрезать людей пополам, как разрезают перед засолкой ягоды рябины или как режут яйцо волоском. И каждому, кого он разрезал, Аполлон, по приказу Зевса, должен был повернуть в сторону разреза лицо и половину шеи, чтобы, глядя на свое увечье, человек становился скромней, а все остальное велено было залечить...

Итак, каждый из нас — это половинка человека, рассеченного на две камбалоподобные части, и поэтому каждый ищет всегда соответствующую ему половину...

Когда кому-либо, будь то любитель юношей или всякий другой, случается встретить как раз свою половину, обоих охватывает такое удивительное чувство привязанности, близости и любви, что они поистине не хотят разлучаться даже на короткое время. И люди, которые проводят вместе всю жизнь, не могут даже сказать, чего они, собственно, хотят друг от друга. Ведь нельзя же утверждать, что только ради удовлетворения похоти столь ревностно стремятся они быть вместе. Ясно, что душа каждого хочет чего-то другого; чего именно, она не может сказать и лишь догадывается о своих желаниях, лишь туманно намекает на них...

Таким образом, любовью называется жажда целостности и стремление к ней. Прежде, повторяю, мы были чем-то единым, а теперь, из-за нашей несправедливости, мы поселены богом порознь, как аркадцы лакедемонянами. Существует, значит, опасность, что, если мы не будем почтительны к богам, нас рассекут

Так-то оно так, но ни один из этих «альтернативных» путей к истине не «принуждает». Внутреннюю убежденность трудно передать другому, просто воскликнув: «Но я же уверен в этом!» — сомнения собеседника при этом вряд ли развеются.

Каким бы ни был авторитет Библии, никогда в истории человечества его не признавало безусловное большинство. И даже среди признававших бытовало множество самых различных и иступленных толкований — буквально по каждому пункту. Чтобы какое-либо одно толкование вытеснило все остальные, такое не наблюдалось ни разу.

Различия в интерпретациях Библии были столь велики, а возможность того, что какая-то одна группа толкователей возобладает над всеми остальными, столь мала, что очень часто приходилось прибегать к насилию. Не нужно далеко ходить за примерами — достаточно вспомнить религиозные войны в Европе или сожжения еретиков.

На долю науки тоже выпало немало споров, диспутов, жаркой полемики. Ученые — те же люди, и научные идеалы (равно как и все прочие) редко достижимы на практике. Лишь в результате неисчислимого количества споров, диспутов и дискуссий та или иная сторона брала верх, и только после этого общее мнение ученого мира — принужденное доказательствами — склонялось в требуемую сторону.

Тем не менее наука стоит на том, что в любой момент допускает возникновение новых, более убедительных доводов, выявление скрытых ошибок и ложных допущений, обнажение неожиданных дефектов. И то, что еще вчера было «твердым» выводом, вдруг переворачивается и превращается в еще более глубокое и более точное умозаключение.

Итак, библейское утверждение, будто земля и небо когда-то имели начало, авторитетно и абсолютно, но не обладает принудительной силой. Научное утверждение, будто земля и небо имели начало, обладает ею, но вовсе не авторитетно и не абсолютно. Здесь таится глубочайшее расхождение позиций, которое куда более важно, чем внешнее сходство словесных формулировок.

Но и это сходство исчезнет, как только мы зададим следующий вопрос. Предположим, к примеру, что мы приняли как данность факт существования начала. Тогда вопрос: когда оно имело место?

еще раз, и тогда мы уподобимся не то выпуклым надгробным изображениям, которые как бы распилены вдоль носа, не то значкам взаимного гостеприимства. Поэтому каждый должен учить каждого почтению к богам, чтобы нас не постигла эта беда и чтобы нашим уделом была целостность, к которой нас ведет и указывает нам дорогу Эрот. Не следует поступать наперекор Эроту: поступает наперекор ему лишь тот, кто враждебен богам. Наоборот, помирившись и подружившись с этим богом, мы встретим и найдем в тех, кого любим, свою половину, что теперь мало кому удается.

* * *

Речь Агафона:

Мне кажется, что все мои предшественники не столько восхваляли этого бога, сколько прославляли то счастье и те блага, которые приносит он людям. А каков сам податель этих благ, никто не сказал. Между тем единственный верный способ построить похвальное слово кому бы то ни было — это разобрать, какими свойствами обладает тот, о ком идет речь, и то, причиной чего он является. Стало быть, и нам следовало бы воздать хвалу сначала самому Эроту и его свойствам, а затем уже его дарам.

Итак, я утверждаю, что из всех блаженных богов Эрот — если дозволено так сказать, не вызывая осуждения, — самый блаженный, потому что он самый красивый и самый совершенный из них. Самым красивым я называю его вот почему. Прежде всего, Федр, это самый молодой бог. Что я прав, убедительно доказывает он сам; ведь он бегом бежит от старости, которая явно не мешкает, — во всяком случае, она приходит к нам быстрее, чем нужно. Так вот, Эрот по природе своей ненавидит старость и обходит ее как можно дальше, зато с молодыми он неразлучен.

* * *

Речь Сократа:

— Ты показал в своей речи поистине прекрасный пример, дорогой Агафон, когда говорил, что прежде надо сказать о самом Эроте и его свойствах, а потом уже о его делах.

Такое начало очень мне по душе. Так вот, поскольку ты прекрасно и даже блестяще разобрал свойства Эрота, ответь-ка мне вот что. Есть ли Эрот непременно любовь к кому-то или нет?

— Да, конечно.

— Так вот, запомни это покрепче и не забывай, а пока ответь, вожделеет ли Эрот к тому, кто является предметом любви, или нет?

— Конечно, вожделеет, — отвечал Агафон.

— Когда же он любит и вожделеет — когда обладает предметом любви или когда не обладает?

— По всей вероятности, когда не обладает, — сказал Агафон.

— А может быть, — спросил Сократ, — это не просто вероятность, но необходимость, что вожделение вызывает то, чего недостает, а не то, в чем нет недостатка? Мне, например, Агафон, сильно сдается, что это необходимость. А тебе как?

— И мне тоже, — сказал Агафон.

— Отличный ответ. Итак, пожелал бы, например, рослый быть рослым, а сильный сильным?

— Мы же согласились, что это невозможно. Ведь у того, кто обладает этими качествами, нет недостатка в них.

— Правильно. Ну, а если сильный, — продолжал Сократ, — хочет быть сильным, проворный — проворным, здоровый — здоровым и так далее? В этом случае можно, пожалуй, думать, что люди, уже обладающие какими-то свойствами, желают как раз того, чем они обладают. Так вот, чтобы не было никаких недоразумений, я рассматриваю и этот случай. Ведь если рассудить, Агафон, то эти люди неизбежно должны уже сейчас обладать упомянутыми свойствами — как же им еще и желать их? А дело тут вот в чем. Если кто-нибудь говорит: «Я хоть и здоров, а хочу быть здоровым, я хоть и богат, а хочу быть богатым, то есть желаю того, что имею», — мы вправе сказать ему: «Ты, дорогой, обладая богатством, здоровьем и силой, хочешь обладать ими и в будущем, поскольку в настоящее время ты все это волей-неволей имеешь. Поэтому, говоря: «Я желаю того, что у меня есть», ты говоришь, в сущности: «Я хочу, чтобы то, что у меня есть сейчас, было у меня и в будущем»». Согласился бы он с нами? Агафон ответил, что согласился бы. Тогда Сократ сказал:

— А не значит ли это любить то, чего у тебя еще нет и чем не обладаешь, если ты хочешь сохранить на будущее то, что имеешь теперь?

— Конечно, значит, — отвечал Агафон.

— Следовательно, и этот человек, и всякий другой желает того, чего нет налицо, чего он не имеет, что не есть он сам и в чем испытывает нужду, и предметы, вызывающие любовь и желание, именно таковы?

— Да, конечно,— отвечал Агафон.

— Ну, а теперь,— продолжал Сократ,— подведем итог сказанному. Итак, во-первых, Эрот это всегда любовь к кому-то или к чему-то, а во-вторых, предмет ее — то, в чем испытываешь нужду, не так ли?

— Да,— отвечал Агафон.

— Вспомни вдобавок, любовью к чему назвал ты в своей речи Эрота? Если хочешь, я напомню тебе. Помоему, ты сказал что-то вроде того, что дела богов пришли в порядок благодаря любви к прекрасному, поскольку, мол, любви к безобразному не бывает. Не таков ли был смысл твоих слов?

— Да, именно таков,— отвечал Агафон.

— И сказано это было вполне справедливо, друг мой,— продолжал Сократ.— Но не получается ли, что и Эрот — это любовь к красоте, а не к безобразию?

Агафон согласился с этим.

— А не согласились ли мы, что любят то, в чем нуждаются и чего не имеют?

— Согласились,— отвечал Агафон.

— И значит, Эрот лишен красоты и нуждается в ней?

— Выходит, что так,— сказал Агафон.

— Так неужели ты назовешь прекрасным то, что совершенно лишено красоты и нуждается в ней?

— Нет, конечно.

— И ты все еще утверждаешь, что Эрот прекрасен,— если дело обстоит так?

— Получается, Сократ,— отвечал Агафон,— что я сам не знал, что тогда говорил.

— А ведь ты и в самом деле прекрасно говорил, Агафон. Но скажи еще вот что. Не кажется ли тебе, что доброе прекрасно?

— Кажется.

— Но если Эрот нуждается в прекрасном, а доброе прекрасно, то, значит, он нуждается и в добре.

— Я,— сказал Агафон,— не в силах спорить с тобой, Сократ. Пусть будет по-твоему.

— Нет, милый мой Агафон, ты не в силах спорить с истиной, а спорить с Сократом дело нехитрое.

Но теперь я оставляю тебя в покое. Я попытаюсь передать вам речь об Эроте, которую услышал некогда от одной мантинейки, Диотимы, женщины очень сведущей и в этом и во многом другом и добившейся однажды для афинян во время жертвоприношения перед чумой десятилетней отсрочки этой болезни,— а Диотима-то и просветила меня в том, что касается любви,—

так вот, я попытаюсь передать ее речь, насколько это в моих силах, своими словами, отправляясь от того, в чем мы с Агафоном только что согласились.

Итак, следуя твоему, Агафон, примеру, нужно сначала выяснить, что такое Эрот и каковы его свойства. А потом уже, каковы его дела. Легче всего, мне кажется, выяснить это так же, как некогда та чужеземка, а она задавала мне вопрос за вопросом. Я говорил ей тогда примерно то же, что мне сейчас Агафон: Эрот — это великий бог, это любовь к прекрасному. А она доказала мне теми же доводами, какими я сейчас Агафону, что он, вопреки моим утверждениям, совсем не прекрасен и вовсе не добр. И тогда я спросил ее:

— Что ты говоришь, Диотима? Значит, Эрот безобразен и подл?

А она ответила:

— Не богохульствуй! Неужели то, что не прекрасно, непременно должно быть, по-твоему, безобразным?

— Конечно.

— И значит, то, что не мудро, непременно невежественно? Разве ты не замечал, что между мудростью и невежеством есть нечто среднее?

— Что же?

— Стало быть, тебе неизвестно, что правильное, но не подкрепленное объяснением мнение нельзя назвать знанием? Если нет объяснения, какое же это знание? Но это и не невежество. Ведь если это соответствует тому, что есть на самом деле, какое же это невежество? По-видимому, верное представление — это нечто среднее между пониманием и невежеством.

— Ты права,— сказал я.

— А в таком случае не стой на том, что все, что не прекрасно, безобразно, а все, что не добро, есть зло. И признав, что Эрот не прекрасен и также не добр, не думай, что он должен быть безобразен и зол, а считай, что он находится где-то посередине между этими крайностями.

— И все-таки,— возразил я,— все признают его великим богом.

— Ты имеешь в виду всех несведущих или также и сведущих?— спросила она.

— Всех вообще.

— Как же могут, Сократ,— засмеялась она,— признавать его великим богом те люди, которые и богом-то его не считают?

— Кто же это такие?— спросил я.

— Ты первый,— отвечала она,— я вторая.

— Как можешь ты так говорить?— спросил я.

— Очень просто,— отвечала она.— Скажи мне, разве ты не утверждаешь, что все боги блаженны и прекрасны? Или, может быть, ты осмелишься о ком-нибудь из богов сказать, что он не прекрасен и не блажен?

— Нет, клянусь Зевсом, не осмелюсь,— ответил я.

— А блаженными ты называешь не тех ли, кто прекрасен и добр?

— Да, именно так.

— Но ведь насчет Эрота ты признал, что, не отличаясь ни добротой, ни красотой, он вождедеет к тому, чего у него нет.

— Да, я это признал.

— Так как же он может быть богом, если обделен добротой и красотой?

— Кажется, он и впрямь не может им быть.

— Вот видишь,— сказала она,— ты тоже не считаешь Эрота богом.

— Так что же такое Эрот?— спросил я.— Смертный?

— Нет, никоим образом.

— А кто же?

— Как мы уже выяснили, нечто среднее между бессмертным и смертным.

— Кто же он, Диотима?

— Великий гений, Сократ. Ведь все гении представляют собой нечто среднее между богом и смертным.

— Каково же их назначение?

— Быть истолкователями и посредниками между людьми и богами, передавая богам молитвы и жертвы людей, а людям наказания богов и вознаграждения за жертвы. Пребывая посредине, они заполняют промежуток между теми и другими, так что Вселенная связана внутренней связью. Благодаря им, возможны всякие прорицания, жреческое искусство и вообще все, что относится к жертвоприношениям, таинствам, заклинаниям, пророчеству и чародейству. Не соприкасаясь с людьми, боги общаются и беседуют с ними только через посредство гениев — и наяву и во сне. И кто сведущ в подобных делах, тот человек божественный, а сведущий во всем прочем, будь то какое-либо искусство или ремесло, просто ремесленник. Гении эти многочисленны и разнообразны, и Эрот — один из них.

— Кто же его отец и мать?— спросил я.

— Рассказывать об этом долго,— отвечала она,— но все-таки я тебе расскажу.

Когда родилась Афродита, боги собрались на пир, и в числе их был Порос, сын Метиды. Только они ото-бедали,— а еды у них было вдоволь,— как пришла просить подаяния Пеня и стала у дверей. И вот Порос, охмелев от нектара,— вина еще тогда не было,— вышел в сад Зевса и, отяжелевший, уснул. И тут Пеня, задумав в своей бедности родить ребенка от Пороса, прилегла к нему и зачала Эрота. Вот почему Эрот — спутник и слуга Афродиты: ведь он был зачат на празднике рождения этой богини; кроме того, он по самой своей природе любит красивое: ведь Афродита красавица. Поскольку же он сын Пороса и Пении, дело с ним обстоит так: прежде всего он всегда беден и, вопреки распространенному мнению, совсем не красив и не нежен, а груб, неопрятен, не обут и бездомен; он валяется на голой земле, под открытым небом, у дверей, на улицах и, как истинный сын своей матери, из нужды не выходит. Но с другой стороны, он по-отцовски тянется к прекрасному и совершенному, он храбр, смел и силен, он искусный ловец, непрестанно строящий козни; он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией, он искусный чародей, колдун и софист. По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что он ни приобретает, идет прахом, отчего Эрот никогда не бывает ни богат, ни беден.

Он находится также посредине между мудростью и невежеством, и вот почему. Из богов никто не занимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры: да и вообще тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Но не занимаются философией и не желают стать мудрыми опять-таки невежды. Ведь тем-то и скверно невежество, что человек и не прекрасный, и не совершенный, и не умный вполне доволен собой. А кто не считает, что в чем-то нуждается, тот и не желает того, в чем, по его мнению, не испытывает нужды.

— Так кто же, Диотима,— спросил я,— стремится к мудрости, коль скоро ни мудрецы, ни невежды философией не занимаются?

— Ясно и ребенку,— отвечала она,— что занимаются ею те, кто находится посредине между мудрецами и невеждами, а Эрот к ним и принадлежит. Ведь мудрость — это одно из самых прекрасных на свете благ, а

Эрот — любовь к прекрасному, поэтому Эрот не может не быть философом, т. е. любителем мудрости, а философ занимает промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Обязан же он этим опять-таки своему происхождению: ведь отец у него мудр и богат, а мать не обладает ни мудростью, ни богатством. Такова, дорогой Сократ, природа этого гения. Что же касается твоего мнения об Эроте, то в нем нет ничего удивительного. Судя по твоим словам, ты считал, что Эрот есть предмет любви, а не любящее начало. Потому-то, я думаю, Эрот и показался тебе таким прекрасным. Ведь предмет любви в самом деле и прекрасен, и нежен, и полон совершенства, и достоин зависти. А любящее начало имеет другой облик, такой, например, как я сейчас описала.

Тогда я сказал ей:

— Пусть так, чужеземка, ты говорила прекрасно. Но если Эрот таков, какая польза от него людям?

— А это, Сократ,— сказала она,— я сейчас и попытаюсь тебе объяснить. Итак, свойства и происхождение Эрота тебе известны, а представляет он собой, как ты говоришь, любовь к прекрасному. Ну, а если бы нас спросили: «Что же это такое, Сократ и Диотима, любовь к прекрасному?» — или, выражаясь еще точнее: «Чего же хочет тот, кто любит прекрасное?»

— Чтобы оно стало его уделом,— ответил я.

— Но твой ответ,— сказала она,— влечет за собой следующий вопрос, а именно: «Что же приобретет тот, чьим уделом станет прекрасное?»

— Я сказал, что не могу ответить на такой вопрос сразу.

— Ну, а если заменить слово «прекрасное» словом «благо» и спросить тебя: «Скажи, Сократ, чего хочет тот, кто любит благо?»

— Чтобы оно стало его уделом,— отвечал я.

— А что приобретает тот, чьим уделом окажется благо?— спросила она.

— На это,— сказал я,— ответить легче. Он будет счастлив.

— Правильно, счастливые счастливы потому, что обладают благом,— подтвердила она.— А спрашивать, почему хочет быть счастливым тот, кто хочет им быть, незачем. Твоим ответом вопрос, по-видимому, исчерпан.

— Ты права,— согласился я.

— Ну, а это желание и эта любовь присущи, по-твоему, всем людям, и всегда ли они желают себе блага, по-твоему?

— Да,— отвечал я.— Это присуще всем.

— Но если все и всегда любят одно и то же,— сказала она,— то почему же, Сократ, мы говорим не обо всех, что они любят, а об одних говорим так, а о других — нет?

— Я и сам этому удивляюсь,— отвечал я.

— Не удивляйся,— сказала она.— Мы просто берем одну какую-то разновидность любви и, закрепляя за ней название общего понятия, именуем любовью только ее, а другие разновидности называем иначе.

— Например?— спросил я.

— Изволь,— отвечала она.— Ты знаешь, творчество — понятие широкое. Все, что вызывает переход из небытия в бытие,— творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей — их творцами.

— Совершенно верно,— согласился я.

— Однако,— продолжала она,— ты знаешь, что они не называются творцами, а именуются иначе, ибо из всех видов творчества выделена одна область — область музыки и стихотворных размеров, к которой и принято относить наименование «творчество». Творчеством зовется только она, а творцами-поэтами — только те, кто в ней подвизается.

— Совершенно верно,— согласился я.

— Так же обстоит дело и с любовью. По сути, всякое желание блага и счастья — это для всякого великая и коварная любовь. Однако о тех, кто предан таким ее видам, как корыстолюбие, любовь к телесным упражнениям, любовь к мудрости, не говорят, что они любят или что они влюблены,— только к тем, кто занят и увлечен одним лишь определенным видом любви, относят общие названия «любовь», «любить» и «влюбленные».

— Пожалуй, это правда,— сказал я.

— Некоторые утверждают,— продолжала она,— что любить — значит искать свою половину. А я утверждаю, что ни половина, ни целое не вызовет любви, если не представляет собой, друг мой, какого-то блага. Люди хотят, чтобы им отрезали руки и ноги, если эти части собственного их тела кажутся им негодными. Ведь ценят люди вовсе не свое, если, конечно, не называть все хорошее своим и родственным себе, а все дурное — чужим,— нет, любят они только хорошее. А ты как думаешь?

— Я думаю так же,— отвечал я.

— Нельзя ли поэтому просто сказать, что люди любят благо?

— Можно,— ответил я.

А не добавить ли,— продолжала она,— что люди любят и обладать благом?

И не только обладать им, но обладать вечно?

— Добавим и это.

— Не есть ли, одним словом, любовь не что иное, как любовь к вечному обладанию благом?

* * *

Во все таинства любви можно, пожалуй, посвятить и тебя, Сократ. Что же касается тех высших и сокровеннейших, ради которых первые, если разобраться, и существуют на свете, то я не знаю, способен ли ты проникнуть в них. Сказать о них я, однако, скажу,— продолжала она,— за мной дело не станет. Так попытайся же следовать за мной, насколько сможешь.

Кто хочет избрать верный путь ко всему этому, должен начать с устремления к прекрасным телам в молодости. Если ему укажут верную дорогу, он полюбит сначала одно какое-то тело и родит в нем прекрасные мысли, а потом поймет, что красота одного тела родственна красоте любого другого и что если стремиться к идее прекрасного, то нелепо думать, будто красота у всех тел не одна и та же. Поняв это, он станет любить все прекрасные тела, а к тому одному охладет, ибо сочтет такую чрезмерную любовь ничтожной и мелкой. После этого он начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела, и, если ему попадется человек хорошей души, но не такой уж цветущий, он будет вполне доволен, полюбит его и станет заботиться о нем, стараясь родить такие суждения, которые делают юношей лучше, благодаря чему невольно постигнет красоту нравов и обычаев и, увидев, что все это прекрасное родственно между собою, будет считать красоту тела чем-то ничтожным. От нравов он должен перейти к наукам, чтобы увидеть красоту наук и, стремясь к красоте уже во всем ее многообразии, не быть больше ничтожным и жалким рабом чьей-либо привлекательности, плененным красотой одного какого-то мальчишки, человека или характера, а повернуть к открытому морю красоты и, созерцая его в неуклонном стремлении к мудрости, обильно рождать великолепные речи и мысли, пока, наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не узрит того единственного знания, которое касается прекрасного, и вот какого прекрасного... Теперь,— сказала Диотима,— постарайся слушать меня как можно внимательнее.

Кто, наставляемый на пути любви, будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды,— нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное: все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает. И тот, кто благодаря правильной любви к юношам поднялся над отдельными разновидностями прекрасного и начал постигать само прекрасное, тот, пожалуй, почти у цели.

Вот каким путем нужно идти к любви — самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе, дорогой Сократ,— продолжала мантинеянка,— только и может жить человек, его увидевший. Ведь увидев его, ты не сравнишь его ни со златотканой одеждой, ни с красивыми мальчиками и юношами, при виде которых ты теперь приходишь в восторг, и, как многие другие, кто любит себя своими возлюбленными и не отходит от них, согласился бы, если бы это было хоть сколько-нибудь возможно, не есть и не пить, а только непрестанно глядеть на них и быть с ними. Так что же было бы,— спросила она,— если бы кому-нибудь довелось увидеть прекрасное само по себе прозрачным, чистым, беспримерным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором, если бы это божествен-

ное прекрасное можно было увидеть во всем его единообразии? Неужели ты думаешь, — сказала она, — что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак? А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он.

Вот что — да будет и тебе, Федр, и всем вам известно — рассказала мне Диотима, и я ей верю. А веря ей, я пытаюсь уверить и других, что в стремлении человеческой природы к такому уделу у нее вряд ли найдется лучший помощник, чем Эрот. Поэтому я утверждаю, что все должны чтить Эрота, и, будучи сам почитателем его владений и всячески в них подвизаясь, я и другим советую следовать моему примеру и, как могу, славлю могущество и мужество Эрота.

Платон. Пир//Соч.: В 3 т. — М., 1970. — Т. 2. — С. 95–156.

Т.В. ВАСИЛЬЕВА

■ Афинская школа философии

Философ наших дней, когда он хочет обратиться со словом истины к своему читателю или слушателю, находится в неизмеримо более выгодном положении, нежели то, в каком мы застаем первых греческих мыслителей, для которых образцом мудрости и красноречия могло служить лишь слово Гомера или Гесиода. К услугам нашего современника множество готовых, великолепно отточенных, не раз с успехом использованных форм сообщения философских истин: блестящая лекция перед широкой аудиторией; монография, вполне доступная лишь специалистам; парадоксальный диалог-памфлет, предназначенный для литературно-художественного издания; статья в научном журнале. Философская литература располагает также увлекательными примерами создания новых, неиспытанных форм, сулящих невиданные ранее возможности, каковы, например, неуловимые в своих очертаниях произведения, подводимые под общее наименование «философских эссе». Наконец, на

помощь автору приходит и хорошо натренированная готовность искушенного читателя извлечь урок философской мудрости, или, как теперь чаще говорят, получить определенный объем философской информации из любого чтения, не смущаясь привычной или непривычной его формой. «Как сказать?» мы не ощущаем теперь до такой же степени проблемой совести мыслителя, как «что сказать?», выбор слова представляется нам делом вкуса.

Для древнегреческого философа, которому свой философский язык не из чего было выбирать, а предстояло еще только изобрести, о внеположенности языка мысли не могло быть и речи, тем более что мысль не только еще не успела эмансипироваться от выражения, но и еще не существовала реально как мысль отдельно от речи...

Говоря о языке древнегреческой философии классического века, в отличие от языка поэзии, например языка официальных документов, языка рынков или мастерских, мы постараемся проследить то, что, собственно, правильнее было бы назвать ее логосом, а именно способ формирования мысли не просто в словесном выражении, но и внутри бурно развивающейся словесности, которая выработкой новых жанров и существенным преобразованием старых отвечала стремительному расширению кругозора и усложнению духовной организации человека той эпохи...

Еще и в годы учения Александра Македонского, и много столетий спустя Гомер был фундаментом, альфой и омегой школьного образования — не обучения грамоте, а именно образования как воспитания будущей личности.

Благодарность греческой культуры Гомеру во все эпохи ее развития была столь жива и велика, что почти само собой разумеющимся считалось утверждение: вся последующая литература (не только эпос, но и лирика, трагедия, история и прочие жанры) выросла из подражания Гомеру. Но самым великим подражателем Гомера античные критики называли Платона, и в этом парадоксальном на первый взгляд суждении запечатлелась очень глубокая и точная интуиция важного исторического подобия, даже тождества двух этих фигур...

Когда мысль тождественна слову, а слово немислимо вне сопоставления со словом мифологического эпоса, борьба за суверенитет философии оборачивалась на литературном поприще напряженным усилием к созданию новой литературы, равной по могуществу гомеров-

скому эпосу, т. е. способной дать такую же твердую почву под ногами и открыть не менее широкий горизонт мирообъяснения человеку, разучившемуся видеть в огне, воде или земле человекоподобные божественные тела, возвысить до эпически умудренного спокойствия души, прошедшие опыт запальчивой ущербности мысли в политических столкновениях, и тем самым вернуть античному человеку живую и по-новому осмысленную веру в божественную благодать мудрости.

Поиски философского языка переходили в борьбу за литературное, а тем самым и общественное место философии, причем главная языковая проблема здесь даже еще не в том, как сказать, какими словами передать мысль, но о чем говорить, что равносильно тому, о чем мыслить. Гомер говорил о том, что было однажды, и о том, что бывает всегда, в гомеровских сравнениях точная наблюдательность, в сентенциях — глубокая житейская умудренность; о единичном ли говорит он или об общем — всегда это зрительно выпуклый образ, убедительный своей красотой, запоминающийся своей верностью жизни. Гомер говорит обо всем, что было, есть и будет, но не говорит о том, что есть «быть», передает мысли, но не спрашивает, что есть «мыслить»; Гомер различает добро и зло, но что есть добро и зло «сами по себе», этого не вычитаешь ни у Гомера, ни у Гесиода.

В жизни греческих городских общин (у торговых и быстро развивающихся ремесленное производство — раньше, у культивирующих земледелие и военную мощь — позже) наступала такая пора, когда навыков и сведений, получаемых гражданами в непосредственной традиции, из наставлений отцов, из примеров сограждан, оказывалось недостаточно...

Короток срок жизни человеческой, чтобы постичь и каждую из добродетелей во всех ее проявлениях, и каждый из видов птиц, деревьев, домов. Уже в начале жизненного пути необходимо знать, что такое добро и зло, что есть птица, что дом, что дерево. Какие бывают добродетели, птицы, деревья и дома, досконально потребует узнать лишь специалисту — блюстителю нравов, ловчому или птичнику, дровосеку или садовнику, архитектору или домовладельцу, каждый же должен знать эти вещи в «самом общем виде». Вот об этом — «самом общем виде» и начала хлопотать философия.

В центре внимания всей раннегреческой философии, включая и Аристотеля, именно эти, только что

перечисленные проблемы: единое и многое, общий вид и частные проявления, образец и мера подобия ему, совершенство и несовершенство копии, конечное совершенство и изначальная причина, а в круге обсуждаемых предметов и наглядных примеров повторяются принадлежности ремесленного производства, навыки цеховой специализации. Материя, форма, тип, образец, творение, добротность — в философские беседы слова эти перекочевали из обихода мастерских, и в платоновских диалогах они еще живо об этом помнят. Венчающий платоновскую космологию образ творца мироздания, первой и последней причины всего сущего, носит имя «демиурга» — ремесленника, скромного и зачастую бесправного жителя задворков афинской демократии.

Как случилось, что потомок аттических царей, высокомерный Платон, презиравший всякую цеховую узость и всякую специализацию, отдававшую для него рабством, сделал демиурга героем своей философской «поэмы» — почему бы не назвать владыку вселенной, источник ее существования царем или отцом, как это сделал, например, Гераклит? — это один из интереснейших вопросов в истории античной философии. Вопрос этот относится к ее логосу — способу мысли и образу словесного выражения. Как под одним и тем же словом «эйдос» платоновская идея стала аристотелевской формой? — Это тоже вопрос к логосу древнегреческой философии. Почему развивающаяся мысль находила для себя возможным оставаться в пределах одного и того же слова, мешало это пониманию или помогало, — этим и близким к ним вопросам мы постараемся подобрать если не ответы, то хотя бы способствующий их решению материал.

Трудно говорить отдельно о Платоне и отдельно об Аристотеле. Даже поставив на титульном листе книги одно из этих имен, автор неизбежно будет обращаться от одного к другому, и не только потому, что достижения Аристотеля нельзя понять в отрыве от предшествовавшей им и подготовившей их деятельности Платона, — многое в Платоне становится по-настоящему понятным лишь при взгляде на аристотелевские плоды — как их посев. «И» между двумя этими именами — союз одновременно и соединительный и разъединительный: две эти фигуры, как бы нарочно придуманные, стоят рядом в перспективе «Афинской школы» Рафаэля как два начала философии, их совместное шествие, плечо к плечу, — бесконечный спор о началах и концах, о небе

и земле. Спорят они о методе, о цели и о языке философии. «Величайший из подражателей Гомера», Платон стремится к гомеровской сладости, он привлекает читателя, льстит его непосвященности, говоря об отвлеченных и чуждых еще его непосредственному сознанию предметах на общепонятном языке, втягивая его в ход абстрактных рассуждений незаметно, приобщая к философской мудрости постепенно, наконец, от обсуждения сугубо теоретических проблем попросту отказываясь, довольствуясь просвещением взгляда, очищением от заблуждений и пробуждением от благодушной бездумной дремоты под треск хлестких формулировок типа «человек есть мера всех вещей» или «все течет».

Платон помогает рождению мысли. Аристотель не заботится о привлечении читательского интереса и читательских симпатий, он не гонится за признанием профанов и не соревнуется с Гомером. Начиная с Аристотеля можно говорить о собственном языке философии, о языке, утвердившем не только свой собственный круг обсуждаемых предметов, но и свое собственное право говорить о них не то, что все люди, и не так, как все люди. Платон уже умел думать не так, как все люди, но не искал способа сообщить это читателю, он в своем рассуждении направлен вовне, «экзотеричен»; Аристотель же «эзотеричен», его мысль направлена внутрь предмета, а слово «работает» внутри школы, он систематичен и строг, тогда как Платон бессистемен и волен. Платон получил от древней критики титул «самого великого подражателя Гомера», Аристотель удостоился большей чести — он сравнялся с Гомером: как о Гомере говорили «поэт» без добавления имени, так и «философом» без имени стал для последующих веков именно Аристотель, а не Платон.

Из школы Аристотеля философия вышла готовой и во всеоружии, если повторять избитое сравнение, — как Афина из головы Зевса. Как геометрия Евклида, как канон Поликлета, она оказалась законченным созданием, которому многие века вплоть до последнего времени мало что прибавили существенного. И если это справедливо в отношении философской мысли платоновско-аристотелевской школы, то трижды и четырежды это справедливо в отношении выработанного ею философского языка: он стал попросту собственностью философии и сохраняет свое значение даже там, где теряют влияние идеи Платона и Аристотеля. Геометрию Евклида в наши дни изучают школьники, без знакомства с

канонем Поликлета мы до сих пор не представляем себе эстетического воспитания, а язык платоновской и аристотелевской философии скрыт в настоящее время от большинства читателей за семью печатями переводов, изложений, интерпретаций. Говорят: лучше один раз увидеть, чем десять раз услышать,— совершенные творения Поликлета мы видим в копиях, сохраняющих, по крайней мере, пропорции его канона, а глубоко продуманной речи Платона и Аристотеля мы не слышим, вынужденные довольствоваться переводами (которые верность мысли и верность слову оригинала считают двумя зайцами, а для погони же из двух выбирают, как правило, мысль) или описания отдельных выражений в научных комментариях, подобно тому, как с утраченными шедеврами античной скульптуры или живописи мы знакомимся по описаниям древних очевидцев. Мы сожалеем о тех утратах и находим возможным в изданиях сочинений Платона и Аристотеля включать далеко не все, что дошло до нас под их именами...

Единый логос греческой философии подвергся расчленению на «дух» и «букву». Буквой оказывался греческий текст, духом — реконструированная «система» философии Платона и Аристотеля. Таким расчленением науке удалось преодолеть то, что духовной культурой нового времени давно уже ощущалось в Платоне (в Аристотеле, разумеется, значительно меньше) как досадный недостаток: отсутствие единого, планомерного, последовательного изложения философии как системы миропонимания. Принцип историзма подсказывал, что такое требование к философии древности неприложимо, и тем не менее в платоновских диалогах хотелось найти доведенное до логического конца рассуждение, позитивное решение поставленных вопросов, а не одни опровержения ложных или недостаточных ответов. Когда немецкая классическая философия дала величественные примеры построения философских систем, этот недостаток стал восприниматься как черта, несовместная с представлением о большой философии: у Платона непременно должна быть своя «система», если ее нет в диалогах, значит, она была где-то вне литературных сочинений,— сообщения древних авторов о каком-то особом «эзотерическом» учении Платона, не выходявшем за пределы Академии, отвергнутые в свое время Шлейермахером, были приняты на веру с новым энтузиазмом, когда во второй половине нашего века стал неуклонно возрастать вес

науки в жизни общества и место вчерашнего героя дня — художника — занял ученый...

Предоставив изучение «буквы» платоновского наследия литературоведам, историки философии опорой для реконструкции «духа» Платона избрали античную традицию платонизма, достигшего в «неоплатонизме» — учении последователей Платона, бывших уже современниками христианства, — очень высоких степеней отвлечения от задач и представлений повседневной действительности. Что в платоновских диалогах подается еще очень «приземленно», в трактатах авторов поздней античности поднято в заоблачные выси, откуда героев сократических бесед: плотников, борцов, корабельщиков, поэтов, музыкантов, риторов, геометров — давно уже не видно и не слышно. Слова «материя», «форма», «творение», «идея», «демиург» звучат не глуше, а громче прежнего, но за ними уже нет ни стука топоров, ни звона металла, ни треска расколотого дерева — абстракция, к которой стремилась философия с первых шагов, так трудно доставшееся «отвлечение» от конкретных, зримых, слышимых, осязаемых вещей, здесь уже вполне освоена и мыслью и словом. Здесь, в системе, изложенной неоплатониками, новейшая философия чувствует себя дома, здесь говорят на привычном языке, не требующем перевода с Древнего на новый, философские термины позднеантичной философии, переведенные на латынь, вошли в новейшую философию без перевода и давно ею усвоены. Материя будет материей на всех европейских языках, как и форма — формой, потенция — потенцией, акт — актом. Разговаривать с Платоном и Аристотелем через посредничество неоплатонических интерпретаторов оказалось гораздо удобнее, чем без него. Откроем любое сочинение Аристотеля в последнем научном переводе: уроженец Стагиры, познавший в своей жизни многое, но латинского языка уж точно не изучивший, изъясняется по-латыни не хуже Николая Кузанского независимо от того, какой из европейских языков предоставляет ему в том или ином случае свою систему склонения и спряжения. Трудная работа над философским словарем, поиски слова, усилия сделать его точным, емким и оградить от ложного толкования, гениальные удачи, подлинные открытия, а то и промахи — все это остается «за кадром». Значительно реже, но проскальзывают латинские словечки и в речи Платона.

Разъятый на «дух» и «букву» логос древнегреческой философии теряет свой особенный смысл, а вместе с ним теряется из поля зрения и сама древнегреческая философия в ее исторически определенном своеобразии. Платоновская работа над выведением философской мудрости на уровень эпического сознания своего времени и достижения Аристотеля на пути превращения «любомудрствования» в особый род человеческой жизни и общественно-полезного труда нашли свое воплощение в созданном ими философском языке, ибо место философии в тогдашней жизни общества определялось тем, с кем, о чем, как и для чего она способна была говорить...

В Платоновой «Апологии Сократа» упоминается, что один из его почитателей спросил в Дельфах, есть ли на свете кто-нибудь мудрее Сократа, и пифия ответила, что нет никого (21А). В древности как изречение оракула ходил такой стишок:

Софокл — мудрец, да Еврипид мудрей его,
Но всех мужей Сократ превыше мудростью.

Какие же черты благочестивой мудрости — софии, накапливаясь и возрастая от Софокла к Еврипиду и Сократу, дали повод дельфийскому владыке для проведения такой градации? Сам Сократ, польщенный божественным избанием, толковал ответ пифии в том смысле, что из всех мудрецов он один вполне искренне понимает тщету человеческих познаний, он «знает, что ничего не знает», тогда как другие не знают даже и о своем незнании, да и не желают знать. Правда, и Софокл и Еврипид достаточно красноречиво свидетельствовали своими драмами, что и они этому «знанию незнания» не чужды. Бесконечно перетолкованный «Эдип» имеет еще и такое толкование: вера в божественный оракул, а не рациональные соображения пусть даже безупречного мужа спасут его самого и народ. Ведь что узнает Эдип в своем трагическом узнавании и чем он так потрясен? Что он убил отца, что вступил в нечестивейший брак с матерью? — А разве не знал он этого с самого начала? Разве не к этому вела его судьба? Разве не этого должен был ждать он каждую минуту? Страшная весть могла бы принести ему своего рода облегчение: больше нечего ждать и нечего бояться, свершилась судьба, исполнилось божественное предвещание, — можно с чистой душой отправляться в Колон и вместе с мученическим венцом принять

венец благодетеля страны своего погребения. Ведь не напрасно Эдип выведен не запальчивым авантюристом, а мужем высочайших достоинств, отцом народа — разумеется, он не совершал своих ужасных преступлений, он их «претерпевал», и в этом «Эдип-царь» и «Эдип в Колоне» не расходятся друг с другом.

Преступление Эдипа иное. С чистыми помыслами и благородными намерениями он стремился избежать зла, готовый к самопожертвованию: он покинул дом, где он вырос, и тех, кого считал родителями, оставил наследный престол, обрек себя на лишения и превратности скитальческой жизни, он все разумно рассудил — он не знал только, что не знает самого себя, не знает даже того, кто он, каких родителей сын. Именно свое незнание постигает он в трагическом узнавании, и этим открытием он до основания души потрясен. Вот где таилась его гибель, его неправда, его гордыня. Тогда еще нужно было ослепить себя, когда ему стал известен божественный оракул. Он должен был не пытаться обойти или смягчить судьбу разумным и добродетельным поведением, а поверить оракулу, внять ему — ведь оракул не безнадёжен: если Эдип будет хранить чистоту, не согрешив ни убийством, ни браком, он не нарушит оракула, но он и не совершит ужасных преступлений. Всего-то требовалось: чистоты и веры (в конечном счете всякое убийство — отцеубийство, всякий брак — инцест), а он понадеялся на разум. Ах, человек, хитер ты, ловок и умен, но слеп и не ведаешь своей слепоты. Таков и Креонт в «Антигоне», понадеявшийся на то, что знает себя как человека разумного и твердого, способного не дрогнуть перед неразумной женской чувствительностью, но он не знал себя. Семья наказала его за высокомерное презрение к самому простому, нерациональному, но изначальному в человеке — к его родственной привязанности, издревле почитавшейся священной, а разум не помог ему в тот миг, когда его очи прозрели: разум сделал свое дело и равнодушно удалился.

У Еврипида люди тоже разумны, логичны, изощрены в аргументации, когда им приходится в споре защищать свою жизненную позицию. Но что они творят! Не говоря уже о том, как жестоки они и коварны в отношении к ближним своим, что они делают с собой! Так хорошо знающие и доказывающие свою правоту, почему они ничего не могут сделать для себя? Уж если наказывать неверного мужа, так непременно сжигая

соперницу и убивая собственных детей,— кто здесь страдает, кто прав, кто торжествует, кто вершит справедливое возмездие?

Уж если мстить за преступно погубленного отца, то до потери собственного облика человеческого. Преследуя свои законные права, они топят себя в трясине, сами себя побивают камнями, опустошают себя, лишают всего, и если бы не божественное вмешательство, тот самый пресловутый «бог из машины», всегда считавшийся слабым местом еврипидовской драматургии, ни одна из человеческих драм не имела бы развязки. Божественное вмешательство у Еврипида не свидетельство слабой драматургической техники, а выражение благочестия автора, сценическая реализация его глубокого убеждения: если до сих пор небо не рухнуло на землю, если мы еще не погребли себя под руинами собственных деяний, то, видно, бог хранит нашу землю. Человек не способен сохранить даже себя, не говоря уже о том, чтобы служить оплотом своему народу.

Софокл скорбит о слепоте человеческой, но человека он любит и везде заботится о том, чтобы и в глубочайших потрясениях трагический герой сохранял свое достоинство. Софокл мудр. Чем же мудрее его Еврипид? Не тем ли, что не признает различия между человеком правым и человеком виноватым? Правы и тот, и другой, и третий, но никто на избегает вины. Человек носится с призраками справедливости и блага, сражается за призрак Елены у стен Илиона, но ни блага, ни справедливости — где они? — он не знает. Только боги своим вмешательством разрешают человеческие конфликты.

Где же истинная Елена? Что есть справедливость сама по себе, благо само по себе, и вообще, что есть независимо от мнений или интенций? Пора человеку обратиться к этим вопросам от суетной возни честолюбий. Этим-то призывом и поразили сограждан Сократ. Знать, что ты ничего не знаешь,— еще не все благочестие Сократа. Стремиться к знанию, но истинному, а не мнимому, неустанно преследовать истину, но божественную, а не суетную, быть другом мудрости, никогда не считая себя мудрецом,— вот мудрость платоновского Сократа, и нельзя не признать, что здесь Сократ идет по пути, который указал и наметил Софокл, расчистил Еврипид, но по этому пути Сократ идет дальше и выше. Аттическая трагедия скорее, чем досократическая «физиология» открыла путь Сократу и дала

точку опоры, позволившую ему совершить переворот в философии. Трагедия свела философию с небес на землю (что Цицерон приписывает Сократу), она сама была по существу своему и по своей роли в жизни общества религиозно-этической философией своего времени. Что же касается Сократа, то его репутация этического философа по преимуществу — столь же несправедливый предрассудок. Сократ задавался вопросами о справедливости, о благе, о достоинстве мужа, о любомудрии и о составляющих его любви и мудрости, но о самих по себе, а не применительно к поведению человека в наличествующей ситуации. «Приземлителем» философии Сократ не был; он был, конечно, заземлен, этот босой мудрец, из аттической земли, из афинской городской диалектики впитавший силу и дух своей мудрости, но витал он все-таки в облаках, как совершенно точно подметил Аристофан, и в этом было его превосходство в суждении дельфийского оракула и неблагонадежность в глазах афинской демократии.

* * *

Первое, на что обращает внимание читателя в трактате «Категории» Аристотель, можно выразить так: будьте внимательны к именам вещей — имена и вещи находятся в достаточно сложных отношениях, которые необходимо представлять каждому, кто захотел бы вести речь о вещах. Среди имен есть омонимы — слова-близнецы, обозначающие, однако, разные по сути своей вещи. Пример, приводимый Аристотелем, таков: «живое» в греческом языке служило обозначением и живого существа, и живописного изображения (отсюда и произошло русское слово «живопись», калькированное с греческого); возмись кто определить, что есть живое, он не сможет дать определение по существу предмета, не разделив два омонимичных значения — для живого существа определение будет одно, для изображения — другое.

Далее, за именем могут стоять синонимы — разные предметы, для которых совпадение имен не служит препятствием к точному определению, поскольку и определение для них может быть общим. Так, «живое» может обозначать и человека, и быка, однако и для человека быть живым существом, и для быка быть живым существом одно и то же, тогда как для того же человека и для того же быка быть живым существом или быть изображением — разные вещи. Современ-

му читателю следует обратить внимание на то, что теперь наука о языке понимает термины «омонимы» и «синонимы» несколько иначе (омонимы звучат и пишутся одинаково при разном значении, а синонимы — слова сходных значений, но разного звучания и написания), тем более пристальнее следует присмотреться к приводимым у Аристотеля примерам.

В-третьих, Аристотель рекомендует различать паронимы — слова одного корня, но разного грамматического образования: одно дело грамматика, другое — грамматик (последний, как считает Аристотель, получает имя от первой) или «мужество» и получивший от него свое наименование «мужественный».

И еще одно ценное замечание Аристотеля: все, что говорится, говорится либо в связи одного с другим, либо без связи. В связи, в сплетении с другими словами имя имеет определенное значение, произнесенное же вне связи нуждается в определении. Собственно, здесь Аристотель говорит не об определении, а о «логосе» — в данном случае логос приходится понимать как словесное описание смысла слова, причем это должен быть логос сущности — существенный смысл. Произнесший имя вне связи с другими словами должен дать отчет (опять-таки «логос»), что есть для поименованного этим именем быть тем, что это имя называет...

Так, в постоянной тренировке, при неоднократном повторении однотипных вопросов и похожих приемов вырабатывался специфический узко-цеховой философский язык. У Ксенофонта мы встречаемся только с попытками мыслить определенными логическими схемами, переходящими из одной беседы в другую. Аристотель уже подводит итоги многолетней школьной работе в логических трактатах своего «Органона». Сократовы беседы в передаче Ксенофонта доступны всем и каждому, они проникновенно конкретны (разговор о почтении к родителям ведет отец со своим собственным сыном и по поводу его отношений к родной матери) и в то же время богаты опытом софистических обобщений. Наставления Аристотеля обращены не к профанам, а к людям, объединенным обиходом одной школы. Время обсуждения единичных фактов для них давно уже прошло, они обсуждают виды и роды предметов, они научились различать существенное и привходящее в любой вещи, в любом деле, они рассматривают не то, что бывает, а то, что есть в смысле непреходящего бытия, и то, что может или не может быть

согласно своей природе, и многие другие вопросы, достаточно далеко отстоящие от непосредственных нужд воспитания благопорядочного человека, той основной задачи, решать которую призвана была философия Сократа в представлении ее приверженца и доброжелателя Ксенофонта.

* * *

Сократ впервые открыл для философии новый мир, — мир населенной образами души, мир «эйдосов», идей, мир «идеального» — и первый указал на то, что образ вещи в душе не только след произведенного впечатления, но и образец для произведения новых вещей. Вот почему он слова не мог сказать, не помянув демиургов. Сократ открыл философскому языку эту область аналогий и метафор, которой он пользуется и которой еще не исчерпал и по сей день. До него область аналогий были природные, родовые или политические связи. Сократ открыл для философского языка область творческой деятельности человека.

Не только иной мир аналогий, но и новая постановка вопросов пришли в философию вместе с мудростью демиурга. До сих пор вопрос ставился о причине рождения, об источниках произрастания, о прародителях, о подателях благ, о началах и распорядках. Об исходном материале и предвзятом образце учит мудрость демиурга. Деятельность демиурга немыслима и бессмысленна вне осознанной цели, которая порой есть всего лишь следующий этап производства: дерево рубят, чтобы добыть древесину, древесину обрабатывают, чтобы наделать заготовок, из заготовок делают детали будущей сборки, собранное изделие может оказаться лишь орудием в другом производстве — последовательность операций, иерархия целей — забота демиурга.

* * *

Если бы Сократ не был демиургом и сыном демиурга, он учил бы иначе? И если бы не были Платон и Аристотель наследниками сократовской мудрости, возможно они нашли бы для философии какой-то иной язык? Явно или неявно, осознанно или неосознанно мерой всех вещей стала для этих трех великих философов созидательная деятельность человека, а не естественный и данный человеку независимо от его воли и активности ритм природных процессов; это, разумеется, не исторический казус, а требование жизни, отклик

философии на быстрое развитие техники и науки в современном ей мире. Профессиональное искусство и научное знание, «техне» и «эпистеме», обсуждаются в философии теперь неотрывно одно от другого, а зачастую и как прямые синонимы, все чаще в этот же синонимический ряд включается и «софия». Ремесленник и прежде считался божественным мудрецом, когда за его искусством подозревали ведовскую или колдовскую силу; теперь божественная софия украсила себя атрибутами ремесленного мастерства: безупречное совершенство избранного образца, точность исполнения, добротность произведения. Философия заговорила языком мастерских, потому что те вопросы, которые она теперь ставила и решала, в конечном счете именно из мастерской вели свое происхождение и очень далекая цель ее тогдашней работы, никому еще в те времена и не видная, тоже помещалась в мастерской, неузнаваемо изменившейся и меняющейся, но верной своему «эйдосу», если видеть в нем черты созидания, преобразования природы, планомерной и целесообразной деятельности...

Васильева Т.В. Афинская школа философии. — М., 1985.

РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ДИАЛОГЕ РЕЛИГИИ И НАУКИ

Тексты:

1. Библия. Ветхий Завет. Первая книга Моисеева: Бытие.
2. Лосский Вл. Догматическое богословие.
3. Азимов А. В начале.
4. Левицкий С.А. Классические доказательства бытия божия и современная философия.
5. Б. Рассел. Кошмар богослова.

Авторы:

1. *Моисей*. В преданиях иудаизма и христианства первый пророк Яхве и основатель его религии, законодатель, религиозный наставник и политический вождь еврейских племен.
2. *Лосский Владимир Николаевич* (1903 – 1958). Богослов, историк церкви.
3. *Азимов Айзек* (р. 1920). Американский писатель, популяризатор науки.
4. *Левицкий Сергей Александрович* (1908 – 1983). Русский философ, писатель, публицист и литературовед.
5. *Рассел Бертран* (1872 – 1970). Английский философ, логик, математик, социолог и общественный деятель.

Основные вопросы:

1. Начало нового (по отношению к античной эпохе) мировоззренческого способа организации духовной жизни людей обнаруживается в религиозном сознании. В чем принципиальное отличие священного текста, в частности Библии, от мифологического текста? Первые главы книги «Бытие» сходны по своему содержанию и смыслу с космогоническим слоем первобытной и классической мифологии. О чем свидетельствует это сходство и чем отличается в принципе «образ» Бога от образов мифологических демиургов (Кагна и Тсуе, Зевса и Прометея)?
2. Мыслимо ли строго богословское обоснование религиозных догматов без философской аргументации («только верой»? Или же сложные вопросы бытия (например, связь времени и вечности) без философского обоснования в принципе невозможна?

3. Исторические события, отраженные в легендах о Моисее, имели место во второй половине 2-го тысячелетия до н. э. Истоки поклонения Яхве прослеживаются еще раньше — где-то на рубеже 3-го и 2-го тысячелетий. С тех пор Иудаизм и Христианство прошли большой путь, но только в XI—XIII веках н. э. стала складываться необходимость доказательств бытия Бога. Чем порождается эта необходимость — эволюцией самой религии, усложнением духовной жизни, реакцией на появление новых форм мировоззрения или радикальными переменами в практической жизни людей?
4. Какую позицию занимает философия, и какую роль она играет в диалоге между религией и наукой? Почему в XX веке нашей эры оказываются возможными (а может быть, и необходимыми?) и философская защита религиозных начал и оснований и откровенная насмешка над ними?

■ БИБЛИЯ

Первая книга Моисеева: Бытие

Глава 1. Начало творения

1. В начале сотворил Бог небо и землю.
2. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною; и Дух Божий носился над водою.

День первый — свет

3. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет.
4. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы.
5. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один.

День второй — вода и твердь

6. И сказал Бог: да будет твердь посреди воды, и да отделяет она воду от воды.
7. И создал Бог твердь; и отделил воду, которая под твердью, от воды, которая над твердью. И стало так.
8. И назвал Бог твердь небом. И был вечер, и было утро: день второй.

День третий — вода и суша. Растительный мир

9. И сказал Бог: да соберется вода, которая под небом, в одно место, и да явится суша. И стало так.
10. И назвал Бог сушу землею, а собрание вод назвал морями. И увидел Бог, что это хорошо.
11. И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодovitое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле. И стало так.
12. И произвела земля зелень, траву, сеющую семя по роду ея, и дерево приносящее плод, в котором семя его по роду его. И увидел Бог, что это хорошо.
13. И был вечер, и было утро: день третий.

День четвертый – появление свнца, луны и звезд

14. И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов;
15. И да будут они светильниками на тверди небесной, чтобы светить на землю. И стало так.
16. И создал Бог два светила великия: светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды;
17. И поставил их Бог на тверди небесной, чтобы светить на землю,
18. И управлять днем и ночью, и отделять свет от тьмы. И увидел Бог, что это хорошо.
19. И был вечер и было утро: день четвертый.

День пятый – животный мир

20. И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной.
21. И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся, которых произвела вода, по роду их, и всякую птицу пернатую по роду ея. И увидел Бог, что это хорошо.
22. И благословил их Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте воды в морях, и птицы да размножаются на земле.
23. И был вечер, и было утро: день пятый.

День шестой – размножение твари

24. И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ея, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их. И стало так.
25. И создал Бог зверей земных по роду их, и скот по роду его, и всех гадов земных по роду их. И увидел Бог, что это хорошо.

Сотворение человека и первый завет с ним

26. И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему; и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле.
27. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их.
28. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле.
29. И сказал Бог: вот, Я дал вам всякую траву, сеющую семя, какая есть на всей земле, и всякое дерево, у которого плод древесный, сеющий семя: вам сие будет в пищу;
30. А всем зверям земным, и всем птицам небесным, и всякому пресмыкающемуся по земле, в котором душа живая, дал Я всю зелень травную в пищу. И стало так.
31. И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма. И был вечер, и было утро: день шестой.

Глава 2. Субботний покой Господа – прообраз покоя верующих в совершенном деле спасения

1. Так совершены небо и земля и все воинство их.

2. И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал.
3. И благословил Бог седьмый день, и освятил его; ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал.

Краткое повторение повествования о творении

4. Вот происхождение неба и земли, при сотворении их, в то время, когда Господь Бог создал землю и небо.
5. И всякий полевой кустарник, котораго еще не было на земле, и всякую полевую траву, которая еще не росла; ибо Господь Бог не посылал дождя на землю, и не было человека для возделания земли;
6. Но пар поднялся с земли, и орошал все лице земли.
7. И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою.

Обитель человека до его падения

8. И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там человека, котораго создал.
9. И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла.
10. Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки.
11. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото.
12. И золото той земли хорошее; там бдолах и камень оникс.
13. Имя второй реки Гихон: она обтекает всю землю Куш.
14. Имя третьей реки Хиддекель: она протекает пред Ассириею. Четвертая река Евфрат.
15. И взял Господь Бог человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его.
16. И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякаго дерева в саду ты будешь есть.
17. А от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрешь.
18. И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему.
19. Господь Бог образовал из земли всех животных полевых и всех птиц небесных, и привел к человеку, чтобы видеть, как он назовет их, и чтобы, как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей.
20. И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым: но для человека не нашлось помощника, подобного ему.

Сотворение жены, образа Церкви-невесты

21. И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его, и закрыл то место плотию.
22. И создал Господь Бог из ребра, взятаго у человека жену и привел ее к человеку.
23. И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою: ибо взята от мужа.

24. Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть.
25. И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились.

Глава 3. Искушение Евы; пробуждение сомнения

1. Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю?
2. И сказала жена змею: плоды с дерев мы можем есть,
3. Только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть.
4. И сказал змей жене: нет, не умрете;
5. Но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло.

Падение

6. И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел.
7. И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковные листья, и сделали себе опоясания.

Субботний покой нарушен; начало нового творения

8. И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня; и скрылся Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая.
9. И воззвал Господь Бог к Адаму, и сказал ему: где ты?
10. Он сказал: голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся.
11. И сказал: кто сказал тебе, что ты наг? не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?
12. Адам сказал: жена, которую Ты мне дал, она дала мне от дерева, и я ел.
13. И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела.

Второй завет Бога с человеком: обещан Спаситель

14. И сказал Господь Бог змею: за то, что ты сделал это, проклят ты пред всеми скотами и пред всеми зверями полевыми; ты будешь ходить на чреве твоём, и будешь есть прах во все дни жизни твоей.
15. И вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем ея; оно будет поражать тебя в голову, а ты будешь жалить его в пятку.
16. Жене сказал: умножая умножу скорбь твою в беременности твоей; в болезни будешь рождать детей; и к мужу твоему влечение твое, и он будет господствовать над тобою.
17. Адаму же сказал: за то, что ты послушал голоса жены твоей и ел от дерева, о котором Я заповедал тебе, сказав: «не ешь от него», проклята земля за тебя; со скорбию будешь питаться от нея во все дни жизни твоей.

18. Терние и волчцы произрастит она тебе; и будешь питаться полевою травою.
19. В поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят: ибо прах ты, и в прах возвратишься.
20. И нарек Адам имя жене своей: Ева, ибо она стала матерью всех живущих.
21. И сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожанья, и одел их.
22. И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не стал жить вечно.
23. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят.
24. И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни

Глава 4. Первое потомство

1. Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина, и сказала: приобрела я человека от Господа.
2. И еще родила брата его, Авеля. И был Абель пастырь овец; а Каин был земледелец.
3. Спустя несколько времени, Каин принес от плодов земли дар Господу.
4. И Абель также принес от первородных стада своего и от тука их. И призрел Господь на Авеля и на дар его;
5. А на Каина и на дар его не призрел. Каин сильно огорчился, и поникло лице его.
6. И сказал Господь Каину: почему ты огорчился? И отчего поникло лице твое?
7. Если делаешь доброе, то не поднимаешь ли лица? А если не делаешь доброго, то у дверей грех лежит; он влечет тебя к себе, но ты господствуй над ним.

Первый убийца

8. И сказал Каин Авелю, брату своему. И когда они были в поле, возстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его.
9. И сказал Господь Каину: где Абель, брат твой? Он сказал: не знаю; разве я сторож брату моему?
10. И сказал: что ты сделал? голос крови брата твоего вопиет ко Мне от земли.
11. И ныне проклят ты от земли, которая отверзла уста свои принять кровь брата твоего от руки твоей.
12. Когда ты будешь возделывать землю, она не станет более давать силы своей для тебя; ты будешь изгнанником и скитальцем на земле.
13. И сказал Каин Господу: наказание мое больше, нежели снести можно.
14. Вот, Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь, и буду изгнанником и скитальцем на земле; и всякой, кто встретится со мною, убьет меня.

15. И сказал ему Господь: за то всякому, кто убьет Каина, отмстится всемеро. И сделал Господь Каину знамение, чтобы никто, встретившись с ним, не убил его.

Начало цивилизации

16. И пошел Каин от лица Господня; и поселился в земле Нод, на восток от Едема.
 17. И познал Каин жену свою; и она зачала, и родила Еноха. И построил он город; и назвал город по имени сына своего: Енох.
 18. У Еноха родился Ирад; Ирад родил Мехиаеля; Мехиаел родил Мафусала; Мафусал родил Ламеха.
 19. И взял себе Ламех две жены; имя одной: Ада, и имя второй: Цилла.
 20. Ада родила Иавала: он был отец живущих в шатрах со стадами.
 21. Имя брату его Иувал: он был отец всех играющих на гусях и свирели.
 22. Цилла также родила Тувалкаина, который был ковачем всех орудий из меди и железа. И сестра Тувалкаина Ноема.
 23. И сказал Ламех женам своим: Ада и Цилла! Послушайте голоса моего; жены Ламеховы! Внимайте словам моим: я убил мужа в язву мне и отрока в рану мне.
 24. Если за Каина отмстится всемеро, то за Ламеха в семьдесят раз всемеро.

Рождение Сифа; восстановление духовного семени

25. И познал Адам еще жену свою, и она родила сына, и нарекла ему имя: Сиф; потому что, говорила она, Бог положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин.
 26. У Сифа также родился сын, и он нарек ему имя: Енос; тогда начали призывать имя Господа.

ВЛ. ЛОССКИЙ

■ Догматическое богословие

Творение. Время и вечность

«В начале было Слово», — пишет св. Иоанн Богослов, а Библия утверждает: «В начале Бог сотворил небо и землю». Ориген отождествляет эти два текста: «Бог, — говорит он, — все сотворил в Своем Слове, значит Он сотворил всю вечность в Самом Себе». Мейстер Экхарт также сближает эти тексты: «начало», о котором говорится в этих двух «in principio», есть для него Бог — Разум, содержащий в Себе и Слово, и мир. Арий же, смешивая греческие омонимы (рождение и творение), утверждает противоположное, истолковывает Евангелие от Иоанна в терминах книги Бытия и тем самым превращает Сына в творение.

Отцы, желая подчеркнуть одновременно непознаваемость Божественной сущности и Божество Сына,

проводят различие между этими двумя «началами»: различие между действием природы, первичным бытием Бога, и действием воли, предполагающим отношение к «другому», которое определяется самим этим отношением. Так, Иоанн Богослов говорит о начале превечном, о начале Логоса, и здесь слово «начало», употребляемое в аналогичном смысле, обозначает превечное отношение. Но это же слово в книге Бытия употреблено в собственном смысле, когда от внезапного появления мира «начинается» и время. Мы видим, что онтологически книга Бытия по отношению к Прологу Евангелия от Иоанна вторична: два эти «начала» различны, хотя и не совершенно чужды друг другу: вспомним о божественных идеях-волениях, о Премудрости, одновременно и вечной, и обращенной к тому «другому», которое и должно было, в собственном смысле слова, «начаться». Ведь сама Премудрость возглашает: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих искони» (Притч. 8, 22).

Итак, «начало» первого стиха книги Бытия означает сотворение времени. Так устанавливается отношение между временем и вечностью, и это проблема того же порядка, что и проблема творения «ex nihilo».

Здесь необходимо преодолеть два затруднения. Первое — опасность оказаться «эллином», то есть подходить к данным Библии с чисто метафизической точки зрения и пытаться рассудочно истолковывать их таинственную символику так, что взлет веры оказался бы просто ненужным. Но богословию нет надобности кланяться разъяснений у философов; оно само может дать ответ на их проблемы, но не вопреки тайне и вере, а питая разум тайной, преображая его верой, так что в постижении этих тайн участвует весь человек. Истинное богословие превосходит и преображает метафизику.

Вторая опасность: по ненависти к философам оказаться только «иудеем», то есть понять конкретный символизм Священного Писания буквально. Некоторые современные экзегеты, в особенности (но не исключительно) протестанты, стараются тщательно изгнать из своего образа мыслей все, что хоть скольконбудь напоминает философию. Так, Оскар Кульман в своей книге «Христос и время» считает нужным отбросить, как наследие Платона и греческой философии, все проблемы, связанные с вечностью, и мыслить Библию на уровне ее текста. Но Библия — это глубина; древнейшие ее части, и, прежде всего, книга Бытия,

развертываются по законам той логики, которая не отделяет конкретного от абстрактного, образа от идеи, символа от символизируемой реальности. Возможно, это логика поэтическая или сакраментальная, но примитивность ее — только кажущаяся; она пронизана тем Словом, которое придает телесности (не отделяя ее от слов и вещей) несравненную прозрачность. Наш язык уже не тот; возможно, менее целостный, но более сознательный и четкий, он совлекает с архаического разума обволакивающую его плоть и воспринимает его на уровне мыслимого; повторяем, не рационалистического рассуждения, а созерцательного разума. Поэтому, если современный человек хочет истолковать Библию, он должен иметь мужество мыслить, ибо нельзя же безнаказанно играть в младенца; отказываясь абстрагировать глубину, мы, уже в силу самого того языка, которым пользуемся, тем не менее абстрагируем, — но уже только одну поверхность, что приводит нас не к детски-восхищенному изумлению древнего автора, а к инфантильности. Тогда вечность, подобно времени, становится линейной: мы мыслим ее как какую-то неоконченную линию, а бытие мира во времени, от сотворения до пришествия, оказывается всего лишь ограниченным отрезком этой линии... Так вечность сводится к какой-то временной длительности без начала и конца, а бесконечное — к неопределенному. Но во что же превращается трансцендентность? Чтобы подчеркнуть все убожество этой философии (потому что, как-никак, это все же философия), достаточно напомнить, что конечное несоизмеримо с бесконечным.

Ни эллины и ни иудеи, но христиане — отцы Церкви дали этой проблеме то разрешение, которое не богохульствует, оскорбляя Библию рационализмом или пошлостью, а постигает ее во всей ее глубине.

Для Василия Великого первое мгновение времени еще не есть время: «как начало пути еще не путь, как начало дома еще не дом, так и начало времени — еще не время, ни даже малейшая часть времени». Это первое мгновение мы не можем помыслить, даже если примитивно определим мгновение как точку во времени (представление неверное, как показал блаж. Августин, ибо будущее непрестанно становится прошлым, и мы никогда не можем уловить во времени настоящее). Первое мгновение — неделимо, его даже нельзя назвать бесконечно кратким, оно — вне временного измерения: это — момент-грань, и следовательно, стоит вне длительности.

Что же такое «мгновение»? Вопрос этот занимал уже античную мысль. Зенон, зайдя в тупик со своей беспощадной рационализацией, сводил понятие времени к абсурду, поскольку оно есть — или, вернее, не может быть — одновременно покой и движение. У Платона, более чуткого к тайне, мы находим замечательным мысли о том «внезапном», которое, как он говорит, есть не время, а грань, и тем самым — прорыв в вечность. Настоящее без измерения, без длительности являет собой присутствие вечности.

Именно таким видит Василий Великий первое мгновение, когда появляется вся совокупность бытия, символизируемая «небом и землей». Тварь возникает в некоей «внезапности», одновременно вечной и временной, на грани вечности и времени. «Начало», логически аналогичное геометрическому понятию грани, например, между двумя плоскостями, есть своего рода мгновенность; сама по себе она вневременна, но ее творческий порыв порождает время. Это — точка соприкосновения Божественной воли с тем, что отныне возникает и длится; так что само происхождение тварного есть изменение, есть «начало», и вот почему время является одной из форм тварного бытия, тогда как вечность принадлежит собственно Богу. Но эта изначальная обусловленность нисколько тварного бытия не умаляет: тварь никогда не исчезнет, потому что слово Божие непоколебимо (1 Пет. 1, 25).

Сотворенный мир будет существовать всегда, даже когда само время упразднится, или, вернее, когда оно, тварное, преобразится в вечной новизне эпектаза.

Так встречаются в единой тайне день первый и день восьмой, совпадающие в дне воскресном. Ибо это одновременно и первый и восьмой день недели, день вхождения в вечность. Семидневный цикл завершается божественным покоем субботнего дня; за ним — предел этого цикла — воскресенье, день сотворения и воссоздания мира. «Воскресения день», как «внезапность» вечности, как день первой и последней грани. Развивая идеи Александрийской школы, Василий Великий подчеркивает, что перед этой тайной воскресного дня не следует преклонять колена: в этот день мы не рабы, подвластные законам времени: мы символически входим в Царство, где спасенный человек стоит «во весь свой рост», участвуя в сыновстве Воскресшего.

Итак, говоря о вечности, следует избегать категорий, относящихся ко времени. И если, тем не менее,

Библия ими пользуется, то делается это для того, чтобы посредством богатой символики подчеркнуть позитивное качество времени, в котором созревают встречи Бога с человеком, подчеркнуть онтологическую автономность времени, как некоего риска человеческой свободы, как возможность преображения. Прекрасно это чувствуя, отцы воздерживались от определения вечности «а contrario», т. е. как противоположности времени. Если движение, перемена, переход от одного состояния в другое суть категории времени, то им нельзя противопоставлять одно за другим понятия: неподвижность, неизменность, непреходящесть некоей статичной вечности; это была бы вечность умозрительного мира Платона, но не вечность Бога Живого. Если Бог живет в вечности, эта живая вечность должна превосходить противопоставление движущегося времени и неподвижной вечности. Св. Максим Исповедник подчеркивает, что вечность мира умопостигаемого — вечность тварная: пропорции, истины, неизменяемые структуры космоса, геометрия идей, управляющих тварным миром, сеть математических понятий это — зон, зоническая вечность, имевшая, подобно времени, начало (откуда и название — зон: потому что он берет свое начало «в веке» и переходит из небытия в бытие); но это вечность не изменяющаяся и подчиненная вне-временному бытию. Зоническая вечность стабильна и неизменна; она сообщает миру взаимосвязанность и умопостигаемость его частей. Чувствование и умопостижение, время и зон тесно связаны друг с другом, и так как оба они имеют начало, они взаимно соизмеримы. Зон — это неподвижное время, время — движущийся зон. И только их сосуществование, их взаимопроникновение позволяет нам мыслить время.

Зон находится в тесной связи с миром ангелов. Ангелы и люди участвуют и во времени, и в зоне, но различным образом. Человек находится в условиях времени, ставшего умопостигаемым благодаря зону, тогда как ангелы познали свободный выбор времени только в момент их сотворения; это была некая мгновенная временность, из которой они вышли для зона хвалы и служения, или же бунта и ненависти. В зоне же существует, однако, некий процесс, потому что ангельская природа может непрестанно возрастать в стяжании вечных благ, но это совершится вне временной последовательности. Так, ангелы предостоят перед нами как умопостигаемые миры, участвующие в «уст-

рояющей» функции, которая присуща эонической вечности.

Божественная же вечность не может быть определена ни изменением, свойственным времени, ни неизменностью, свойственной зоне. Она трансцендентна и тому и другому. Необходимая здесь апофаза завещает нам мыслить Живого Бога в соответствии с вечностью законов математики.

Таким образом, православное богословие не знает нетварного умопостигаемого. В противном случае, телесное — как единственно тварное — представлялось бы относительным злом. Нетварное превосходит все противопоставления — чувственного и умопостигаемого, временного и вечного. И проблема времени вновь возвращает нас к тому небытию, из которого воздвигает нас Божественная воля, дабы иное, чем Бог, вошло в вечность.

*Лосский В. Догматическое богословие
// Мистическое богословие. Киев, 1991. — С. 287–291.*

АЙЗЕК АЗИМОВ

В начале

Самая первая фраза Библии утверждает, что у всего сущего когда-то было начало. Почему бы и нет? Вполне естественно — все известные нам объекты имели свое начало. И вы и я когда-то родились, а до этого мы не существовали, по крайней мере в том виде, как сейчас. Повседневные наблюдения подтверждают справедливость этого в отношении всех прочих человеческих особей и всех растений и животных — словом, всего живого. Более того, многие предметы, что нас окружают, — это творения человеческих рук, и до того, как все они обрели свою форму, их тоже как бы не было или они были в какой-то иной форме.

Если у всего живого и у рукотворного было начало, напрашивается мысль о том, что это правило могло бы иметь универсальный характер. И у вещей, которые ни «живыми», ни «рукотворными» не назовешь, тоже могло бы быть начало.

Во всяком случае, все примитивные попытки вникнуть в суть Вселенной начинаются с объяснения того, как она началась. Это кажется настолько естественным, что, пожалуй, и в древности вряд ли кому могло

прийти в голову поставить под сомнение концепцию начала — при том, что по поводу деталей бушевали изрядные споры.

Да и с научной точки зрения начало имело место не только у Земли, но и у всей Вселенной.

Не значит ли это, будто Библия и наука пришли к согласию в этом вопросе?

Да, пришли, но согласие это принципиальное. Между библейским утверждением о начале всего сущего и научной точкой зрения на начало Вселенной — огромная дистанция. Постараюсь объяснить, в чем тут дело, поскольку эта дистанция выявляет все последующие точки соприкосновения между библейскими и научными воззрениями, а также, если на то пошло, и все последующие точки несоприкосновения.

Библейские утверждения покоятся на авторитете. Коль скоро они воспринимаются как вдохновенное слово божье, всякие доводы здесь прекращаются. Для разногласий просто нет места. Библейское утверждение окончательно и абсолютно на все времена.

Ученый, напротив, связан обязательствами не принимать на веру ничего, что не было бы подкреплено приемлемыми доказательствами. Даже если существо вопроса кажется на первый взгляд очевидным, лучше все-таки — с доказательствами...

Доказательство считается приемлемым, если оно наблюдаемо и измеримо, причем в такой мере, что субъективное мнение исследователя сведено к минимуму. Иными словами, другие ученые, повторяющие наблюдения и измерения другими инструментами в другое время и в других местах, должны прийти к точно такому же заключению. Более того, выводы из наблюдений и изменений должны подчиняться определенным правилам логики и законам здравого смысла.

Подобное доказательство именуется научным. В идеале оно должно быть «принудительным». То есть люди, изучающие наблюдения и измерения, а также выводы, которые сделаны на их основе, должны чувствовать принудительную необходимость согласиться с выводами, даже если поначалу они испытывали сильное сомнение в существовании вопроса.

Мне могут, конечно, возразить, что научное обоснование — вовсе не единственный путь к истине. Откровение, интуитивное постижение, ослепительное прозрение и бесспорный авторитет — все они ведут к истине более прямым и более надежным путем.

Так-то оно так, но ни один из этих «альтернативных» путей к истине не «принуждает». Внутреннюю убежденность трудно передать другому, просто воскликнув: «Но я же уверен в этом!» — сомнения собеседника при этом вряд ли развеются.

Каким бы ни был авторитет Библии, никогда в истории человечества его не признавало безусловное большинство. И даже среди признававших бытовало множество самых различных и испуганных толкований — буквально по каждому пункту. Чтобы какое-либо одно толкование вытеснило все остальные, такое не наблюдалось ни разу.

Различия в интерпретациях Библии были столь велики, а возможность того, что какая-то одна группа толкователей возобладает над всеми остальными, столь мала, что очень часто приходилось прибегать к насилию. Не нужно далеко ходить за примерами — достаточно вспомнить религиозные войны в Европе или сожжения еретиков.

На долю науки тоже выпало немало споров, диспутов, жаркой полемики. Ученые — те же люди, и научные идеалы (равно как и все прочие) редко достижимы на практике. Лишь в результате неисчислимого количества споров, диспутов и дискуссий та или иная сторона брала верх, и только после этого общее мнение ученого мира — принужденное доказательствами — склонялось в требуемую сторону.

Тем не менее наука стоит на том, что в любой момент допускает возникновение новых, более убедительных доводов, выявление скрытых ошибок и ложных допущений, обнажение неожиданных дефектов. И то, что еще вчера было «твердым» выводом, вдруг переворачивается и превращается в еще более глубокое и более точное умозаключение.

Итак, библейское утверждение, будто земля и небо когда-то имели начало, авторитетно и абсолютно, но не обладает принудительной силой. Научное утверждение, будто земля и небо имели начало, обладает ею, но вовсе не авторитетно и не абсолютно. Здесь таится глубочайшее расхождение позиций, которое куда более важно, чем внешнее сходство словесных формулировок.

Но и это сходство исчезнет, как только мы зададим следующий вопрос. Предположим, к примеру, что мы приняли как данность факт существования начала. Тогда вопрос: когда оно имело место?

Библия не дает нам прямого ответа. В сущности, во всех ее книгах не найдешь ни единой датировки событий — там не содержится ничего такого, что помогло бы нам привязать эти события к конкретным временным вехам в рамках используемой нами хронологической системы.

Тем не менее, вопрос о том, когда произошел акт творения, всегда вызывал любопытство. Различные толкователи Библии прилагали недюжинные усилия, чтобы вычислить эту дату — в качестве косвенных доказательств привлекались разнообразные утверждения, содержащиеся в Писании, — но так и не пришли к единому мнению. Например, среди европейских толкователей Библии принято считать датой творения 7 октября 3761 года до рождения Христа. С другой стороны, Джеймс Ашшер, англиканский архиепископ округа Арма в Ирландии, в 1654 году пришел к выводу, что акт творения имел место в 9 часов утра 23 октября 4004 года до рождения Христа (расчеты Ашшера, сделанные именно для этой даты, и датировки прочих событий обычно приводятся в постраничных заголовках Библии короля Якова). Иные относят эту дату творения еще дальше — в 5509 год до нашей эры.

У науки есть весомые доказательства того, что Земля — и вся Солнечная система вообще — возникла около 4,6 миллиарда лет назад. А Вселенная в целом родилась, по-видимому, около пятнадцати миллиардов лет назад.

Таким образом, возраст Земли — «по науке» — примерно в 600 тысяч раз превышает возраст, вычисленный по Библии, а возраст Вселенной, как минимум, в два миллиона раз.

* * *

И все-таки остается последний занудный вопрос: «Но откуда же все взялось? С чего началась Вселенная?»

Если кто-либо попытается ответить следующим образом: «Вселенная была всегда, она вечна», то он неизбежно столкнется с научной концепцией вечности и рано или поздно в нем вспыхнет неодолимое желание признать, что у всего сущего когда-то должно быть начало.

В полном изнеможении он воскликнет: «Вселенную создал бог!». По крайней мере, это хоть какая-то точка отсчета.

А затем мы обнаруживаем, что избежали проблемы вечности лишь за счет того, что... приняли вечность за

аксиому. Ведь теперь мы даже не вправе спросить: «Кто создал бога?» Сам вопрос кощунствен. По определению, бог вечен.

Теперь, если мы никак не можем отделаться от вечности, стоит обратить внимание на то, что у науки есть определенное преимущество: поскольку она живет исключительно наблюдениями и измерениями, ей легче выбрать не бога, а какую-нибудь такую вечность, которую можно, по крайней мере, наблюдать и измерять, например самое Вселенную.

Концепция вечной Вселенной приносит огромное количество трудностей, иные из них явно непреодолимы (по крайней мере, на современном уровне научных знаний), но ученых трудности не пугают — они лишь обостряют игру. Если бы все трудности вдруг исчезли, а на все вопросы нашлись ответы, партия науки была бы проиграна (ученые надеются, что этого не произойдет никогда).

Таким образом, здесь лежит, возможно, самое фундаментальное противоречие между Библией и наукой. Библия описывает Вселенную, которую бог создал, в которой бог поддерживает порядок и которой бог постоянно и сокровенным образом управляет. В то же время наука описывает Вселенную, в которой само существование бога вовсе нет нужды постулировать.

Кстати, не следует считать, что ученые все поголовно атеисты или что иные из них становятся атеистами по необходимости. Существует много ученых, которые веруют столь же истово, как и не ученые. Тем не менее эти ученые — если они действительно компетентны и считают себя профессионалами — должны действовать словно бы на двух уровнях. Как бы сильно они ни верили в бога в повседневной жизни, при проведении научных экспериментов они не должны принимать существование бога в расчет. Верующие ученые никогда не смогут разобраться в сути какого-нибудь особенно загадочного явления, если будут списывать его на вмешательство бога, вдруг приостановившего действие законов природы.

■ Классические доказательства Бытия Божия и современная философия

Бытие Божие — прежде всего предмет религиозной веры, а не отвлеченной мысли. Мы верим в Бога прежде всего потому, что этой веры требует наше сердце, потому что иначе для религиозных людей жизнь лишается своего высшего смысла. И обратно, потеря живой религиозной веры — под влиянием ли тех вопиющих несправедливостей и прямого зла, которыми бывает полна наша жизнь, или под влиянием иных причин, — когда мы теряем веру в Бога, жизнь начинает представляться нам бессмысленным кошмаром, «диаволовым водевилем» (пользуясь выражением Достоевского).

Правда, для очень многих людей, может быть, даже для большинства вопрос не стоит так трагически. Такие люди — позитивисты или агностики (независимо от того, доводят ли они свой агностицизм до степени сознательности) — такие люди равнодушны к вопросу о бытии или небытии Божьем. Нередко в чисто головном плане они считают себя верующими, но еще чаще — неверующими. В сущности, этот роковой вопрос не причиняет им мучений и бессонных ночей. Подобное религиозно-равнодушное умонастроение очень распространено в нашу эпоху. Хорошо говорит об этом психоаналитик Эрих Фромм: «Верит или не верит человек нашей индустриальной цивилизации в Бога — с психологической точки зрения не составляет особой разницы. В обоих случаях современный человек большей частью не занят вопросом о Боге или о смысле собственного существования. Подобно тому как любовь к ближним была заменена безличной социальной корректностью — так и Бог превратился в анонимного директора Вселенной, директора, который «завел» (раз и навсегда) машину Вселенной. В этом гигантском механизме каждый играет отведенную ему роль, но с самим Директором ни у кого нет никаких личных отношений».

Добавим, что для тех, кто всерьез переживает вопросы о бытии Божьем, как вопросы жизни и смерти, нередко неизбежны колебания и сомнения. И такие сомнения в одном своем важном аспекте естественны. Сомнения нередко суть симптомы ищущей мысли, признаки духовных исканий. Такие сомнения в корне отличны от сомнений, вытекающих из скептицизма и

цинизма, когда сомнение возводится чуть ли не в добродетель и в догму. Что же касается честных сомнений, то, как говорил блаженный Августин, «сомнение есть сомнение ради истины». Иначе говоря, лучше сомневаться, чем слепо принимать на веру те или иные догматические положения. Но бесконечно лучше верить, чем сомневаться.

Но цель этой статьи — не разоблачать лжеверие или религиозное равнодушие. Моя задача — главным образом в изложении и критике традиционных доказательств бытия Божия. Попутно же я уделю внимание и критике догматического атеизма.

* * *

Я начну с того, что вера и знание — две глубоко различные области. Научное знание опирается на опыт и на определенные рациональные методы подхода к явлениям природы и истории. Философское мировоззрение опирается прежде всего на умозрение, на способность интеллектуального анализа и синтеза явлений в их целом. При этом философское мировоззрение должно не противоречить научным данным, а по возможности, подтверждаться ими. Для философии мало одного знания. Философия требует также мудрости, которая не дается одним знанием.

Но религия, повторяю, требует прежде всего живой религиозной веры, которая в каком-то смысле есть такой же дар небес, как даром является художественный или иной талант. Существенное отличие заключается здесь только в том, что религиозный талант сердца может быть благоприятен (при наличии искреннего стремления). Религиозная вера зависит столько же от собственных усилий сердца, сколько от благодати Божьей. В связи с этим мне хотелось бы привести краткую выдержку из «Братьев Карамазовых» Достоевского.

В разговоре с Хохлаковой старец Зосима говорит: «Доказать тут нельзя ничего. Убедиться же можно.— Как?— Чем?— Опытom деятельной любви. Постарайтесь любить наших ближних деятельно и неустанно. По мере того как будете преуспевать в любви, будете убеждаться в бытии Бога и в бессмертии нашем. Если же дойдете до полного самоотвержения в любви к ближнему, тогда уже несомненно уверуете, и никакие сомнения даже и не возмогут войти в душу Вашу. Это испытано, это точно».

Но если религиозная вера, научное знание и философская мудрость лежат в сугубо различных плоскостях, значит ли это, что между ними — пропасть, не заполнимая никакими усилиями человеческого ума? Многие верующие действительно так думают. Многие считают, что не нужно и даже опасно умствовать о бытии Божьем (раз это является исключительно делом религиозной веры). Уповать на Бога, любить по возможности близких, делать (в рамках наших возможностей) добрые дела, молиться почаще, ходить в церковь и исполнять ее таинства — вот, по мнению многих, в самых общих и неполных чертах, главная задача верующего человека.

И нужно сразу признать, что во взгляде этом есть большая, даже львиная доля истины. Ведь далеко не все, а скорее меньшинство способно к постановке в рациональной форме проклятых вопросов бытия, прежде всего вопроса о смысле человеческой жизни. Немногие ощущают потребность мыслить о началах и концах, о конечной цели вещей. Но все же есть немало верующих, которым близки такие вопросы, верующих, которые даже мучаются ими и стремятся примирить веру и знание в высшем синтезе. Недаром одно из классических определений человека — «хомо сапиенс» мыслящее существо. С этими оговорками приступим теперь к самой теме.

* * *

В раннем христианстве не существовало рациональных доказательств бытия Божия, хотя именно в первые века после Рождества Христова были сформулированы основные догматы и был заложен фундамент богословия. Мало того, один из ранних христианских богословов, знаменитый Тертуллиан, написал свою знаменитую тираду, где содержались крылатые слова: «Верю, потому что это — абсурд». У блаженного Августина, жившего в V веке, мы находим целостную систему христианской философии, включая зародыш будущих доказательств бытия Божия.

Но самые традиционные доказательства бытия Божия были сформулированы значительно позднее — начиная с XI века и особенно в XIII веке, главным образом творцом католического богословия Фомой Аквинским. Подобные доказательства стали возможны лишь на почве средневековой схоластики. В наше время слово «схоластика» имеет скорее отрицательный смысл,

и в самом деле, в схоластике было слишком много рационализма и софистических рассуждений. Но не забудем, что средневековая схоластика явилась школой рационального мышления для Европы вообще. Она была гимнастикой пробудившегося ума, и без схоластики вряд ли был бы возможен позднейший расцвет европейской философии начиная с Бэкона Веруламского и Декарта.

В те времена (средневековье) доказательства бытия Божия казались столь же очевидными, сколь в новейшее время кажутся многим рационалистические доказательства атеизма.

Изложим хотя бы вкратце несколько схоластических доказательств бытия Божия. При этом я скажу лишь несколько слов о первом по времени из этих доказательств — о так называемом «онтологическом», то есть метафизическом, доказательстве, выдвинутом еще в XI веке Ансельмом Кентерберийским. В этом доказательстве Ансельм, исходя из наличия в человеке идеи Бога, путем ряда софистических рассуждений, заключает утверждением бытия Божия. Представим себе, говорит Ансельм, что Бога нет. Тогда идея Бога как наилучшего Существа была бы лишена одного из главных признаков совершенства — конкретного существования. Между тем мы условились, что Бог есть наилучшее Существо. А совершенное Существо, лишенное одного из признаков совершенства — существования, было бы менее совершенным, чем совершенное Существо, существующее лишь в идее.

Явно софистический характер этого «доказательства» в наше время вряд ли вызывает сомнения, хотя это и «благочестивая софистика». Совсем другой, и неизмеримо более убедительный характер носят доказательства бытия Божия, выдвинутые в XIII веке творцом католического богословия, святым Фомой Аквинским. Фома привел пять доказательств. Они делятся на логические и космологические. Логическими доказательствами мы можем здесь пренебречь — они малоубедительны для современного ума. Но космологические доказательства Фомы Аквината до сих пор заслуживают внимания.

Доказательства эти основываются не на остроумной игре абстрактными понятиями (как у Ансельма), а на вдумчивом наблюдении за природой и человеком.

Первым доказательством Фомы является доказательство от *первопричины*. В мире каждое событие по-

рождено другим событием, являющимся причиной первого события. Каждая предшествующая причина, говорит Фома, еще более обусловлена предшествующей. Получается цепь причин, уходящая далеко в прошлое. Но цепь эта потенциально бесконечна. Между тем наш разум требует «причины причин» — Первопричины, породившей мир. Таковой Первопричиной и является Бог. Иначе осталось бы навеки непонятным, кто сотворил небо, землю и человека.

Этот аргумент кажется многим неопровержимым, и в течение нескольких веков он считался наиболее классическим. Смертельный удар этому космологическому доказательству нанес Иммануил Кант. В своей «Критике чистого разума» Кант провел фундаментальное различие между «вещами в себе», с одной стороны, и миром явлений — с другой. По Канту, мы можем познавать лишь мир явлений — внешних и внутренних — мир, воспринимаемый нашими органами чувств, данные которых подвергаются затем систематизации нашим рассудком посредством рационального анализа и синтеза. Но мир «вещей в себе», составляющий сущность и основу мира явлений, непознаваем. Он не укладывается в прокрустово ложе категорией нашего рассудка. Поэтому к «вещам в себе» неприменимы наши рациональные категории, в том числе и категория причинности. Мы можем — и должны — применять категорию причинности лишь к миру явлений. Мы не имеем права применять эту рациональную категорию, равно как и другие категории, к «вещам в себе». Между тем Бог есть основная «вещь в себе». В силу этого аргументация Фомы Аквинского, более чем законная по отношению к миру явлений, не должна применяться к «вещам в себе». Религиозная истина, по Канту, составляет исключительно предмет веры. Он сам говорил, что «сузил и расчистил область разума с тем, чтобы дать больший простор вере». Даже если не разделять всех деталей гносеологии Канта, его критика космологического доказательства остается, по моему мнению, в силе.

Второе космологическое доказательство оперирует аргументами от цели и основывается на наличии целесообразности в природе и в человеке. Всякая вещь, говорит Фома, имеет свое предназначение. Так, без мира растительного был бы невозможен мир животных, и все органы животных устроены так, что служат определенной цели — восприятию пищи, утолению жажды и вообще удовлетворению жизненных потребностей.

То же относится и к телу и душе человека. Разум дан нам для мышления и для того, чтобы мы могли разумно устраивать нашу жизнь. Злоупотребления нашими органами чувств и нашим разумом так же не доказывают их нецелесообразности, как игра с огнем не доказывает вреда огня.

Низшие цели служат при этом для достижения целей высших. Мы едим, чтобы существовать и мыслить, а не наоборот. Существует, таким образом, иерархия целей и средств. Но и эта иерархия должна иметь свое завершение. Низшие цели служат, повторяем, для достижения высших. Но наивысшей целью является служение Богу. Только тогда наша жизнь приобретает разумный смысл. Следовательно, высшей целью бытия, или «целью целей», является Бог.

Это доказательство до сих пор звучит довольно убедительно для многих верующих и мыслящих людей. И в нем есть несомненное зерно истины, испорченное чересчур рационалистическим подходом.

Как доказал Кант, категория целесообразности еще более субъективна, чем категория причинности, и поэтому ее с еще меньшим основанием можно применять к миру «вещей в себе», то есть к сущности вещей. Но главное заключается в ином. Дело в том, что наряду с несомненной целесообразностью в природе и в человеке имеется и немало не- и даже антицелесообразного. Ограничиваясь человеческим миром, достаточно указать на болезни, особенно на те, которые имеют паразитический характер, например, рак. Кроме того, люди слишком часто пользуются своим разумом, чтобы быть, по выражению Гете, «самым зверским из всех зверей». Новейшие достижения науки и техники, как это хорошо известно, слишком часто используются для разрушительных целей (вспомним хотя бы атомную и водородную бомбы)...

У Достоевского Иван Карамазов поднял бунт против Бога из-за вопиющих примеров злой воли в мире и говорил, что грядущая мировая гармония не стоит ни единой слезинки замученного ребенка. В наше время пролилось и еще проливается неисчислимое количество невинных слез и крови.

Так что тезису Фомы (наличие целесообразности в природе и в человеке) противостоит не менее сильный антитезис (слишком явное наличие злой воли и массовых или индивидуальных преступлений). По всем этим причинам аргумент от целесообразности может быть подвергнут серьезному сомнению.

Перейдем теперь к последнему классическому доказательству бытия Божия, выдвинутому Декартом и называемому «антропологическим». Это антропологическое доказательство представляется наиболее убедительным, хотя все же не вполне достаточным. Ход мыслей Декарта приблизительно таков.

Человек есть существо весьма уязвимое, телесно и душевно, и в моральном отношении далекое от совершенства. Как известно, Декарт — автор знаменитого философского положения: «Я мыслю, значит, я существую». Но фундамент его философии не ограничивается этим тезисом. Сознывая себя, свое «я», говорит далее Декарт, я одновременно нахожу это «я» несовершенным. И я сам как существо несовершенное не мог бы изобрести эту идею. Следовательно, остается предположить, что Господь Бог вложил в нас идею Себя одновременно с сотворением человека. Это подкрепляется и библейским текстом, где говорится, что Бог вдунул в человека душу и Господь Бог создал человека по образу и подобию Своему. Следовательно, заключает Декарт, Бог существует.

Нужно сразу признать, что это декартовское доказательство (отчасти предвосхищенное еще блаженным Августином) — наиболее серьезное из всех. Оно заставляет нас, по выражению Платона, «повернуть глаза внутрь души» и глубоко задуматься о загадке нашего «я». Недаром Паскаль, ученик Декарта, спрашивал: «Где же наше «я», если оно не находится ни в теле, ни в душе?» В глубине же нашего «я» Декарт находил идею Бога.

Здесь более чем к чему-либо иному применимо знаменитое изречение Августина: «От внешнего — к внутреннему и от внутреннего — к Высшему!»

Как же расцениваются все эти традиционные доказательства бытия Божия в современной философии? Употребляя выражение «современная философия», я, разумеется, имею в виду далеко не все современные учения. Философия, если она свободна, всегда представляла собой пеструю картину учений и мировоззрений. Я имею в виду главным образом тех современных философов, которые не ограничиваются одной методологией или теорией познания и которые развили метафизические учения. Разумеется, я не имею также в виду современных материалистов — агностиков или атеистов. Даже такой тонкий агностик, как Бертран Рассел, или такой утонченный атеист, как Жан Поль Сартр, будут в данном случае вне поля моего внимания.

Я имею в виду таких глубоких и тонких мыслителей-идеалистов или религиозных философов, как Анри Бергсон, Макс Шелер, Тейяр де Шарден, Норберт Уайтхед, а из русских — Лосского, Франка, Бердяева, Вышеславцева и некоторых других.

Я имею в виду необходимость остановиться на том, что можно назвать критикой догматического атеизма, ибо моя тема (критика доказательств бытия Божия) тесно связана с попытками доказать Его небытие.

Из так называемых доказательств правоты атеизма наиболее распространен аргумент от материального характера природы и Вселенной — аргумент, материалистический по существу, разделяемый, однако, не только философскими материалистами, но и многими (хотя далеко не всеми) философски нейтральными учеными.

Аргумент этот сводится к таким соображениям. Основной природного бытия является материя, состоящая, как еще не так давно полагали, из мельчайших частиц (атомов). Даже когда атом был разделен на электроны и протоны, все равно эти микрочастицы мыслились как материальные по существу. Во всяком случае, по взгляду материалистов, из бесчисленных комбинаций сцеплений и расцеплений атомов, электронов и протонов каким-то чудесным, но строго детерминированным способом, зародилась когда-то органическая жизнь. Между прочим, это соображение (о возникновении жизни из мертвой материи) сомнительно даже с точки зрения чистого материализма. В самом деле, каков объективный шанс того, что из миллиардов в миллиардной степени объективных вероятностей возникла такая счастливая комбинация атомов, которая произвела живую клетку, способную к тому же к размножению и развитию?

Всякий специалист по теории вероятностей скажет, что вероятность эта ничтожна, точнее — исчезающе мала. Какова вероятность того, что, играя в кости, я шесть раз подряд выкину шестерку? Это, положим, еще не исключено. Но какова вероятность того, что, выкидывая кости сотни, тысячи, миллионы раз подряд, я все-таки буду всегда выкидывать шестерку? Ясно, что такая вероятность невероятна. Примем теперь во внимание, что в вопросе о возникновении жизни нужно предположить, метафизически говоря, что субъективно-случайная, хотя объективно-закономерная игра атомов приведет к такой комбинации и в таком порядке, что произведет органическую жизнь? Французский математик и один из пионеров теории вероятностей Курно вычислил, что ве-

роятность такой их комбинации будет равняться одной бесконечно малой величине, помноженной на другую бесконечно малую величину, то есть, практически говоря, будет равняться нулю.

Но серьезные философские аргументы против атеизма далеко не исчерпываются одним этим соображением, подкрепленным современной теорией вероятностей. Дело в том, что открытия и гипотезы новейшей физики сильно подорвали крепость материализма, еще в не столь далеком прошлом представлявшейся неприступной. За последние десятилетия в области физики произошла своего рода революция, наличие которой не отрицается и марксистами. Достаточно вспомнить хотя бы теорию относительности Эйнштейна, в частности его учение о кривизне пространства,— гипотезу, впервые выдвинутую Лобачевским.

Далее необходимо указать на теорию квантов, отцом которой является немецкий физик Макс Планк. Теория квантов была развита далее известными немецкими физиками Гейзенбергом и Шредингером. Как известно, «квант» означает мельчайшую единицу энергии, которая, по этой теории, предшествует материи и ее порождает. Изучение явления радиации, и особенно с позиций квантовой теории, подорвало доверие к прежним представлениям о материи как о непроницаемой субстанции. Современная физика, наоборот, полагает, что материя есть лишь сумма сгустков энергии.

Гейзенберг ввел в физику идею так называемого «принципа неопределенности», согласно которому изменения, происходящие в микрочастицах материи, можно предсказать лишь приблизительно, а отнюдь не точно. Есть некий порог, за которым вступает в силу «принцип неопределенности»,— за ним материя как бы «исчезает», превращаясь в нематериальную энергию, или, наоборот, нематериальная энергия превращается в материю обычного типа.

Но нас интересуют сейчас не те или иные частные аспекты современной физики. Это — дело специалистов. Нас интересует философская сторона вопроса, те выводы, к которым склоняют достижения современной физики. И тут нужно сказать: во-первых, открытия современной физики сильно подорвали материализм — как механический, так и диалектический. Ибо материя, повторяем, оказалась при ближайшем рассмотрении сгустками энергии.

Некоторые физики, например, французский физик и философ де Бройи, утверждают, что материя вообще «исчезла» под микроскопами и другими еще более утонченными физическими приборами. Закон сохранения материи и энергии (вместе взятых) остался в силе. Но закон сохранения материи — опровергнут! Философский вывод отсюда — нематериальный характер той пра-энергии, из которой образуется материя. И этот вывод отнюдь не льет воду на мельницу материализма.

Во-вторых, согласно «принципу неопределенности» Гейзенберга, — эта пра-энергия не обнаружена и не обнаружима в пространстве. Как это известно физикам, нельзя одновременно установить местонахождение материальной микрочастицы и ее скорость. Это означает, обобщая говоря, утверждение наличия вне- или сверхпространственной энергии, равно как и наличие спонтанных изменений в недрах материи. А это, в свою очередь, опять-таки означает надматериальный, то есть духовный, характер пра-энергии, хотя дух здесь находится на низшей стадии своего развития.

Таким образом, современная физика несовместима с материализмом и подкрепляет скорее идеалистическое мировоззрение, хотя и не всякого толка. А философский идеализм всегда носит — явно или скрыто — религиозный характер.

Скажем теперь несколько слов о философских выводах современной физики в области другой проблемы — происхождения Вселенной. Существует несколько гипотез относительно происхождения Вселенной. В интересах краткости мы изложим лишь одну. Упрощая действительное изложение этой проблемы, можно сказать следующее.

Согласно взгляду довольно многих философов, Вселенная существовала вечно, так же как вечно существует материя. Этому взгляду придерживаются, как известно, марксисты. Но и Аристотель, отнюдь не бывший материалистом, также учил о том, что наш мир не имеет начала и конца во времени.

Согласно же другому, противоположному, взгляду, наш мир был сотворен Богом и, следовательно, имеет начало во времени. Мир был сотворен Богом из ничего, причем это «ничто» нельзя понимать как какой-то сырой, бесформенный материал. «Ничто» тут нужно понимать почти буквально — как отсутствие всякого бытия.

Что же может сказать на эту тему современная наука, особенно физика? Заранее нужно оговориться, что физика не имеет однозначного ответа на этот вопрос.

Мы остановимся, однако, на одной из гипотез, пользующейся в настоящее время наибольшей популярностью.

Наша Вселенная, как это научно доказано, постоянно расширяется. Галактики удаляются друг от друга с невероятной скоростью. Из этого факта естественно напрашивается предположение, что когда-то, в далеком прошлом, Вселенная была меньше по размерам, чем теперь. Доводя эту мысль до крайнего предела и повернув время как бы вспять на миллиарды лет, мы получим, что в непредставимо далеком прошлом Вселенная была «собрана» в очень небольшом объеме пространства. Некоторые ученые полагают (на основании ряда серьезных доводов современной физики), что эта крошечная, но заряженная страшной силой бывшая Вселенная была не чем иным как огромным атомом. Этот пра-атом когда-то «взорвался» атомным взрывом. Взрыв этот по своей мощности в миллиарды раз превосходил самые сильные атомные и водородные взрывы, экспериментально устраиваемые в наше время. Сила этого пра-взрыва была такова, что она дает о себе знать и по сей час. Этим взрывом объясняется и факт дядшегося расширения Вселенной.

Но на вопрос, что же или кто же явился причиной этого пра-взрыва, у ученых нет ответа. Некоторые западные философствующие физики высказывают предположение, что этот заряженный страшной силой пра-атом был создан Богом. Причем в этом пра-атоме уже были заложены потенции жизни.

Другие физики идут еще дальше и утверждают, что современная Вселенная родилась не из атома, а из нематериальной энергии, из «квантов», которые затем «материализовались». Но и эти физики высказывают мысль, что прапричиной появления этой нематериальной энергии был Бог. Иначе, говорят они, происхождение Вселенной осталось бы непонятным чудом.

Бог есть Дух, рассуждают далее эти физики, включая известного английского физика и философа Джинса. И, будучи Духом, он породил нематериальную, то есть духовную, энергию, которая начала затем «материализовываться». В процессе этого превращения нематериальной энергии в различные формы вечно изменяющейся материи появились и пространство, и время в их теперешнем состоянии. Ибо, добавляет Джинс, по учению Эйнштейна, пространство и время существуют не сами по себе, а в тесной связи с различными формами материальности (одно из положений теории относительности).

Для нас важно то обстоятельство, что эта научная гипотеза о происхождении Вселенной не только не

противоречит христианскому учению о сотворении мира, но является как бы эмпирическим подтверждением религиозной метафизики христианства.

На естественный вопрос о том, что же было до появления пра-атома или пра-энергии, наилучший ответ можно найти у великого христианского мыслителя блаженного Августина. Именно у него, хотя он, конечно, не имел ни малейшего понятия о строении Вселенной.

По учению Августина, само время было сотворено вместе с миром. Этот пункт особенно важен в том отношении, что если принять его, то сам собой отпадет вопрос о том, что было до сотворения мира. Ибо этот вопрос предполагает существование вечного времени, которого, по учению Августина, не было до сотворения мира.

Не существует — добавим от себя — вечного времени. Время — временно. Была вечность и будет Вечность! Другое дело — что современный человек обычно не имеет времени для Вечности.

Что же касается вопроса о том, что будет после того, как наш мир кончится, то тут можно привести евангельские слова о том, что когда наступит царство Божие, то «времени больше не будет»...

Мы сказали, что в бытии Божьем можно убедиться на основании чего-то большего, чем философские рассуждения. Никакие рациональные аргументы, какими убедительными они не казались бы, не могут подорвать глубокой религиозной веры. И обратно, никакие рациональные доводы, даже если бы они были ясны как день, не могут сделать верующего из закоренелого атеиста.

Выскажем несколько дополнительных соображений. Мы говорили о том, что рационалистические доказательства бытия Божия являются самообманом рассудка, хотя в этих доказательствах и угадывается нечто от истины. Познавательный путь к Богу не так прост и легок, как это казалось в свое время схоластикам. Схоластики были правы, однако, в том, что наш разум обладает идеей Абсолютного, а Абсолютное есть метафизический псевдоним Господа Бога.

Я сказал: «Наш разум обладает идеей Абсолютного». Однако в то же время мы не можем себе представить — даже мысленно, — что такое Абсолютное Бытие — подобно тому как не можем представить себе бесконечности, несмотря на то, что наш разум требует идеи бесконечного, хотя бы как фона конечности. Это — антиномия (то есть неизбежное противоречие)...

Так или иначе, я хочу еще раз подчеркнуть неотмыслимость, неискоренимость идеи Абсолютного Бы-

тия. И все попытки утверждать идею относительного («все, дескать, относительно») без фона Абсолютного несостоятельны ни логически, ни психологически. Отрицание Абсолютного неизбежно приводит к абсолютизации относительного. Как сказал немецкий философ Макс Шелер, «человек верит или в Бога, или в идола». Здесь хочется привести еще и мысль Владимира Соловьева. «Относительное,— говорил Соловьев,— по смыслу своего понятия должно к чему-то относиться. Но к чему же может относиться относительное, как не к Абсолютному?» Это — глубокие и мудрые слова. Но это вовсе не означает доказательства бытия Божия — по крайней мере в традиционном смысле понятия «доказательство». Это — скорее рациональное подведение к утверждению бытия Сверхрационального. Или, иначе говоря, разум приводит нас к порогу веры, но сам по себе не в силах переступить этот порог.

Подлинная вера всегда представляет собой скачок из области рационального в область Сверхрационального. В подлинной вере всегда есть элемент «благодати», «осенения», равно как и момент иррационального выбора.

Левицкий С.А. Классические доказательства Бытия Божия и современная философия // С.А. Левицкий. Трагедия свободы.— М., 1995.— С. 369—387.

БЕРТРАН РАССЕЛ

■ Кошмар богослова

Знаменитому богослову д-ру Таddeуcу как-то приcнилось, что он умер и отправился на небеса. Вeсь путь он проделал без всяких трудностей, так как богословские занятия научили его запросто ориентироваться в небе. Когда же наконец он прибыл к месту и стал стучаться в небесные ворота, то был удивлен подозрительностью, с которой его встретили.

— Прoшу впустить меня,— обратился он к привратнику.— Я благонамеренный человек и всю свою жизнь посвятил трудам во славу божью.

— Человек?— удивленно переспросил привратник.— А что это такое? И потом, как может такое странное, я бы сказал, потешное существо, как вы, поддерживать чем-либо славу божью? Д-р Таddeус был поражен.

— Вы не можете не знать о человеке,— настаивал он.— Вам должно быть известно, что человек — это высшее творение создателя.

— Мне очень не хочется обидеть вас, — сказал привратник, — но то, что вы говорите, совершенная новость для меня. И я сомневаюсь, слышал ли кто-либо у нас здесь о таком существе. Однако, раз вы так настаиваете, я позову нашего библиотекаря, и вы можете справиться у него.

Появившийся вскоре библиотекарь оказался большим шаровидным существом, у которого было не менее тысячи глаз и один-единственный рот. Несколькими десятками глаз он уставился на знаменитого богослова.

— Что это? — спросил он у привратника.

— Да вот прибыл к нам и заявляет, — пояснил привратник, — что он из породы, которая называется человек, и живет в месте, называемом Земля. При этом у него какие-то странные представления. Он утверждает, будто создатель проявил особый интерес к их месту и к их породе. Я подумал, быть может, вы что-нибудь знаете об этом?

— Вы не могли бы объяснить мне, где находится то место, которое вы называете Землей? — весьма любезно обратился библиотекарь к богослову.

— О, — воскликнул д-р Таddeус, — это же часть Солнечной системы!

— А что такое Солнечная система? — спросил библиотекарь.

— Ох, — несколько смущенно сказал д-р Таddeус, — моя область — Священное писание, а то, о чем вы спрашиваете, относится к мирским наукам. Однако от моих друзей, сведущих в астрономии, я слышал, что Солнечная система — это часть Млечного Пути.

— А что такое Млечный Путь? — тут же спросил библиотекарь.

— Млечный Путь — это одна из галактик, которых, как мне говорили, насчитывается что-то около ста миллионов.

— Раз их так много, — сказал библиотекарь, — то странно, что вы могли предположить, чтобы я помнил об одной из них. Но я припоминаю, что само слово «галактика» мне приходилось слышать. Действительно, среди наших помощников библиотекарей есть один, который специально занимается галактиками. Надо послать за ним, и, может быть, он сумеет помочь нам.

После недолгого ожидания появился помощник библиотекаря, занимающийся галактиками. Это было существо в виде двенадцатигранника. Когда-то оно было светлым и блестящим, но пыль с книжных полок, постоянно оседавшая на нем, сделала его тусклым и мрачным. Библиотекарь подробно рассказал ему, что вот прибывший к ним

д-р Таddeус, пытаясь объяснить свое происхождение, упоминает галактики, и в связи с этим хотелось бы надеяться, что надлежащая информация может быть получена от секции библиотеки, занимающейся этим вопросом.

— Все, что можно, будет сделано, — ответил помощник библиотекаря. — Однако прошу иметь в виду, что существует сто миллионов галактик и о каждой на полке стоит один том. Поэтому потребуется некоторое время, чтобы получить нужную справку. А какую именно галактику просит найти эта странная молекула?

— Она часть Млечного Пути, — заискивающе пояснил д-р Таddeус.

— Хорошо, — сказал помощник библиотекаря, — я постараюсь найти ее.

Через три недели помощник библиотекаря вернулся и сообщил, что только благодаря тому, что в их секции имеется исключительно полная, хорошо составленная картотека, они смогли наконец разыскать требующуюся галактику под номером ХО 321762.

— Все пять тысяч клерков секции галактик занимались этой работой, — добавил помощник библиотекаря и предложил: — Может быть, вы хотели бы переговорить с тем клерком, который отыскал эту галактику и специально занимался ею?

Послали за клерком, и вскоре к ним вышел восьмigrанник, у которого на каждой грани было по одному глазу и всего лишь один небольшой рот. У него был смущенный вид, он щурился от непривычно яркого света, так как обычно всегда находился в мрачной полутьме своих книжных полок. Овладев собой, он обратился к д-ру Таddeусу:

— Что вы хотите знать об этой галактике? — довольно робко спросил он.

— Мне бы хотелось знать, что вам известно о Солнечной системе, — громко и самоуверенно заговорил д-р Таddeус. — Она как раз находится в той галактике, что вы нашли, и в ней небесные тела вращаются вокруг одной звезды, которая называется Солнце.

— Гм! — пробормотал клерк. — Было весьма трудно отыскать одну из миллионов галактик, но несравненно труднее найти какую-либо звезду в этой галактике. Я знаю, что в ней около трехсот миллиардов звезд, но как их различать одну от другой, я не знаю. Мне известно, однако, что по указанию нашей администрации были как-то составлены списки всех этих трехсот миллиардов звезд, и они хранятся в подвалах. Если вы счи-

таете, что стоит заняться поиском звезды, которая называется Солнцем, то для этого придется привлечь значительное количество сотрудников из других отделов.

В конце концов решили, что, поскольку вопрос уже возник, а прибывший д-р Таddeус находится в беспоконном состоянии и очень мучится, поиски звезды, которая называется Солнцем, следует предпринять.

Через несколько лет сильно утомленный, унылого вида четырехгранник явился к помощнику библиотекаря, ведающему секцией галактик.

— Мне удалось отыскать звезду, которая называется Солнце,— сказал он.— Но я совершенно не могу понять, чем вызван такой особый интерес к ней. Она такая же, как и большинство других звезд в этой галактике. Среднего размера, со средней температурой и окружена небольшими телами, их называют «планеты». В результате исследования я обнаружил, что на некоторых планетах имеются микроорганизмы, и думаю, что вот это прибывшее к нам существо, толкнувшее нас на эти поиски, должно быть, одно из них.

В этом месте д-р Таddeус не выдержал и разразился горькими и негодующими сетованиями.

— Почему, ох, почему,— восклицал он,— создатель скрыл от нас, бедных обитателей Земли, что он создал без нашего ведома огромное множество других небес?! Всю свою долгую жизнь я усердно служил ему, веря, что он заметит мою службу и вознаградит меня вечным блаженством. А теперь оказывается, что он даже и не подозревал о моем существовании. И к тому же вы заявляете, что я какое-то бесконечно малое микроскопическое существо, обитающее на крошечной планете, вращающейся вокруг одной из незначительных звезд, которых только в нашей Галактике насчитывается триста миллиардов. Нет, я не могу вынести этого и не могу больше восхвалять моего создателя.

— Очень хорошо,— сказал привратник.— В таком случае вам следует отправиться в другое место. И тут знаменитый богослов проснулся.

— Власть дьявола над нашими сновидениями поистине ужасна,— в большом смущении пробормотал он.

*Рассел Б. Кошмар богослова//Б. Рассел
Почему я не христианин.— М., 1987.— С. 308—311.*

НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ В ОБОСНОВАНИИ И РАЗВИТИИ НАУКИ

Тексты:

1. Коперник Н. О вращениях небесных сфер.
2. Гете И.В. Фауст.
3. Гейзенберг В. Традиция в науке.
4. Сноу Ч.П. Две культуры.

А в т о р ы:

1. *Коперник Николай* (1473 – 1543). Польский астроном, математик, создатель гелиоцентрической системы мира.
2. *Гете Иоганн Вольфганг* (1749 – 1832). Немецкий писатель, основоположник литературы Нового времени, философ и естествоиспытатель.
3. *Гейзенберг Вернер* (1901 – 1976). Немецкий физик-теоретик, один из создателей квантовой механики.
4. *Сноу Чарлз Перси* (1905 – 1980). Английский писатель, физик и общественный деятель.

Основные вопросы:

1. С коперниканского переворота начинается наука Нового времени, освобождающаяся не только от мифологических, но еще и от религиозных оков. Коперник относит себя к философам. Прав ли он? Каким требованиям, по убеждению Коперника, должны отвечать наши представления об «общей конституции Вселенной» и почему мы должны отказаться от идеи неподвижности Земли? Какие аргументы и доказательства приводит Коперник в своем письме Папе римскому для обоснования своих убеждений?
2. В чем своеобразии двух видов научных устремлений, символически представленных в художественных образах Вагнера и Фауста в поэтическом творении Гете? К какому началу склоняется Фауст, размышляя над тем, что было источником творчества — слово, мысль, сила или дело? Почему, хотя Фаусту «дух земли родней, желанней», его влечет «вселенной внутренняя связь»?
3. Что такое традиция и почему она столь значима при выборе актуальных научных проблем, научных методов и систем понятий? Почему и зачем Гейзенберг, отмечая, что сегодняшняя

наука продолжает дело, начатое Коперником, ищет далее еще более глубокие и более отдаленные во времени основания науки Нового времени и находит их в философских идеях Платона? В чем суть разногласий между Гейзенбергом и Ферми по поводу испытаний первой водородной бомбы? Кто из них и почему, по Вашему мнению, пошел «по пути Фауста», а кто — «по пути Вагнера»?

4. Ч.П. Сноу констатирует факт расхождения двух культур — культуры ученых-естествоиспытателей и культуры художественной интеллигенции. В чем находит свое выражение факт взаимного непонимания двух культур и почему этот факт тревожит Сноу? Какую ответственность за это растущее непонимание несет, на Ваш взгляд, современная философия и какие функции она призвана осуществлять в связи с этой тревожной ситуацией?

КОПЕРНИК

■ О вращениях небесных сфер. Святейшему Повелителю Великому Понтифику Павлу III

Предисловие

Я достаточно хорошо понимаю, святейший отец, что как только некоторые узнают, что в этих моих книгах, написанных о вращениях мировых сфер, я придал земному шару некоторые движения, они тотчас же с криком будут поносить меня и такие мнения. Однако не до такой уж степени мне нравятся мои произведения, чтобы не обращать внимания на суждения о них других людей. Но я знаю, что размышления человека-философа далеки от суждений толпы, так как он занимается изысканием истины во всех делах, в той мере, как это позволено богом человеческому разуму. Я полагаю также, что надо избегать мнений, чуждых правды.

Наедине с собой я долго размышлял, до какой степени нелепым мое повествование покажется тем, которые на основании суждения многих веков считают твердо установленным, что Земля неподвижно расположена в середине неба, являясь как бы его центром, лишь только они узнают, что я, вопреки этому мнению, утверждаю о движении Земли. Поэтому я долго в душе колебался, следует ли выпускать в свет мои сочинения, написанные для доказательства движения Земли, и не будет ли лучше последовать примеру пифагорейцев и

некоторых других, передававших тайны философии не письменно, а из рук в руки и только родным и друзьям, как об этом свидетельствует послание Лисида к Гиппарху. Мне кажется, что они, конечно, делали это не из какой-то ревности к сообщаемым учениям, как полагают некоторые, а для того, чтобы прекраснейшие исследования, полученные большим трудом великих людей, не подвергались презрению тех, кому лень хорошо заняться какими-нибудь науками, если они не принесут им прибыли, или если увещания и пример других подвигнут их к занятиям свободными науками и философией, то они вследствие скудости ума будут вращаться среди философов, как трутни среди пчел. Когда я все это взвешивал в своем уме, то боязнь презрения за новизну и бессмысленность моих мнений чуть было не побудила меня отказаться от продолжения задуманного произведения.

Но меня, долго медлившего и даже проявлявшего нежелание, увлекли мои друзья, среди которых первым был Николай Шонберг, капуанский кардинал,— муж, знаменитый во всех родах наук, и необычайно меня любящий человек Тидеманн Гизий, кульмский епископ, очень преданный божественным и вообще всем добрым наукам. Именно последний часто увещевал меня и настоятельно требовал, иногда даже с порицаниями, чтобы я закончил свой труд и позволил увидеть свет этой книге, которая скрывалась у меня не только до девятого года, но даже до четвертого десятилетия. То же самое говорили мне и многие другие выдающиеся и ученейшие люди, увещевавшие не медлить дольше и не опасаться обнародовать мой труд для общей пользы занимающихся математикой. Они говорили, что чем бессмысленнее в настоящее время покажется многим мое учение о движении Земли, тем больше оно покажется удивительным и заслужит благодарности после издания моих сочинений, когда мрак будет рассеян яснейшими доказательствами. Побужденный этими советчиками и упомянутой надеждой, я позволил, наконец, моим друзьям издать труд, о котором они долго меня просили.

Может быть, Твое Святейшество будет удивляться не только тому, что я осмелился выпустить в свет мои размышления, после того, как я положил столько труда на их разработку, и уже не колеблюсь изложить письменно мои рассуждения о движении Земли, но Твое Святейшество скорее ожидает от меня услышать, по-

чему, вопреки общепринятому мнению математиков и даже, пожалуй, вопреки здравому смыслу, я осмелился вообразить какое-нибудь движение Земли. Поэтому я не хочу скрывать от Твоего Святейшества, что к размышлениям о другом способе расчета движений мировых сфер меня побудило именно то, что сами математики не имеют ничего вполне установленного относительно исследований этих движений.

Прежде всего, они до такой степени не уверены в движении Солнца и Луны, что не могут при помощи наблюдений и вычислений точно установить на все времена величину тропического года. Далее, при определении движений как этих светил, так и других пяти блуждающих звезд, они не пользуются одними и теми же принципами и предпосылками или одинаковыми способами представления видимых вращений и движений; действительно, одни употребляют только гомоцентрические круги, другие — эксцентры и эпициклы, и все-таки желаемое полностью не достигается. Хотя многие, полагавшиеся только на гомоцентры и могли доказать, что при помощи их можно путем сложения получать некоторые неравномерные движения, однако они все же не сумели на основании своих теорий установить чего-нибудь надежного, бесспорно соответствовавшего наблюдающимся явлениям. Те же, которые измыслили эксцентрические круги, хотя при их помощи и получили числовые результаты, в значительной степени сходные с видимыми движениями, однако должны были допустить многое, по-видимому, противоречащее основным принципам равномерности движения. И самое главное, так они не смогли определить форму мира и точную соразмерность его частей. Таким образом, с ними получилось то же самое, как если бы кто-нибудь набрал из различных мест руки, ноги, голову и другие члены, нарисованные хотя и отлично, но не в масштабе одного и того же тела; ввиду полного несоответствия друг с другом из них, конечно, скорее составилось бы чудовище, чем человек.

Итак, обнаруживается, что в процессе доказательства, которое называется методом, они или пропустили что-нибудь необходимое, или допустили что-то чуждое и никак не относящееся к делу. Этого не могло бы случиться, если бы они следовали истинным началам. Действительно, если бы принятые ими гипотезы не были ложными, то, вне всякого сомнения, полученные из них следствия оправдались бы. Может быть, то, о

чем я сейчас говорю, и кажется темным, но в свое время оно будет более ясным.

Так вот, после того как в течение долгого времени я обдумывал ненадежность математических традиций относительно установления движений мировых сфер, я стал досадовать, что у философов не существует никакой более надежной теории движений мирового механизма, который ради нас создан великолепнейшим и искуснейшим творцом всего; а ведь в других областях эти философы так успешно изучали вещи, ничтожнейшие по сравнению с миром. Поэтому я принял на себя труд перечитать книги всех философов, которые только мог достать, желая найти, не высказывал ли когда кто-нибудь мнения, что у мировых сфер существуют движения, отличные от тех, которые предполагают преподающие в математических школах. Сначала я нашел у Цицерона, что Никет высказывал мнение о движении Земли, затем я встретил у Плутарха, что этого взгляда держались и некоторые другие. Чтобы это было всем ясно, я решил привести здесь слова Плутарха:

«Другие считают Землю неподвижной, но пифагореец Филолай считал, что она обращается около центрального огня по косому кругу совершенно так же, как Солнце и Луна. Гераклит Понтийский и пифагореец Экфант тоже заставляют Землю двигаться, но не поступательно, а как бы привязанной вроде колеса, с запада на восток вокруг собственного ее центра».

Побуждаемый этим, я тоже начал размышлять относительно подвижности Земли. И хотя это мнение казалось нелепым, однако, зная, что и до меня другим была представлена свобода изобретать какие угодно круги для наглядного показа явлений звездного мира, я полагал, что и мне можно попробовать найти (в предположении какого-нибудь движения Земли) для вращения небесных сфер более надежные демонстрации, чем те, которыми пользуются другие математики.

Таким образом, предположив существование тех движений, которые, как будет показано ниже в самом произведении, приписаны мною Земле, я, наконец, после многочисленных и продолжительных наблюдений обнаружил, что если с круговым движением Земли сравнить движения и остальных блуждающих светил и вычислить эти движения для периода обращения каждого светила, то получаются наблюдаемые у этих светил явления. Кроме того, последовательность и величины светил, все сферы и даже само небо окажут-

ся так связанными, что ничего нельзя будет переставить ни в какой части, не произведя путаницы в остальных частях и во всей Вселенной. Поэтому в изложении моего произведения я принял такой порядок: в первой книге я опишу положения всех сфер вместе с теми движениями Земли, которые я ей приписываю; таким образом, эта книга будет содержать как бы общую конституцию Вселенной. В прочих книгах движения остальных светил и всех орбит я буду относить к движению Земли, чтобы можно было заключить, каким образом можно «соблюсти явления» и движения остальных светил и сфер при наличии движения Земли.

Я не сомневаюсь, что способные и ученые математики будут согласны со мной, если только (чего прежде всего требует эта философия) они захотят не поверхностно, а глубоко познать и продумать все то, что предлагается мной в этом произведении для доказательства упомянутого выше. А чтобы как ученые, так и неученые могли в равной мере убедиться, что я ничуть не избегаю чьего-либо суждения, я решил, что лучше всего будет посвятить эти мои размышления не кому-нибудь другому, а Твоему Святейшеству. Это я делаю потому, что в том удаленнейшем уголке Земли, где я провожу свои дни, ты считаешься самым выдающимся и по почету занимаемого тобой места и по любви ко всем наукам и к математике, так что твоим авторитетом и суждением легко можешь подавить нападки клеветников, хотя в пословице и говорится, что против укуса доносчика нет лекарства.

Если и найдутся какие-нибудь пустословы, которые, будучи невеждами во всех математических науках, все-таки берутся о них судить и на основании какого-нибудь места священного писания, неверно понятого и извращенного для их цели, осмелятся порицать и преследовать это мое произведение, то я, ничуть не задерживаясь, могу пренебречь их суждением, как легкомысленным. Ведь не секрет, что Лактанций, вообще говоря, знаменитый писатель, но небольшой математик, почти по-детски рассуждал о форме Земли, осмеивая тех, кто утверждал, что Земля имеет форму шара. Поэтому ученые не должны удивляться, если нас будет тоже кто-нибудь из таких осмеивать. Математика пишется для математиков, а они, если я не обманываюсь, увидят, что этот наш труд будет в некоторой степени полезным также и для всей церкви, во главе которой в данное время стоит Твое Святейшество. Не так

далеко ушло то время, когда при Льве X на Латеранском соборе обсуждался вопрос об исправлении церковного календаря. Он остался тогда нерешенным только по той причине, что не имелось достаточно хороших определений продолжительности года и месяца и движения Солнца и Луны. С этого времени и я начал заниматься более точными их наблюдениями, побуждаемый к тому славнейшим мужем Павлом, епископом Семпронийским, который в то время руководил этим делом. То, чего я смог добиться в этом, я представляю суждению главным образом Твоего Святейшества, затем и всех других ученых математиков. Чтобы Твоему Святейшеству не показалось, что относительно пользы этого труда я обещаю больше, чем могу дать, я перехожу к изложению.

КНИГА ПЕРВАЯ

Вступление

Среди многочисленных и разнообразных занятий науками и искусствами, которые питают человеческие умы, я полагаю, в первую очередь нужно отдаваться и наивысшее старание посвящать тем, которые касаются наипрекраснейших и наиболее достойных для познания предметов. Такими являются науки, которые изучают божественные вращения мира, течения светил, их величины, расстояния, восход и заход, а также причины остальных небесных явлений и, наконец, объясняют всю форму Вселенной. А что может быть прекраснее небесного свода, содержащего все прекрасное! Это говорят и самые имена: Caelum (небо) и Mundus (мир); последнее включает понятие чистоты и украшения, а первое — понятие чеканного (Caelatus).

Многие философы ввиду необычайного совершенства неба называли его видимым богом. Поэтому, если оценивать достоинства наук в зависимости от той материи, которой они занимаются, наиболее выдающейся будет та, которую одни называют астрологией, другие — астрономией, а многие из древних — завершением математики. Сама она, являющаяся, бесспорно, главой благородных наук и наиболее достойным занятием свободного человека, опирается почти на все математические науки. Арифметика, геометрия, оптика, геодезия, механика и все другие имеют к ней отношение.

И так как цель всех благородных наук — отвлечение человека от пороков и направление его разума к лучшему, то больше всего может сделать астрономия вследствие представляемого ею разуму почти невероятного большого наслаждения. Разве человек, прилепляющийся к тому, что он видит построенным в наилучшем порядке и управляющимся божественным изволением, не будет призываться к лучшему после постоянного, ставшего как бы привычкой созерцания этого, и не будет удивляться творцу всего, в ком заключается все счастье и благо? И не напрасно сказал божественный псалмопевец, что он наслаждается творением божьим и восторгается делами рук его! Так неужели при помощи этих средств мы не будем как бы на некоей колеснице приведены к созерцанию высшего блага? А какую пользу и какое украшение доставляет астрономия государству (не говоря о бесчисленных удобствах для частных людей)! Это великолепно заметил Платон, который в седьмой книге «Законов» высказывает мысль, что к полному обладанию астрономией нужно стремиться по той причине, что при ее помощи распределенные по порядку дней в месяцах и годах сроки празднеств и жертвоприношений делают государство живым и бодрствующим. И если, говорит он, кто-нибудь станет отрицать необходимость для человека восприятия этой одной из наилучших наук, то он будет думать в высшей степени неразумно. Платон считает также, что никак невозможно кому-нибудь сделаться или назваться божественным, если он не имеет необходимых знаний о Солнце, Луне и остальных светилах.

И вместе с тем скорее божественная, чем человеческая, наука, изучающая высочайшие предметы, не лишена трудностей. В области ее основных принципов и предположений, которые греки называют «гипотезами», много разногласий мы видели у тех, кто начал заниматься этими гипотезами, вследствие того, что спорящие не опирались на одни и те же рассуждения. Кроме того, течение светил и вращение звезд может быть определено точным числом и приведено в совершенную ясность только по прошествии времени и после многих произведенных ранее наблюдений, которыми, если можно так выразиться, это дело из рук в руки передается потомству.

Действительно, хотя Клавдий Птолемей Александрийский, стоящий впереди других по своему удивительному хитроумию и тщательности, после более чем

сорокалетних наблюдений завершил создание всей этой науки почти до такой степени, что, кажется, ничего не осталось, чего он не достиг бы, мы все-таки видим, что многое не согласуется с тем, что должно было бы вытекать из его положений; кроме того, открыты некоторые иные движения, ему не известные. Поэтому и Плутарх, говоря о тропическом солнечном годе, заметил: «До сих пор движение светил одерживало верх над знаниями математиков». Если я в качестве примера привожу этот самый год, то я полагаю, что всем известно, сколько различных мнений о нем существовало, так что многие даже отчаивались в возможности нахождения точной его величины.

Если позволит бог, без которого мы ничего не можем, я попытаюсь подробнее исследовать такие же вопросы и относительно других светил, ибо для построения нашей теории мы имеем тем больше вспомогательных средств, чем больший промежуток времени прошел от предшествующих нам создателей этой науки, с найденными результатами которых можно будет сравнить те, которые вновь получены также и нами. Кроме того, я должен признаться, что многое я передаю иначе, чем предшествующие авторы, хотя и при их помощи, так как они первые открыли доступ к исследованию этих предметов.

Коперник Н. О вращениях небесных сфер//Жизнь науки.

Антология вступлений к классике естествознания.— М., 1973.

И.В. ГЕТЕ

■ Фауст

НОЧЬ

*Тесная готическая комната со сводчатым потолком,
Фауст без сна сидит в кресле за книгою на откидной
подставке*

Фауст

Я богословьем овладел,
Над философией корпел,
Юриспруденцию долбил
И медицину изучил.
Однако я при этом всем
Был и остался дураком.
В магистрах, в докторях хожу

И за нос десять лет вожу
 Учеников, как буквоед,
 Толкуя так и сяк предмет.
 Но знания это дать не может,
 И этот вывод мне сердце гложет,
 Хотя я разумнее многих хватов,
 Врачей, попов и адвокатов,
 Их точно всех попутал леший,
 Я ж и пред чертом не опешу,—
 Но и себе я знаю цену,
 Не тешусь мыслью надменной,
 Что светоч я людского рода
 И вверен мир моему уходу.
 Не нажил чести и добра
 И не вкусил, чем жизнь остра.
 И пес с такой бы жизни взвыл!
 И к магии я обратился,
 Чтоб дух по зову мне явился
 И тайну бытия открыл.
 Чтоб я, невежда, без конца
 Не корчил больше мудреца,
 А понял бы, уединясь,
 Вселенной внутреннюю связь,
 Постиг все сущее в основе
 И не вдавался в суесловье.

* * *

(Открывает книгу и видит знак макрокосма.)

Какой восторг и сил какой напор
 Во мне рождает это начертанье!
 Я оживаю, глядя на узор,
 И вновь бужу уснувшие желанья.
 Кто из богов придумал этот знак?
 Какое исцеленье от унынья
 Дает мне сочетанье этих линий!
 Расходится томивший душу мрак.
 Все проясняется, как на картине.
 И вот мне кажется, что сам я — бог
 И вижу, символ мира разбирая,
 Вселенную от края и до края.
 Теперь понятно, что мудрец изрек:
 «Мир духов рядом, дверь не на запоре,
 Но сам ты слеп, и все в тебе мертво.
 Умойся в утренней заре, как в море,
 Очнись, вот этот мир, войди в него».

* * *

(С досадою перевортыивает страницу и видит знак земного духа.)

Я больше этот знак люблю.
 Мне дух земли родней, желанней.

Благодаря его влиянию
Я рвусь вперед, как во хмелю.
Тогда, ручаюсь головой,
Готов за всех отдать я душу
И твердо знаю, что не струшу
В свой час крушенья роковой.

* * *

Желанный дух, ты где-то здесь снуешь.
Явись! Явись!
Как сердце ноет!
С какою силою дыханье захватило!
Все помыслы мои с тобой слились!
Явись! Явись!
Явись! Пусть это жизни стоит!

*(Берет книгу и произносит таинственное заклинание
Вспыхивает красноватое пламя, в котором является дух.)*

Д у х

Кто звал меня?

Фауст *(отворачиваясь)*

Ужасный вид!

Д у х

Заклял меня своим призывом
Настойчивым, нетерпеливым,
И вот...

Ф а у с т

Твой лик меня страшит.

Д у х

Молил меня к нему явиться,
Услышать жажду, увидеть,
Я сжалился, пришел и, глядь,
В испуге вижу духовидца!
Ну что ж, дерзай, сверхчеловек!
Где чувств твоих и мыслей пламя?
Что ж, возмнив сравняться с нами,
Ты к помощи моей прибегаешь?
И это Фауст, который говорил
Со мной, как равный, с превышеньем сил?
Я здесь, и где твои замашки?
По телу бегают мурашки.
Ты в страхе вьешься, как червяк?

Ф а у с т

Нет, дух, я от тебя лица не прячу.
Кто б ни был ты, я, Фауст, не меньше значу.

Д у х

Я в буре деяний, в житейских волнах,
В огне, в воде,
Всегда, везде,
В извечной смене
Смертей и рождений.
Я — океан,

И зыбь развитья,
И ткацкий стан
С волшебной нитью,
Где времени кинув сквозную канву,
Живую одежду я тку божеству.

Ф а у с т

О деятельный гений бытия,
Прообраз мой!

Д у х

О нет, с тобою схож
Лишь дух, который сам ты познаешь,—
Не я!

(Исчезает.)

Ф а у с т (сокрушенно)

Не ты?
Так кто же?
Я, образ и подобье божье,
Я даже с ним,
С ним, низшим, несравним!

* * *

У ВОРОВ

Ф а у с т и В а г н е р

Ф а у с т

Давай дойдем до этой крутизны
И там присядем. Часто я, бывало,
На той скале сидел средь тишины.
Весь от поста худой и отощаль.
Ломая руки, я мольбой горел,
Чтоб бог скорей избавил нас от мора
И положил поветрию предел.
Так уповал и верил я в ту пору!
И для меня насмешкою звучит
Тех тружеников искреннее слово.
От их речей охватывает стыд
И за себя, и за дела отцовы.
Отец мой, нелюдим-оригинал,
Всю жизнь провел в раздумьях о природе.
Он честно голову над ней ломал,
Хотя и по своей чудной методе.
Алхимии тех дней забытый столп,
Он запирался с верными в чулане
И с ними там перегонял из колб
Соединенья всевозможной дряни.
Там звали «лилиею» серебро,
«Львом» — золото, а смесь их — связью в браке.
Полученное на огне добро,
«Царицу», мыли в холодильном баке,

В нем осаждался радужный налет.
Людей лечили этой амальгамой,
Не проверяя, вылечился ль тот,
Кто обращался к нашему бальзаму.
Едва ли кто при этом выживал.
Так мой отец своим мудреным зельем
Со мной средь этих гор и по ущельям
Самой чумы похлеще бушевал.
И каково мне слушать их хваленья,
Когда и я виной их умерщвления,
И сам отраву тысячам давал.

В а г н е р

Корить себя решительно вам нечем.
Скорей была заслуга ваша в том,
Что вы воспользовались целиком
Уменьем, к вам от старших перешедшим.
Для сыновей отцовский опыт свят.
Они его всего превыше ставят.
Ваш сын ведь тоже переймет ваш взгляд
И после новое к нему прибавит.

Ф а у с т

Блажен, кто вырваться на свет
Надеется из лжи окружной.
В том, что известно, пользы нет,
Одно неведомое нужно.
Но полно вечер омрачать
Своей тоскою беспричинной.
Смотри: закат свою печать
Накладывает на равнину.
День прожит; солнце с вышины
Уходит прочь в другие страны.
Зачем мне крылья не даны
С ним вровень мчаться неустанно
На горы в пурпуре лучей
Заглядывался б я в полете
И на серебряный ручей
В вечерней темной позолоте.

* * *

В а г н е р

Меня леса и нивы не влекут,
И зависти не будят птичьи крылья.
Моя отрада — мысленный полет
По книгам, со страницы на страницу.
Зимой за чтеньем быстро ночь пройдет,
Тепло по телу весело струится,
А если попадетс я редкий том,
От радости я на небе седьмом.

Ф а у с т

Ты верен весь одной струне
И не задет другим недугом,

Но две души живут во мне,
 И обе не в ладах друг с другом.
 Одна, как страсть любви, пылка
 И жадно льнет к земле всецело,
 Другая вся за облака
 Так и рванулась бы из тела.
 О, если бы не в царстве грез,
 А в самом деле вихрь небесный
 Меня куда-нибудь унес
 В мир новой жизни неизвестной!
 О, если б, плащ волшебный взяв,
 Я б улетал куда угодно!—
 Мне б царских мантий и держав
 Милей был этот плащ походный.

* * *

РАБОЧАЯ КОМНАТА ФАУСТА

Входит Фауст с пугелем.

Фауст

Когда в глубоком мраке ночи
 Каморку лампа озарит,
 Не только в комнате рабочей,
 И в сердце как бы свет разлит,
 Я слышу разума внушенья,
 Я возрождаюсь и хочу
 Припасть к источникам творенья,
 К живительному их ключу.

* * *

Но вновь безволие, и упадок,
 И вялость в мыслях, и разброд.
 Как часто этот беспорядок
 За просветленьем настает!
 Паденья эти и подъемы
 Как в совершенстве мне знакомы!
 От них есть средство искони:
 Лекарство от душевной лени —
 Божественное откровенье,
 Всесильное и в наши дни.
 Всего сильнее им согреты
 Страницы Нового завета.
 Вот, кстати, рядом и они.
 Я по-немецки все Писанье
 Хочу, не пожалев старанья,
 Уединившись взаперти,
 Как следует перевести.

(Открывает книгу, чтобы приступить к работе.)
 «В начале было Слово». С первых строк

Загадка. Так ли понял я намек?
 Ведь я так высоко не ставлю слова,
 Чтоб думать, что оно всему основа.
 «В начале Мысль была». Вот перевод.
 Он ближе этот стих передает.
 Подумаю, однако, чтобы сразу
 Не погубить работы первой фразой.
 Могла ли мысль в создание жизнь вдохнуть?
 «Была в начале Сила». Вот в чем суть.
 Но после небольшого колебания
 Я отклоняю это толкованье.
 Я был опять, как вижу, с толку сбит:
 «В начале было Дело» — стих гласит.

* * *

Фауст и Мефистофель.
Фауст
 Как ты зовешься?

* * *

Мефистофель
 Часть силы той, что без числа
 Творит добро, всему желая зла.
Фауст
 Нельзя ли это проще передать?
Мефистофель
 Я дух, всегда привыкший отрицать.
 И с основанием: ничего не надо.
 Нет в мире вещи, стоящей пощады.
 Творенье не годится никуда.
 Итак, я то, что ваша мысль связала
 С понятием разрушенья, зла, вреда.
 Вот прирожденное мое начало,
 Моя среда.

Фауст

Ты говоришь, ты — часть, а сам ты весь
 Стоишь передо мною здесь?

Мефистофель

Я верен скромной правде. Только спесь
 Людская ваша с самомненьем смелым
 Себя считает вместо части целым.
 Я — части часть, которая была
 Когда-то всем и свет произвела.
 Свет этот — порожденье тьмы ночной
 И отнял место у нее самой.
 Он с ней не сладит как бы ни хотел.
 Его удел — поверхность твердых тел.
 Он к ним прикован, связан с их судьбой,
 Лишь с помощью их может быть собой,
 И есть надежда, что, когда тела
 Разрушатся, сгорит и он дотла.

Фауст

Так вот он в чем, твой труд почтенный!
 Не сладив в целом со вселенной,
 Ты ей вредишь по мелочам?

Мефистофель

И безуспешно, как я ни упрям.
 Мир бытия — досадно малый штрих
 Среди небытия пространств пустых.
 Однако до сих пор он непреклонно
 Мои нападки сносит без урона.

* * *

Мефистофель

Найдешь ты пользу в обществе моем.
 Давай столкнемся друг с другом,
 Чтоб вместе жизни путь пройти.
 Благодаря моим услугам
 Не будешь ты скучать в пути.

Фауст

А что ты требуешь в уплату?

Мефистофель

Сочтемся после, время ждет.

Фауст

Черт даром для меньшого брата
 И пальцем не пошевелит.
 Договоримся, чтоб потом
 Не заносить раздора в дом.

Мефистофель

Тебе со мною будет здесь удобно,
 Я буду исполнять любую блажь.
 За это в жизни тамошней, загробной
 Ты тем же при свиданье мне воздашь.

Фауст

Но я к загробной жизни равнодушен.
 В тот час, как будет этот свет разрушен,
 С тем светом я не заведу родства.
 Я сын земли. Отрады и кручины
 Испытываю я на ней единой.
 В тот горький час, как я ее покину,
 Мне все равно, хоть не расти трава.
 И до иного света мне нет дела,
 Как тамошние б чувства ни звались,
 Не любопытно, где его пределы,
 И есть ли там, в том царстве, верх и низ.

Мефистофель

Тем легче будет, при таком воззренье,
 Тебе войти со мною в соглашенья.
 За это, положишься на мой обет,
 Я дам тебе, чего не видел свет.

Ф а у с т

Что можешь ты пообещать, бедняга?
Вам, близоруким, непонятна суть
Стремлений к ускользающему благу.
Ты пищу дашь, не сытную ничуть.
Дашь золото, которое, как ртуть,
Меж пальцев растекается; зазнобу,
Которая, упав к тебе на грудь,
Уж норовит к другому ушмыгнуть.
Дашь талью карт, с которой, как ни пробуй,
Игра вничью и выигрыш не в счет;
Дашь упоенье славой, дашь почет,
Успех, недолговечней метеора,
И дерево такой породы спорой,
Что круглый год день вянет, день цветет.

М е ф и с т о ф е л ь

Меня в тупик не ставит порученье.
Все это есть в моем распоряженье.
Но мы добудем, дай мне только срок,
Вернее и полакомей кусок.

Ф а у с т

Пусть мига больше я не протяну,
В тот самый час, когда в успокоенье
Прислушаюсь я к лести восхвалений,
Или предамся лени или сну,
Или себя дурачить страсти дам,—
Пускай тогда в разгаре наслаждений
Мне смерть придет!

М е ф и с т о ф е л ь

Запомним!

Ф а у с т

По рукам!
Едва я миг отдельный возвеличу,
Вскричав: «Мгновение, повремени!» —
Все кончено, и я твоя добыча,
И мне спасенья нет из западни.
Тогда вступает в силу наша сделка,
Тогда ты волен,— я закабален.
Тогда пусть станет часовая стрелка,
По мне раздастся похоронный звон.

М е ф и с т о ф е л ь

Имей в виду, я это все запомню.

* * *

Ф а у с т

Увы, тебя я не надую.
Я — твой, тебе принадлежу,
Раз обещаю к платежу
Себя и жизнь свою пустую,
Которой я не дорожу.
Чем только я кичиться мог?

Великий дух миропорядка
 Пришел и мною пренебрег.
 Природа для меня загадка.
 Я на познание ставлю крест.
 Чуть вспомню книги — злоба ест.
 Отныне с головой нырну
 В страстей клокочущих горнило,
 Со всей безудержностью пыла
 В пучину их, на глубину!
 В горячку времени стремглав!
 В разгар случайностей с разбегу!
 В живую боль, в живую негу,
 В вихрь огорчений и забав!
 Пусть чередуются весь век
 Счастливый рок и рок несчастный.
 В неумоимости всечасной
 Себя находит человек.

М е ф и с т о ф е л ь

Со всех приманок снят запрет.
 Но, жаждой радостей терзаем,
 Срывая удовольствий цвет,
 Не будь застенчивым кисляем,
 Рви их смелее, — мой совет.

Ф а у с т

Нет, право, ты неподражаем:
 О радостях и речи нет.
 Скорей о буре, урагане,
 Угаре страсти разговор.
 С тех пор как я остыл к познанию,
 Я людям руки распростер.
 Я грудь печалю их открою
 И радостям — всему, всему,
 И все их бремя роковое,
 Все беды на себя возьму.

М е ф и с т о ф е л ь

В течение многих тысяч лет
 Жую я бытия галет,
 Но без изжоги и отрыжки
 Нельзя переварить коврижки.
 Вселенная во весь объем
 Доступна только провиденью.
 У бога светозарный дом,
 Мы в беспросветной тьме живем,
 Вам, людям, дал он во владенье
 Чередование ночи с днем.

Ф а у с т

А я осилю все.

М е ф и с т о ф е л ь

Похвально.
 Но жизнь, к несчастью, коротка,
 А путь до совершенства дальний,
 Нужна помощника рука.

Возьми поэта на подмогу.
Пусть щедро он тебе привьет
Все доблести по каталогу:
Бесстрашие льва, оленя ход,
Страсть итальянца, твердость шведа.
Его рецепту ты последуй,
Как претворить в одну черту
Двуличие и прямогу.
Затем со страстью первозданной
Пусть влюбит он тебя по плану.
Все мыслимое охвати,
Стань микрокосмом во плоти.

Фауст

Что я такое, если я венца
Усилий человеческих не стою,
К которому стремятся все сердца?

Мефистофель

Ты — то, что представляешь ты собою.
Надень парик с миллионом завитков,
Повысь каблук на несколько вершков,
Ты — это только ты, не что иное.

Фауст

Итак, напрасно я копил дары
Людской премудрости с таким упорством?
Я ничего своим усердьем черствым
Добиться не сумел до сей поры.
Ни на волос не стал я боле крупен,
Мир бесконечности мне недоступен.

Мефистофель

Ты в близорукости не одинок,
Так смотрите вы все на это дело.
А нужен взгляд решительный и смелый,
Пока в вас тлеет жизни огонек.

* * *

Гете И.В. Фауст. В переводе Б. Пастернака. — М., 1969.

В. ГЕЙЗЕНБЕРГ

■ Традиция в науке

Празднуя пятисотлетие со дня рождения Коперника, мы вспоминаем о том, что наша сегодняшняя наука продолжает его дело, что направление, намеченное его астрономическими исследованиями, до сих пор во многом определяет научную работу нашей современности. Мы убеждены, что наши современные проблемы, наши методы, наши научные понятия, по мень-

шей мере, отчасти вытекают из научной традиции, сопровождающей или направляющей науку в ее многовековой истории. Поэтому вполне естественно спросить в какой мере наша сегодняшняя деятельность обуславливается или формируется традицией. Проблемы, которыми мы заняты, — избираются нами свободно, исходя из наших интересов и склонностей, или же они заданы нам определенным историческим процессом? Наши научные методы — насколько мы способны их устанавливать сами с учетом наших целей и насколько мы опять же следуем в них какой-то до нас сложившейся традиции? Насколько мы, наконец, свободны в выборе понятий, служащих для формулировки наших вопрошаний? Научную деятельность вообще только и можно определить таким образом, что она формулирует вопросы, на которые мы желали бы иметь ответы. А чтобы формулировать вопросы, нам нужны понятия, с помощью которых мы надеемся фиксировать феномены. Понятия эти обычно заимствуются из предшествующей истории науки; они уже сами по себе внушают нам ту или иную правдоподобную картину мира явлений. Однако, если мы хотим вступить в какую-то новую область явлений, эти понятия могут неожиданно сработать и в качестве комплекса предрассудков, скорее задерживающих, чем ускоряющих наше движение. Тем не менее, нам все равно придется применять понятия, причем мы поневоле вынуждены обращаться к тем, которые нам предлагает традиция. Я попытаюсь в этой связи рассмотреть влияние традиции прежде всего на выбор проблем, затем — на методологию науки и, наконец — на употребление понятий как рабочих инструментов.

Насколько мы связаны традицией при выборе своих проблем? Оглянувшись на историю науки, мы увидим, что периоды интенсивной деятельности сменяются долгими периодами застоя. В Древней Греции философы начали ставить фундаментальные вопросы относительно явлений природы. Задолго до того человек приобрел немалые практические познания; были накоплены важные навыки в архитектуре, в обработке и транспортировке каменных глыб, в кораблестроении и т. д. Однако лишь после Пифагора эти навыки были дополнены научной постановкой вопросов. Пифагор и его ученики открыли значение математических пропорций в природных явлениях, и это привело к велико-

философии. С закатом греческой науки после эллинистической эпохи, после Птолемея — ее последнего великого астронома — начинается долгий период застоя, тянувшийся вплоть до итальянского Ренессанса. В этот период стагнации снова имело место замечательное развитие практического знания, приведшее арабские страны на высокую ступень цивилизации; однако оно не сопровождалось соответствующим развитием науки, более глубоким истолкованием явлений природы. Только спустя тысячелетие с лишком, после того, как гуманизм и Ренессанс указали путь к большей свободе мышления, а первопроходцы показали возможность расширения освоенной части планеты, открытиями Коперника, Галилея и Кеплера была ознаменована новая фаза научной активности. Эта активность продолжается вплоть до наших дней, и мы не знаем, продолжится ли она еще долгое время или уступит место какой-то новой фазе, когда человеческий интерес обратится к совсем другим направлениям.

Бросая ретроспективный взгляд на историю, мы видим, что наша свобода в выборе проблем, похоже, очень невелика. Мы привязаны к движению нашей истории, наша жизнь есть частица этого движения, а наша свобода выбора ограничена, по-видимому, волей решать, хотим мы или не хотим участвовать в развитии, которое совершается в нашей современности независимо от того, вносим ли мы в него какой-то свой вклад или нет. Наше личное действие без благоприятствующего ему исторического развития оказалось бы, скорее всего, бесплодным. Если бы Эйнштейн жил в XII веке, у него было бы очень мало шансов стать хорошим ученым. И даже в такой плодотворный период, как наш, ученый не так уж свободен в выборе своей проблематики. Наоборот, можно сказать, что проблемы нам заданы, что нам не приходится их изобретать. Это относится к искусству, наверное, не меньше, чем к науке. Когда в XV веке голландские художники открыли для себя возможность изображать людей как активных членов своего общества, многие одаренные люди увлеклись такой возможностью и соревновались между собою в решении этой продиктованной общими условиями человеческой жизни проблемы. В XVIII веке Гайдн попытался выразить в своих струнных квартетах настроения, давшие о себе знать в современной ему литературе, в книгах Руссо, в «Вертере» Гете; и после этого в Вене сошлись музыканты более молодого поко-

ления — Моцарт, Бетховен, Шуберт, — соперничавшие между собою в разрешении той же проблемы. В наше столетие развитие физики навело Нильса Бора на мысль, что эксперименты Резерфорда с альфа-лучами, теория излучения Макса Планка и факты, установленные химией, можно обобщить в единой теории; в последующие годы многие молодые физики съехались в Копенгаген, чтобы сотрудничать в разрешении этой поставленной перед ними проблемы. Не приходится сомневаться, что в деле выбора проблемы традиция, ход исторического развития играют существенную роль.

Временами это обстоятельство может проявляться и в негативном смысле. Может случиться, что традиционные темы окажутся исчерпанными и одаренные люди повернутся спиной к области, в которой они уже не видят более цели для своей деятельности. После Фомы Аквинского философам надоели теологические и философские проблемы схоластики, и они обратились к гуманизму. В наше время, похоже, исчерпаны традиционные темы искусства. Одна из известнейших регулярных выставок модернистского искусства в Германии, «Документа» в Касселе, в последний раз стала центром скорее политической пропаганды, чем искусства, а на фасаде здания выставки молодые художники вывесили огромный плакат с надписью: «Искусство излишне». Аналогичным образом мы не можем исключить той возможности, что когда-то темы науки и техники истощатся, молодому поколению надоест наша рационалистическая и прагматическая установка, и оно обратит свой интерес к совершенно иной деятельности. Впрочем, сейчас в чистой и прикладной науке имеется пока еще много проблем, искусственно выдумывать которые не приходится, и учителя передоверят их своим ученикам.

В данной связи важно подчеркнуть совершенно исключительную роль личных взаимоотношений в процессе развития науки и искусства. Это не обязательно отношения между учителем и учеником, речь может идти просто о личной дружбе или взаимном уважении между людьми, работающими ради одной и той же цели. В этом, по-видимому, и состоит наиболее действенное орудие традиции. Из многочисленных примеров, на которых можно показать такое действие традиции, я приведу лишь несколько, из которых видно, как личные отношения отражались на истории физики первой половины нашего века. Эйнштейн был

хорошим знакомым Планка, он переписывался с Зоммерфельдом по вопросам теории относительности и квантовой теории, он был связан тесной дружбой с Максом Борном, хотя так и не смог сойтись с ним в статистической интерпретации квантовой теории, он обсуждал с Нильсом Бором и философские выводы из принципа неопределенности. Научный анализ крайне трудных проблем, поднятых теорией относительности и квантовой теорией, в значительной мере проводился фактически в личных беседах между активными участниками исследования.

Институт Зоммерфельда в Мюнхене был в начале двадцатых годов центром атомных исследований, в группу Зоммерфельда входили Паули, Вентцель, Лапорте, Ленц и многие другие, причем мы почти ежедневно обсуждали там трудности и парадоксы, возникавшие при интерпретации новейших экспериментов. Когда Зоммерфельд получал письмо от Эйнштейна или Бора, он зачитывал важные части письма на семинаре, и тотчас же начиналась дискуссия вокруг принципиальных проблем. Нильс Бор был тесно связан с лордом Резерфордом, Отто Ганом, Лизой Метнер и считал, что постоянный обмен информацией между экспериментаторами и теоретиками является делом первостепенного значения для успеха физической науки. Огромное влияние, которое в свое время Нильс Бор оказывал на физику, объяснялось, прежде всего, не его публикациями, а тем, что он постоянно обсуждал со своими коллегами принципиальные проблемы квантовой теории, не имевшие, как он знал, легких решений. Когда Шредингер выступил со своей волновой механикой, Бор сразу понял, что это важный новый аспект квантовой теории, но что простой заменой электронных орбит в атоме трехмерными материальными волнами реальных трудностей не разрешить. И снова он счел личную дискуссию с автором теории единственной возможностью проанализировать проблему. Шредингер был приглашен в Копенгаген, и за две недели крайне интенсивных обсуждений был проторен путь к следующему шагу в интерпретации квантовой теории — к понятию дополненности и к соотношениям неопределенностей. Нет надобности распространяться об этом. Совершенно ясно, что личные связи играют решающую роль в прогрессе науки и при выборе проблем для исследования.

Естественно, при выборе проблем учеными руководят и другие мотивы, тоже сыгравшие важную роль

в истории науки. Известнейший из этих мотивов — практическая приложимость науки. Уже в древности интерес к астрономии и математике подогревался тем, что познания в этих областях оказались полезными для мореплавания и землемерия. Мореплавание играло очень важную роль в XV веке, когда первооткрыватели оставили пределы Европы и Средиземноморья и отправились на запад. Явно не простая случайность, что Коперник сделал свои открытия вскоре после начала этой эпохи. Защищая идеи Коперника, Галилей использовал новоизобретенный инструмент, подзорную трубу, и показал тем самым, что прикладная техника может послужить на пользу науке, а наука, в свою очередь, оказывается полезной тем, что ведет к изобретению новых практических орудий. Галилей и его последователи проявляли острый интерес к практической стороне науки. Они разрабатывали механические приспособления, как, например, механические часы; они изобретали оптические инструменты; Ньютон сконструировал мост, пересекающий в Кембридже реку Кем, и так далее. В науке сложилась определяющая работу вот уже многих поколений традиция, требующая, чтобы научные достижения использовались в практических целях и чтобы это практическое применение служило критерием значимости получаемых результатов и оправданием усилий ученых. Атомные физики первой половины нашего столетия просто следовали этой старой традиции науки, когда искали пути практического применения атомной физики. Их, естественно, крайне огорчило, что первое ее практическое применение оказалось военным. Однако то обстоятельство, что мы теперь получили возможность в больших количествах превращать одни химические элементы в другие, по праву было воспринято как подлинный триумф нашей науки.

Эту заинтересованность в практическом применении науки часто ложно истолковывают как тривиальное желание ученого нажить достаток, заработать деньги. Бывает, разумеется, что этот тривиальный мотив играет какую-то роль, причем, естественно, дело всегда зависит от личных качеств ученого. Но не следует преувеличивать значение этого мотива. Существует другой, гораздо более сильный мотив, когда подлинного ученого практическая приложимость его находок увлекает возможностью видеть, что твоя идея «работает», возможностью убедиться что природа понята то-

бою правильно. Вспоминаю об одном послевоенном разговоре с Энрико Ферми, незадолго до предстоявшего испытания первой водородной бомбы в Тихом океане. При обсуждении этого плана я дал понять, что перед лицом вероятных биологических и политических последствий от подобного испытания надлежит воздержаться. Ферми возразил: «Но ведь это такой красивый эксперимент». Вот, пожалуй, сильнейший мотив, стоящий за практическим приложением науки: ученому требуется подтверждение от беспристрастного судьи — самой природы, — что он верно понял ее структуру. И ему хотелось бы видеть плоды своих усилий в действии...

С наибольшей полнотой действие традиции сказывается в более глубоких слоях научного процесса, где ее не так-то уж легко распознать; и здесь, прежде всего, следует сказать о научном методе. В научной работе нашего столетия мы следуем, по существу, все тому же методу, который был открыт и разработан Коперником, Галилеем и их последователями в XVI и XVII веках. Временами этот метод истолковывают ошибочно, характеризуя его в противоположность умозрительной науке предшествовавших веков как опытную науку. В действительности Галилей отвернулся от традиционной, опиравшейся на Аристотеля науки своего времени и подхватил философские идеи Платона. Аристотелевскую дескриптивную науку он заменил платоновской структурной наукой. Выступая в защиту опыта, он имел в виду опыт, просвеченный математическими связями. Галилей, точно так же, как и Коперник, понял, что, отстраняясь от непосредственного опыта, идеализируя этот опыт, мы можем выявлять математические структуры феноменов и тем самым достигать новой простоты, обретая основу для новой ступени понимания. Аристотель в полном соответствии с непосредственными данными опыта установил, например, что легкие тела падают медленнее, чем тяжелые. Галилей заявил, что в пустом пространстве все тела падают с равной скоростью и что их падение можно описать с помощью простых математических законов. В его эпоху падение тел в безвоздушном пространстве с точностью наблюдать было нельзя; однако тезис Галилея вызвал к жизни новые эксперименты. Новый метод стремился не к описанию непосредственно наблюдаемых фактов, а скорее, к проектированию экспериментов, к искусственному созданию феноменов, при обычных условиях не наблюдаемых, и к их расчету на базе математической теории.

Для нового научного метода существенны, таким образом, две характерные черты: стремление ставить каждый раз новые и очень точные эксперименты, идеализирующие, изолирующие опыт и тем самым создающие, по существу, новые феномены, и сопоставление этих феноменов с математическими структурами, принимаемыми в качестве законов природы...

Подобное теологическое обоснование или оправдание физики сейчас нам совершенно несвойственно; но мы по-прежнему следуем все тому же методу в силу его исключительной эффективности. Секрет его успеха заключается в возможности повторения экспериментов... Научная традиция, т. е. исторический процесс, предлагает нам поистине множество проблем и побуждает нас к новым усилиям. А это — признак очень здорового положения в науке.

Гейзенберг В. Традиция в науке//

Гейзенберг В. Шаги за горизонт.— М., 1987.— С. 226–240.

Ч.Н. СНОУ

■ Две культуры

Примерно три года назад я коснулся в печати одной проблемы, которая уже давно вызывала у меня чувство беспокойства. Я столкнулся с этой проблемой из-за некоторых особенностей своей биографии... Все дело в необычности моего жизненного опыта. По образованию я ученый, по призванию — писатель. Вот и все. Но я не собираюсь рассказывать сейчас историю своей жизни. Мне важно сообщить только одно: мне выпало редкое счастье наблюдать вблизи один из наиболее удивительных творческих взлетов, которые знала история физики...

Так случилось, что в течение тридцати лет я поддерживал контакт с учеными не только из любопытства, но и потому, что это входило в мои повседневные обязанности. И в течение этих же тридцати лет я пытался представить себе общие контуры еще не написанных книг, которые со временем сделали меня писателем.

Очень часто — не фигурально, а буквально — я проводил дневные часы с учеными, а вечера со своими литературными друзьями. Само собой разумеется, что у меня были близкие друзья как среди ученых, так и среди писателей. Благодаря тому, что я тесно соприкасался с теми и другими, и, наверное, еще в большей степени благодаря

тому, что все время переходил от одних к другим, меня начала занимать та проблема, которую я назвал для самого себя «две культуры» еще до того, как попытался изложить ее на бумаге. Это название возникло из ощущения, что я постоянно соприкасаюсь с двумя разными группами, вполне сравнимыми по интеллекту, принадлежащими к одной и той же расе, не слишком различающимися по социальному происхождению, располагающими примерно одинаковыми средствами к существованию и в то же время почти потерявшими возможность общаться друг с другом, живущими настолько разными интересами, в такой непохожей психологической и моральной атмосфере, что, кажется, легче пересечь океан...

Мне кажется, что духовный мир западной интеллигенции все явственнее поляризуется, все явственнее раскалывается на две противоположные части. Говоря о духовном мире, я в значительной мере включаю в него и нашу практическую деятельность, так как отношусь к тем, кто убежден, что, по существу, эти стороны жизни нераздельны. А сейчас о двух противоположных частях. На одном полюсе — *художественная интеллигенция*, которая случайно, пользуясь тем, что никто этого вовремя не заметил, стала называть себя просто интеллигенцией, как будто никакой другой интеллигенции вообще не существует. Вспоминаю, как однажды в 30-е годы Харди с удивлением сказал мне: «Вы заметили, как теперь стали употреблять слова «интеллигентные люди»? Их значение так изменилось, что Резерфорд, Эддингтон, Дирак, Адриан и я — все мы уже, кажется, не подходим под это новое определение! Мне это представляется довольно странным, а вам?»

Итак, на одном полюсе — *художественная интеллигенция*, на другом — *ученые*, и как наиболее яркие представители этой группы — физики. Их разделяет стена непонимания, а иногда — особенно среди молодежи — даже антипатии и вражды. Но главное, конечно, непонимание. У обеих групп странное, извращенное представление друг о друге. Они настолько по-разному относятся к одним и тем же вещам, что не могут найти общего языка даже в плане эмоций...

На одном полюсе — культура, созданная наукой. Она действительно существует как определенная культура не только в интеллектуальном, но и в антропологическом смысле. Это значит, что те, кто к ней причастен, не нуждаются в том, чтобы полностью понимать друг друга, что и случается довольно часто. Биологи, напри-

мер, сплошь и рядом не имеют ни малейшего представления о современной физике. Но биологов и физиков объединяет общее отношение к миру; у них одинаковый стиль и одинаковые нормы поведения, аналогичные подходы к проблемам и родственные исходные позиции. Эта общность удивительно широка и глубока. Она прокладывает себе путь наперекор всем другим внутренним связям: религиозным, политическим, классовым.

Я думаю, что при статистической проверке среди ученых окажется несколько больше неверующих, чем среди остальных групп интеллигенции, а в младшем поколении их, по-видимому, становится еще больше, хотя и верующих ученых тоже не так мало. Та же статистика показывает, что большинство научных работников придерживаются в политике левых взглядов, и число их среди молодежи, очевидно, возрастает, хотя опять-таки есть немало и ученых-консерваторов. Среди ученых Англии и, наверное, США людей из бедных семей значительно больше, чем среди других групп интеллигенции. Однако ни одно из этих обстоятельств не оказывает особенно серьезного влияния на общий строй мышления ученых и на их поведение. По характеру работы и по общему складу духовной жизни они гораздо ближе друг к другу, чем к другим интеллигентам, придерживающимся тех же религиозных и политических взглядов или вышедшим из той же среды. Если бы я рискнул перейти на стенографический стиль, я сказал бы, что всех их объединяет будущее, которое они несут в своей крови. Даже не думая о будущем, они одинаково чувствуют перед ним свою ответственность. Это и есть то, что называется *общей культурой*.

На другом полюсе отношение к жизни гораздо более разнообразно. Совершенно очевидно, что, если кто-нибудь захочет совершить путешествие в мир интеллигенции, проделав путь от физиков к писателям, он встретит множество различных мнений и чувств. Но я думаю, что полюс абсолютного непонимания науки не может не влиять на всю сферу своего притяжения. Абсолютное непонимание, распространенное гораздо шире, чем мы думаем, — в силу привычки мы просто этого не замечаем, — придаст привкус ненаучности всей «традиционной» культуре, и часто — чаще, чем мы предполагаем, — эта ненаучность едва удерживается на грани антинаучности...

Поляризация культуры — очевидная потеря для всех нас. Для нас, как народа, для нашего современного общества. Это практическая, моральная и творчес-

кая потеря, и я повторяю: напрасно было бы полагать, что эти три момента можно полностью отделить один от другого. Тем не менее, сейчас я хочу остановиться на моральных потерях.

Ученые и художественная интеллигенция до такой степени перестали понимать друг друга, что это стало навязшим в зубах анекдотом. В Англии около 50 тысяч научных работников в области точных и естественных наук и примерно 80 тысяч специалистов (главным образом инженеров), занятых приложениями науки. Во время Второй мировой войны и в послевоенные годы моим коллегам и мне удалось опросить 30—40 тысяч тех и других, то есть примерно 25%. Это число достаточно велико, чтобы можно было установить какую-то закономерность, хотя большинству тех, с кем мы беседовали, было меньше сорока лет. Мы составили некоторое представление о том, что они читают и о чем думают. Признаюсь, что при всей своей любви и уважении к этим людям я был несколько подавлен. Мы совершенно не подозревали, что их связи с традиционной культурой настолько ослабели, что свелись к вежливым кивкам...

Живут же они своей полнокровной, вполне определенной и постоянно развивающейся культурой. Ее отличает множество теоретических положений, обычно гораздо более четких и почти всегда значительно лучше обоснованных, чем теоретические положения писателей. И даже тогда, когда ученые, не задумываясь, употребляют слова не так, как писатели, они всегда вкладывают в них один и тот же смысл; если, например, они употребляют слова «субъектный», «объектный», «философия», «прогрессивный», то великолепно знают, что именно имеют в виду, хотя часто подразумевают при этом совсем не то, что все остальные.

Не будем забывать, что мы говорим о высокоинтеллектуальных людях. Во многих отношениях их строгая культура заслуживает всяческого восхищения. Искусство занимает в этой культуре весьма скромное место, правда за одним, но весьма важным исключением — музыки. Обмен мнениями, напряженные дискуссии, долгоиграющие пластинки, цветная фотография: кое-что для ушей, немного для глаз. Очень мало книг...

И почти ничего из тех книг, которые составляют повседневную пищу писателей: почти никаких психологических и исторических романов, стихов, пьес. Не

потому, что их не интересуют психологические, моральные и социальные проблемы. С социальными проблемами ученые, безусловно, соприкасаются чаще многих писателей и художников. В моральном отношении они, в общем, составляют наиболее здоровую группу интеллигенции, потому что в самой науке заложена идея справедливости, и почти все ученые самостоятельно вырабатывают свои взгляды по различным вопросам морали и нравственности. Психологией ученые интересуются в такой же мере, как и большинство интеллигентов, хотя иногда мне кажется, что интерес к этой области появляется у них сравнительно поздно. Таким образом, дело, очевидно, не в отсутствии интереса. В значительной мере проблема заключается в том, что литература, связанная с нашей традиционной культурой, представляется ученым «не относящейся к делу». Разумеется, они жестоко ошибаются. Из-за этого страдает их образное мышление. Они обкрадывают самих себя.

А другая сторона? Она тоже многое теряет. И может быть, ее потери даже серьезнее, потому что ее представители более тщеславны. Они все еще претендуют на то, что традиционная культура — это и есть вся культура, как будто существующее положение вещей на самом деле не существует. Как будто попытка разобраться в сложившейся ситуации не представляет для нее никакого интереса ни сама по себе, ни с точки зрения последствий, к которым эта ситуация может привести. Как будто современная научная модель физического мира по своей интеллектуальной глубине, сложности и гармоничности не является наиболее прекрасным и удивительным творением, созданным коллективными усилиями человеческого разума! А ведь большая часть художественной интеллигенции не имеет об этом творении ни малейшего представления. И не может иметь, даже если бы захотела. Создается впечатление, что в результате огромного числа последовательно проводимых экспериментов отсеялась целая группа людей, не воспринимающих какие-то определенные звуки. Разница только в том, что эта частичная глухота — не врожденный дефект, а результат обучения или, вернее, отсутствия обучения. Что же касается самих полуглухих, то они просто не понимают, чего были лишены. Узнав о каком-нибудь открытии, сделанном людьми, никогда не читавшими великих произведений английской литературы, они сочувственно по-

смеиваются. Для них эти люди просто невежественные специалисты, которых они сбрасывают со счета. Между тем их собственное невежество и узость их специализации ничуть не менее страшны. Множество раз мне приходилось бывать в обществе людей, которые по нормам традиционной культуры считаются высокообразованными. Обычно они с большим пылом возмущаются литературной безграмотностью ученых. Как-то раз я не выдержал и спросил, кто из них может объяснить, что такое второй закон термодинамики. Ответом было молчание или отказ. А ведь задать этот вопрос ученому значит примерно то же самое, что спросить у писателя: «Читали ли вы Шекспира?»

Сейчас я убежден, что если бы я поинтересовался более простыми вещами, например тем, что такое масса или что такое ускорение, то есть опустился бы до той ступени научной трудности, на которой в мире художественной интеллигенции спрашивают: «Умеете ли вы читать?», то не более чем один из десяти высококультурных людей понял бы, что мы говорим с ним на одном и том же языке. Получается так, что величественное здание современной физики устремляется ввысь, а для большей части проникательных людей западного мира оно так же непостижимо, как и для их предков эпохи неолита...

Сноу Ч.П. Две культуры. — М., 1973.

РАЗДЕЛ 3
КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ
ОСНОВАНИЕ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ
ЛЮДЕЙ И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ЕГО
ФОРМИРОВАНИИ И ОСМЫСЛЕНИИ

ФЕНОМЕН ИСТОРИИ И МЕСТО ФИЛОСОФИИ В СТАНОВЛЕНИИ СТРУКТУРЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Тексты:

1. Карамзин Н.М. История государства Российского.
2. Ключевский В.О. Курс русской истории.
3. Карсавин А.П. Философия истории.

А в т о р ы:

1. **Карамзин Николай Михайлович** (1766 – 1826). Русский писатель, историк и основатель российской политической журналистики.
2. **Ключевский Василий Осипович** (1841 – 1911). Крупнейший российский историк, создатель научной истории России.
3. **Карсавин Лев Платонович** (1882 – 1952). Русский религиозный философ и историк.

Основные вопросы:

1. С осознания исторической обусловленности всей человеческой культуры, включающей и мифологию, и религию, и науку, начинается систематическое изучение реальных событий прошлого в их мировоззренческом отношении к настоящему времени. Что понимает под историей Карамзин, называя ее «в некотором смысле священной книгой народов»? Чем отличается его подход к истории от понимания истории у Геродота и от религиозного (библейского) представления человеческой истории?
2. Что такое исторический факт, и какие идеи могут быть признаны историческими? «Историю государства Российского» и «Курс русской истории» разделяет во времени целый век. Как изменилось за это время отношение к источникам у Ключевского по сравнению с Карамзиным, и к каким переменам это привело в понимании начал русской государственности? В какой мере летописное дело на Руси находилось в зависимости от реального исторического процесса «сбирания» русских земель вокруг Москвы?
3. Что нового вносит в понимание исторического источника философия? В какой мере историческая реконструкция прошлого зависит от философских идей и понятий («целостности»,

«картины мира», «всеединства настоящего»), а также от понимания органической связанности духовной и материальной сторон прошлого и настоящего?

И.М. КАРАМЗИН

■ ИСТОРИЯ ГОСУДАРСТВА РОССИЙСКОГО

ПРЕДИСЛОВИЕ

История в некотором смысле есть священная книга: главная, необходимая; зеркало их бытия и деятельности; скрижаль откровений и правил; завет предков к потомству; дополнение, изъяснение настоящего и пример будущего.

Правители, Законодатели действуют по указаниям Истории и смотрят на ее листы, как мореплаватели на чертежи морей. Мудрость человеческая имеет нужду в опытах, а жизнь кратковременна. Должно знать, как искони мятежные страсти волновали гражданское общество, и какими способами благотворная власть ума обуздывала их бурное стремление, чтобы учредить порядок, согласить выгоды людей и даровать им возможное на земле счастье.

Но и простой гражданин должен читать Историю. Она мирит его с несовершенством видимого порядка вещей как с обыкновенным явлением во всех веках; утешает в государственных бедствиях, свидетельствуя, что и прежде бывали подобные, бывали еще ужаснейшие, и Государство не разрушалось; она питает нравственное чувство, и праведным судом своим располагает душу к справедливости, которая утверждает наше благо и согласие общества.

Вот польза: сколько же удовольствий для сердца и разума! Любопытство сродно человеку, и просвещенному, и дикому. На славных играх Олимпийских умолкал шум, и толпы безмолвовали вокруг Геродота, читающего предания веков. Еще не зная употребления букв, народы уже любят Историю: старец указывает юноше на высокую могилу и повествует о делах лежащего в ней Героя. Первые опыты наших предков в искусстве грамоты были посвящены Вере и Дсеписанию; омраченный густою сению невежества народ с жадностью внимал сказаниям Летописцев. И вымыслы нравятся; но для полного удовольствия должно обманывать себя и думать, что они истина. История, отверзая гробы,

поднимая мертвых, влагая им жизнь в сердце и слово в уста, из тления вновь созидаая Царства, и представляя воображению ряд веков с их отличными страстями, нравами, деяниями, расширяет пределы нашего собственного бытия; ее творческою силою мы живем с людьми всех времен, видим и слышим их, любим и ненавидим; еще не думая о пользе, уже наслаждаемся созерцанием многообразных случаев и характеров, которые занимают ум или питают чувствительность.

Если всякая История, даже и неискусно писанная, бывает приятна, как говорит Плиний: тем более отечественная. Истинный Космополит есть существо метафизическое или столь необыкновенное явление, что нет нужды говорить об нем, ни хвалить, ни осуждать его. Мы все граждане, в Европе и в Индии, в Мексике и в Абиссинии; личность каждого тесно связана с отечеством: любим его, ибо любим себя. Пусть Греки, Римляне пленяют воображение: они принадлежат к семейству рода человеческого, и нам не чужие по своим добродетелям и слабостям, славе и бедствиям; но имя Русское имеет для нас особенную прелесть: сердце мое еще сильнее бьется за Пожарского, нежели за Фемистокла или Сципиона. Всемирная История великими воспоминаниями украшает мир для ума, а Российская украшает отечество, где живем и чувствуем. Сколь привлекательны берега Волхова, Днепра, Дона, когда знаем, что в глубокой древности на них происходило! Не только Новгород, Киев, Владимир, но и хижины Ельца, Козельска, Галича делаются любопытными памятниками, и немые предметы красноречивыми. Тени минувших столетий везде рисуют картины перед нами.

Кроме особенного достоинства для нас, сынов России, ее летописи имеют общее. Взглянем на пространство сей единственной Державы: мысль цепенеет; никогда Рим в своем величии не мог равняться с нею, господствуя от Тибра до Кавказа, Эльбы и песков Африканских. Не удивительно ли, как земли, разделенные вечными преградами Естества, неизмеримыми пустынями и лесами непроходимыми, холодными и жаркими климатами, как Астрахань и Лапландия, Сибирь и Бессарабия, могли составить одну Державу с Москвою? Менее ли чудесна и смесь ее жителей, разноплеменных, разнообразных, и столь удаленных друг от друга в степенях образования? Подобно Америке Россия имеет своих Диких; подобно другим странам Европы являет плоды долговременной гражданской жизни. Не надобно быть Русским: надобно

только мыслить, чтобы с любопытством читать предания народа, который смелостию и мужеством снискал господство над седьмою частию мира, открыл страны, никому дотоле неизвестные, внес их в общую систему Географии, Истории и просветил Божественною Верою, без насилия, без злодейств, употребленных другими ревнителями Христианства в Европе и в Америке, но единственно примером лучшего.

* * *

Есть три рода Истории: первая современная, на пример Фукидидова, где очевидный свидетель говорит о происшествиях; вторая, как Тацитова, основывается на свежих словесных преданиях в близкое к описываемым действиям время; третья извлекается только из памятников, как наша до самого XVIII века. В первой и второй блистает ум, воображение Деесписателя, который избирает любопытнейшее, цветит, украшает, иногда творит, не боясь обличения; скажет: *я так видел, так слышал* — и безмолвная Критика не мешает Читателю наслаждаться прекрасными описаниями. Третий род есть самый ограниченный для таланта: нельзя прибавить ни одной черты к известному; нельзя вопрошать мертвых; говорим, что предали нам современники; молчим, если они умолчали — или справедливая Критика заградит уста легкомысленному Историку, обязанному представлять единственно то, что сохранилось от веков в Летописях, в Архивах. Древние имели право вымышлять речи согласно с характером людей, с обстоятельствами: право, неоцененное для истинных дарований, и Ливий, пользуясь им, обогатил свои книги силою ума, красноречия, мудрых наставлений. Но мы, вопреки мнению Аббата Мабли, не можем ныне витийствовать в Истории. Новые успехи разума дали нам яснейшее понятие о свойстве и цели ее; здравый вкус уставил неизменные правила и навсегда отлучил Деесписание от Поэмы, от цветников красноречия, оставив в удел первому быть верным зеркалом минувшего, верным отзывом слов, действительно сказанных Героями веков. Самая прекрасная выдуманная речь безобразит Историю, посвященную не славе Писателя, не удовольствию Читателей и даже не мудрости нравоучительной, но только истине, которая уже сама собою делается источником удовольствия и пользы. Как Естественная, так и Гражданская История не терпит вымыслов, изображая, что есть или было, а не что быть

могло. Но История, говорят, наполнена ложью: скажем лучше, что в ней, как в деле человеческого, бывает примесь лжи; однако ж характер истины всегда более или менее сохраняется; и сего довольно для нас, чтобы составить себе общее понятие о людях и деяниях. Тем взыскательнее и строже Критика; тем непозволительнее Историку, для выгод его дарования, обманывать добросовестных Читателей, мыслить и говорить за Героев, которые уже давно безмолствуют в могилах. Что ж остается ему, прикованному, так сказать, к сухим хартиям древности? порядок, ясность, сила, живопись. Он творит из данного вещества: не произведет золота из меди, но должен очистить и медь; должен знать всего цену и свойство; открывать, великое, где оно таится, и малому не давать прав великого. Нет предмета столь бедного, чтобы Искусство уже не могло в нем ознаменоваться себя приятным для ума образом.

Доселе Древние служат нам образцами. Никто не превзошел Ливия в красоте повествования, Тацита в силе: вот главное! Знание всех Прав на свете, ученость Немецкая, остроумие Вольтерова, ни самое глубоко-мыслие Макиавелево в Историки не заменяют таланта изображать действия. Англичане славятся Юмом, Немцы — Иоанном Мюллером, и справедливо: оба суть достойные совместники Древних, — не подражатели: ибо каждый век, каждый народ дает особенные краски искусному Бытописателю. «Не подражай Тациту, но пиши, как писал бы он на твоём месте!» есть правило Гения. Хотел ли Мюллер, часто вставляя в рассказ нравственные апоффегмы, уподобиться Тациту? Не знаю; но сие желание блистать умом, или казаться глубокомысленным, едва ли не противно истинному вкусу. Историк рассуждает только в объяснение дел, там, где мысли его как бы дополняют описание. Заметим, что сии апоффегмы бывают для основательных умов или полу-истинами, или весьма обыкновенными истинами, которые не имеют большой цены в Истории, где ищем действий и характеров. Искусное повествование есть долг Бытописателя, а хорошая отдельная мысль *дар*: Читатель требует первого и благодарит за второе, когда уже требование его исполнено. Не так ли думал и благоразумный Юм, иногда весьма плодovitый в изъяснении причин, но до скупости умеренный в размышлениях? Историк, коего мы назвали бы совершеннейшим из Новых, если бы не излишно чуждался Англии, не излишно хвалился беспристрастием, и тем

не охладил своего изящного творения! В Фукидиде видим всегда Афинского Грека, в Ливии — всегда Римлянина, и пленяемся ими, и верим им. Чувство: *мы, наше*, оживляет повествование — и как грубое пристрастие, следствие ума слабого или души слабой, несносно в Историке: так любовь к отечеству дает его кисти жар, силу, прелесть. Где нет любви, нет и души.

Обращаюсь к труду моему. Не позволяя себе никакого изобретения, я искал выражений в уме своем, а мыслей единственно в памятниках: искал духа и жизни в тлеющих хартиях; желал преданное нам веками соединить в систему, ясную стройным сближением частей; изображал не только бедствия и славу войны, но и все, что входит в состав гражданского бытия людей: успехи разума, искусства, обычаи, законы, промышленность; не боялся с важностию говорить о том, что уважалось предками; хотел, не изменяя своему веку, без гордости и насмешек описывать веки душевного младенчества, легковерия, баснословия; хотел представить и характер времени и характер Летописцев: ибо одно казалось мне нужным для другого. Чем менее находил я известий, тем более дорожил и пользовался находимыми; тем менее выбирал: ибо не бедные, а богатые избирают. Надлежало или не сказать ничего, или сказать все о таком-то Князе, дабы он жил в нашей памяти не одним сухим именем, но с некоторою нравственною физиогномиею. Прилежно *истощая* материалы древнейшей Российской Истории, — я ободрял себя мыслию, что в повествовании о временах отдаленных есть какая-то неизъяснимая прелесть для нашего воображения: там источники Поэзии! Взор наш, в созерцании великого пространства, не стремится ли обыкновенно — мимо всего близкого, ясного — к концу горизонта, где густеют, меркнут тени и начинается непроницаемость?

Читатель заметит, что описываю деяния *не врознь*, по годам и дням, но *совокупляю* их для удобнейшего впечатления в памяти. Историк не Летописец: последний смотрит единственно на время, — а первый на свойство и связь деяний: может ошибиться в распределении мест, но должен всему указать свое место.

Множество сделанных мною примечаний и выписок устрашает меня самого. Счастливы Древние: они не ведали сего мелочного труда, в коем теряется половина времени, скучает ум, вянет воображение: тягостная жертва, приносимая *достоверности*, однако ж необходимая! Если бы все материалы были у нас собра-

ны, изданы, очищены Критикою, то мне оставалось бы единственно ссылаться; но когда большая часть их в рукописях, в темноте; когда едва ли что обработано, изъяснено, соглашено — надобно вооружиться терпением. В воле Читателя заглядывать в сию пеструю смесь, которая служит иногда свидетельством, иногда объяснением или дополнением. Для охотников все бывает любопытно: старое имя, слово; малейшая черта древности дает повод к соображениям. С XV века уже менее **выписываю**: источники размножаются и делаются яснее.

* * *

ОБ ИСТОЧНИКАХ РОССИЙСКОЙ ИСТОРИИ ДО XVII ВЕКА

Сии источники суть:

1. *Летописи. Нестор*, инок Монастыря Киево-Печерского, прозванный *отцем* Российской Истории, жил в XI веке: одаренный умом любопытным, слушал со вниманием изустные предания древности, народные исторические сказки; видел памятники, могилы Князей; беседовал с Вельможами, старцами Киевскими, путешественниками, жителями иных областей Российских; читал Византийские Хроники, записки церковные, и сделался *первым* Летописцем нашего отечества.
Второй, именем *Василий* жил также в конце XI столетия. Все иные летописцы остались для нас безымянными.
2. *Степенная книга*, сочиненная в царствование Иоанна Грозного по мысли и наставлению Митрополита Макария. Она есть выбор из летописей с некоторыми прибавлениями, более или менее достоверными.
3. Так называемые *Хронографы*, или Всеобщая История по Византийским летописям, со внесением и нашей, весьма краткой.
4. *Жития Святых*.
5. *Особенные описания*.
6. *Разряды или распределение Воевод и полков*.
7. *Родословная книга*.
8. *Письменные Каталоги Митрополитов и Епископов*.
9. *Послания Святителей к Князьям, Духовенству и мирянам*.
10. *Древние монеты, медали, надписи, сказки, песни, пословицы*.
11. *Грамоты*.
12. Собрание так называемых *Статейных Списков*, или Посольских дел.
13. *Иностранные современные летописи*: Византийские, Скандинавские, Немецкие, Венгерские, Польские, вместе с известиями путешественников.
14. Государственные бумаги иностранных Архивов.

Глава IV. РЮРИК, СИМЕУС И ТРУВОР. 862—879

Призвание Князей Варяжских в Россию.

*Основание Монархии, Аскольд и Дир. Первое нападение
Россиян на Империю. Начало Христианства в Киеве.*

Смерть Рюрика.

Начало Российской Истории представляет нам удивительный и едва ли не беспрецедентный в летописях случай: Славяне добровольно уничтожают свое древнее правление и требуют Государей от Варягов, которые были их неприятелями. Везде меч сильных или хитрость честолюбивых вводили Самовластие (ибо народы хотели законов, но боялись неволи): в России оно утвердилось с общего согласия граждан: так повествует наш Летописец — и рассеянные племена Славянские основали Государство, которое граничит ныне с древнею Дакиєю и с землями Северной Америки, с Швецией и с Китаем, соединяя в пределах своих три части мира. Великие народы, подобно великим мужам, имеют свое младенчество, и не должны его стыдиться: отечество наше, слабое, разделенное на малые области до 862 года, по летосчислению Нестора, обязано величием своим счастливому введению Монархической власти.

Желая некоторым образом изъяснить сие важное происшествие, мы думаем, что Варяги, овладевшие странами Чуди и Славян за несколько лет до того времени, правили ими без угнетения и насилия, брали дань легкую и наблюдали справедливость. Господствуя на морях, имея в IX веке сношение с Югом и Западом Европы,— где на развалинах колосса Римского основались новые Государства, и где кровавые следы варварства, обузданного человеколюбивым духом Христианства, уже отчасти изгладились счастливыми трудами жизни гражданской — Варяги или Норманы должны были быть образованнее Славян и Финнов, заключенных в диких пределах Севера, могли сообщить им некоторые выгоды новой промышленности и торговли, благодетельные для народа. Бояре Славянские, недовольные властью завоевателей, которая уничтожала их собственную, возмутили, может быть, сей народ легкомысленный, обольстили его именем прежней независимости, вооружили против Норманов и выгнали их; но распрями личными обратили свободу в несчастье, не умели восстановить древних законов и ввергнули отечество в бездну зол междоусобия.

<Призвание Князей Варяжских в Россию>. Тогда граждане вспомнили, может быть, о выгодном и спокойном правлении Норманском: нужда в благоустройстве и тишине велела забыть народную гордость, и Славяне, убежденные — так говорит предание — советом *Новгородского старейшины Гостомысла*, потребовали Властителей от Варягов. Древняя летопись не упоминает о сем благоразумном советнике, но ежели предание истинно, то Гостомысл достоин бессмертия и славы в нашей Истории.

Новгородцы и Кривичи были тогда, кажется, союзниками Финских племен, вместе с ними плативших дань Варягам: имел несколько лет одну долю, и повинувшись законам одного народа, они тем скорее могли утвердить дружественную связь между собою. <Г. 862>. Нестор пишет, что Славяне Новгородские, Кривичи, *Весь* и *Чудь* отправили посольство за море, к Варягам-Руси, сказать им: *Земля наша велика и обильна, а порядка в ней нет: идите княжить и владеть нами*. Слова простые, краткие и сильные! Братья, именем Рюрик, Синеус и Трувор, знаменитые или родом или делами, согласились принять власть над людьми, которые, умев сражаться за вольность, не умели ею пользоваться. Окруженные многочисленною Скандинавскою дружиною, готовую утвердить мечом права избранных Государей, сии честолюбивые братья навсегда оставили отечество. Рюрик прибыл в Новгород, Синеус на Белоозеро в область Финского народа Веси, а Трувор в Изборск, город Кривичей. Смоленск, населенный также Кривичами, и самый Полоцк оставались еще независимыми и не имели участия в призвании Варягов. Следственно, Держава трех Владетелей, соединенных узами родства и взаимной пользы, от Белоозера простиралась только до Эстонии и Ключей Славянских, где видим остатки древнего Изборска. Сия часть нынешней С. Петербургской, Эстляндской, Новгородской и Псковской Губерний была названа тогда *Русью*, по имени Князей Варяго-Русских. — Более не знаем никаких достоверных подробностей; не знаем, благословил ли народ перемену своих гражданских уставов? наслаждался ли счастливою тишиною, редко известною в обществах народных? или пожалел о древней вольности? Хотя новейшие Летописцы говорят, что Славяне скоро вознегодовали на рабство, и какой-то Вадим, именуемый *Храбрым*, пал от руки сильного Рюрика вместе со многими из своих единомышленников в Новгороде — случай вероятный: люди, привыкшие к вольности, от ужа-

сов безначалия могли пожелать Властителей, но могли и раскаяться, ежели Варяги, единоземцы и друзья Рюриковы, утесняли их — однако ж сие известие, не будучи основано на древних сказаниях Нестора, кажется одною догадкою и вымыслом.

<Г.864. Основание Монархии>. Чрез два года, по кончине Синеуса и Трувора, старший брат, присоединив области их к своему Княжеству, основал Монархию Российскую. Уже пределы ее достигали на Восток до нынешней Ярославской и Нижегородской Губернии, а на Юг — до Западной Двины; уже Меря, Муром и Полочане зависели от Рюрика: ибо он, приняв Единовластие, отдал в управление знаменитым единоземцам своим, кроме Белоозера, Полоцк, Ростов и Муром, им или братьями его завоеванные, как надобно думать. Таким образом, вместе с верховною Княжескою властью утвердилась в России, кажется, и Система *Феогальная, Поместная или Удельная*, бывшая основанием новых гражданских обществ в Скандинавии и во всей Европе, где господствовали народы Германские. Монархи обыкновенно целыми областями награждали Вельмож и любимцев, которые оставались их подданными, но властвовали как Государи в своих Уделах: система сообразная с обстоятельствами и духом времени, когда еще не было ни удобного сношения между владениями одной Державы, ни уставов общих и твердых, ни порядка в гражданских степенях, и люди, упорные в своей независимости, слушались единственно того, кто держал меч над их головою. Признательность Государей к верности Вельмож участвовала также в сем обыкновении, и завоеватель делился областями с товарищами храбрыми, которые помогали ему приобретать оные.

<Аскольд и Дир>. К сему времени Летописец относит следующее важное происшествие. Двое из единоземцев Рюриковых, именем Аскольд и Дир, может быть недовольные сим Князем, отправились с товарищами из Новагорода в Константинополь искать счастья; увидели на высоком берегу Днепра маленькой городок, и спросили: чей он? Им ответствовали, что строители его, три брата, давно скончались, и что миролюбивые жители платят дань Козарам. Сей городок был Киев: Аскольд и Дир завладели им; присоединили к себе многих Варягов из Новагорода; начали под именем Россиян властвовать как Государи в Киеве и помышлять о важнейшем предприятии, достойном Норманской смелости. Прежде шли они в Константинополь,

вероятно, для того, чтобы служить Императору: тогда, ободренные своим успехом и многочисленностью войска, дерзнули объявить себя врагами Греции.

<Г. 866. Первое нападение Россиян на Империю>. Судоходный Днепр благоприятствовал их намерению: вооружив 200 судов, сии витязи Севера, издревле опытные в кораблеплавании, открыли себе путь в Черное море и в самый Воспор Фракийский, опустошили огнем и мечом берега его, и скоро осадили Константинополь с моря. Столица Восточной Империи в первый раз увидела сих грозных неприятелей; в первый раз с ужасом произнесла имя Россиян. Молва народная возвестила их Скифами, жителями баснословной горы Тавра, уже победителями многих народов окрестных. Михаил III, Нерон своего времени, царствовал тогда в Константинополе, но был в отсутствии, воюя на берегах Черной реки с Агарянами. Узнав от Эпарха или Наместника Цареградского о новом неприятеле, он спешил в столицу, с великою опасностью пробрался сквозь суда Российские и, не смея отразить их силою, ожидал спасения от чуда. Оно совершилось, по сказанию Византийских Летописцев. В славной церкви Влахернской, построенной Императором Маркианом на берегу залива, между нынешнею Перою и Царемградом, хранилася так называемая риза Богоматери, к которой прибегал народ и случае бедствий. Патриарх Фотий с торжественными обрядами вынес ее на берег и погрузил в море, тихое и спокойное. Вдруг сделалась буря; рассеяла, истребила флот неприятельский, и только слабые остатки его возвратились в Киев.

Нестор согласно с Византийскими Историками описывает сей случай; но некоторые из них прибавляют, что язычники Российские, уstraшенные Небесным гневом, немедленно отправили Послов в Константинополь и требовали святого крещения. Окружная грамота Патриарха Фотия, писанная в исходе 866 года к Восточным Епископам, служит достоверным подтверждением сего любопытного для нас известия. «Россы,— говорит он,— славные жестокостию, победители народов соседственных, и в гордости своей дерзнувшие восвать с Империею Римскою, уже оставили суеверие, исповедуют Христа и суть друзья наши, быв еще недавно злейшими врагами. Они уже приняли от нас Епископа и Священника, имея живое усердие к богослужению Христианскому». Константин Багрянородный и другие Греческие Историки пишут, что Россы

крестились во время Царя Василия Македонского и Патриарха Игнатия, то есть не ранее 867 года. «Император (говорят они), не имея возможности победить Россов, склонил их к миру богатыми дарами, состоявшими в золоте, серебре и шелковых одеждах. Он прислал к ним Епископа, посвященного Игнатием, который обратил их в Христианство». — Сии два известия не противоречат одно другому.

<Начало Христианства в Киеве>. Фотий в 866 году мог отправить церковных учителей в Киев; Игнатий также; они насадили там первые семена Веры истинной: ибо Нестерова летопись свидетельствует, что в Игореве время было уже много Христиан в Киеве. Вероятно, что проповедники, для лучшего успеха в деле своем, тогда же ввели в употребление между Киевскими Христианами и новые письма Славянские, изобретенные Кириллом в Моравии за несколько лет до того времени. Обстоятельства благоприятствовали сему успеху: Славяне исповедывали одну Веру, а Варяги — другую; впоследствии увидим, что древние Государи Киевские наблюдали священные обряды первой, следуя внушению весьма естественного благоразумия; но усердие их к чужеземным идолам, коих обожали они единственно в угождение главному своему народу, не могло быть искренним, и самая государственная польза заставляла Князей не препятствовать успехам новой Веры, соединявшей их подданных, Славян, и надежных товарищей, Варягов, узами духовного братства. Но еще не наступило время совершенного торжества ее.

Таким образом, Варяги основали две Самодержавные области в России: Рюрик на Севере, Аскольд и Дир на Юге. Невероятно, чтобы Козары, бравшие дань с Киева, добровольно уступили его Варягам, хотя Летописец молчит о воинских делах Аскольда и Диры в странах Днепровских: оружие, без сомнения, решило, кому начальствовать над миролюбивыми Полянами; и ежели Варяги действительно, претерпев урон на Черном море, возвратились от Константинополя с неудачею, то им надлежало быть счастливее на сухом пути: ибо они удержали за собою Киев.

Нестор молчит также о дальнейших предприятиях Рюрика в Новгороде, за недостатком современных известий, а не для того, чтобы сей Князь отважный, пожертвовав отечеством властолюбию, провел остаток жизни в бездействии: *действовать* же значило тогда *воевать*, и Государи Скандинавские, единоземцы Рюри-

ковы, принимая власть от народа, обыкновенно клялись, именем Одиновым, быть завоевателями. Спокойствие Государства, мудрое законодательство и правосудие составляют ныне славу Царей; но Князья Русские в IX и X веке еще не довольствовались сею благотворною славою. Окруженный к Западу, Северу и Востоку народами Финскими, Рюрик мог ли оставить в покое своих ближних соссдов, когда и самые отдаленные берега Оки должны были покориться? Вероятно, что окрестности Чудского и Ладожского озера были также свидетелями мужественных дел его, неописанных и забвенных.

<Смерть Рюрика>. Он княжил единовластно по смерти Синеуса и Трувора 15 лет в Новгороде и скончался в 879 году, вручив правление и малолетнего сына Игоря, родственнику своему Олегу. Память Рюрика, как первого Самодержца Российского, осталась бессмертною в нашей Истории, и главным действием его княжения было твердое присоединение некоторых Финских племен к народу Славянскому в России, так, что Весь, Меря, Мурома наконец обратились в Славян, приняв их обычаи, язык и Веру.

*Карамзин Н.М. История государства Российского.
Т. 1, М., 1989.*

В.О. КЛЮЧЕВСКИЙ**Курс русской истории**

ФАКТЫ И ИДЕИ. Я буду излагать вам факты политические и экономические с их разнообразными следствиями и способами проявления — и только, ничего более. А где же, может быть, спросите вы, домашний быт, нравы, успехи знания и искусства, литература, духовные интересы, факты умственной и нравственной жизни — словом, то, что на нашем обиходном языке принято называть идеями? Разве они не имеют места в нашей истории или разве они — не факторы исторического процесса? Разумеется, я не хочу сказать ни того, ни другого. Я не знаю общества свободного от идей, как бы мало оно ни было развито. Само общество — это уже идея, потому что общество начинает существовать с той минуты, как люди, его составляющие, начинают сознавать, что они — общество. Еще труднее мне подумать, что идеи лишены участия в историческом процессе. Но именно в вопросе об исторической дееспособности идей,

боюсь, мы можем не понять друг друга, и потому я обязан наперед высказать вам свой взгляд на этот предмет.

Прежде всего, обратите внимание на то, что факты политические и экономические отличаются от так называемых идей своим происхождением и формами или способами проявления. Эти факты суть общественные интересы и отношения, и их источник — деятельность общества, совокупные усилия лиц, его составляющих. Они и проявляются в актах не единоличного, а коллективного характера, в законодательстве, в деятельности разных учреждений, в юридических сделках, в промышленных предприятиях — в обороте правительственном, гражданском, хозяйственном. Идеи — плоды личного творчества, произведения одиночной деятельности индивидуальных умов и совестей, и в своем первоначальном, чистом виде они проявляются в памятниках науки и литературы, в произведениях уединенной мастерской художника или в подвигах личной самоотверженной деятельности на пользу ближнего. Итак, в явлениях того или другого порядка мы наблюдаем деятельность различных исторических сил — лица и общества.

ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ. Между обеими этими силами, лицом и обществом, между индивидуальным умом и коллективным сознанием происходит постоянный обмен услуг и влияний. Общественный порядок питает уединенное размышление и воспитывает характеры, служит предметом личных убеждений, источником нравственных правил и чувств, эстетических возбуждений; у каждого порядка есть свой культ, свое credo, своя поэзия. Зато и личные убеждения, становясь господствующими в обществе, входят в общее сознание, в нравы, в право, становятся правилами, обязательными и для тех, кто их не разделяет, т. е. делаются общественными фактами.

УСЛОВИЯ РАЗВИТИЯ ИДЕИ В ИСТОРИЧЕСКИЙ ФАКТ. Так от общественных отношений отлагаются идеи, а идеи перерабатываются в общественные отношения. Но в историческом изучении не следует смешивать те и другие, потому что это — явления различных порядков. История имеет дело не с человеком, а с людьми, ведает людские отношения, предоставляя одиночную деятельность человека другим наукам. Вы поймете, когда личная идея становится общественным, т. е. историческим фактом: это — когда она выходит из пределов личного существования и делается общим достоянием, и не только общим, но и обязательным, т. е. общепризнанным правилом или убеждением. Но что-

бы личная идея получила такое обязательное действие, нужен целый набор средств, поддерживающих это действие,— общественное мнение, требование закона или приличия, гнет полицейской силы. Идеи становятся историческими факторами подобно тому, как делаются ими силы природы. Сколько веков от создания мира молния, по-видимому, бесполезно и даже разрушительно озаряла ночную мглу, пугая воображение и не увеличивая количества света, потребляемого человеком, не заменяя даже ночника при колыбели! Но потом электрическую искру поймали и приручили, дисциплинировали, запрягли в придуманный для нее снаряд и заставили освещать улицы и залы, пересылать письма и таскать тяжести — словом, превратили ее в культурное средство. И идеи нуждаются в подобной же обработке, чтобы стать культурно-историческими факторами. Сколько прекрасных мыслей, возникших в отдельных умах, погибло и погибает бесследно для человечества только потому, что не получает вовремя надлежащей обработки и организации! Они украшают частное существование, разливают много света и тепла в семейном или дружеском кругу, помогая домашнему очагу, но ни на один заметный градус не поднимают температуры общего благосостояния, потому что ни в праве, ни в экономическом обороте не находят соответствующего прибора, учреждения или предприятия, которое вывело бы их из области добрых упований, т. е. досужих грез, и дало бы им возможность действовать на общественный порядок. Такие необработанные, как бы сказать, сырые идеи — не исторические факты: их место в биографии, в философии, а не в истории.

Изучая факты политические и экономические, мы в основе каждого из них найдем какую-либо идею, которая, может быть, долго блуждала в отдельных умах, прежде чем добилась общего признания и стала руководительницей политики, законодательства или хозяйственного оборота. Только такие идеи и могут быть признаны историческими явлениями. Таким образом, сама жизнь помогает историческому изучению: она производит практическую разборку идей, отделяя деловые или счастливые от досужих или неудачных. В литературе мы встречаем осадок того, что было передумано и перечувствовано отдельными мыслящими людьми известного времени. Но далеко не весь этот запас личной мысли и чувства входит в житейский оборот, дела-

ется достоянием общества, культурно-историческим запасом. Что из этого запаса усваивается общежитием, то воплощается в учреждение, в юридическое или экономическое отношение, в общественное требование. Это воплощение, т. е. эта практическая обработка идеи, и вводит ее фактором в исторический процесс. Идеи, блеснувшие и погасшие в отдельных умах, в частном личном существовании, столь же мало увеличивают запас общежития, как мало обогащают инвентарь народного хозяйства замысловатые маленькие мельницы, которые строят дети на дождевых потоках.

Итак, я вовсе не думаю игнорировать присутствия или значения идей в историческом процессе или отказывать им в способности к историческому действию. Я хочу сказать только, что не всякая идея попадает в этот процесс, а попадая, не всегда сохраняет свой чистый первоначальный вид. В этом виде, просто как идея, она остается личным порывом, поэтическим идеалом, научным открытием — и только; но она становится историческим фактором, когда овладевает какою-либо практической силой, властью, народной массой или капиталом, — силой, которая перерабатывает ее в закон, в учреждение, в промышленное или иное предприятие, в обычай, наконец, в поголовное массовое увлечение или художественное всем ощутительное сооружение, когда, например, набожное представление выси небесной отливается в купол Софийского собора.

НАЧАЛЬНАЯ ЛЕТОПИСЬ. Обращаясь к изучению первого периода нашей истории, нельзя не исполнить еще одного подготовительного дела: необходимо рассмотреть состав и характер Начальной летописи, основного источника наших сведений об этом периоде.

Мы имеем довольно разнообразные и разносторонние сведения о первых веках нашей истории. Таковы особенно иноземные известия патриарха Фотия IX в., императора Константина Багрянородного и Льва Дякона X в., сказания скандинавских саг и целого ряда арабских писателей тех же веков, Ибн-Хордадбе, Ибн-Фаддана, Ибн-Дасты, Масуди и других. Не говорим о туземных памятниках письменных, которые тянутся все расширяющейся цепью с XI в., и памятниках вещественных, об уцелевших от тех времен храмах, монетах и других вещах. Все это — отдельные подробности, не складывающиеся ни во что цельное, рассеянные, иногда яркие точки, не освещающие всего пространства.

Начальная летопись дает возможность объединить и объяснить эти отдельные данные. Она представляет сначала прерывистый, но чем далее, тем все более последовательный рассказ о первых двух с половиной веках нашей истории, и не простой рассказ, а освещенный цельным, тщательно выработанным взглядом составителя на начало отечественной истории.

ЛЕТОПИСНОЕ ДЕЛО В ДРЕВНЕЙ РУСИ. Летописание было любимым занятием наших древних книжников. Начав послушным подражанием внешним приемам византийской хронографии, они скоро усвоили ее дух и понятия, с течением времени выработали некоторые особенности летописного изложения, свой стиль, твердое и цельное историческое мирозерцание с однообразной оценкой исторических событий и иногда достигали замечательного искусства в своем деле. Летописание считалось богоугодным, душеполезным делом. Потому не только частные лица записывали для себя на память, иногда в виде отрывочных заметок на рукописях, отдельные события, свершавшиеся в отечестве, но и при отдельных учреждениях, церквях и особенно монастырях велись на общую пользу погодные записи достопамятных происшествий. Сверх таких частных и церковных записок велись при княжеских дворах и летописи официальные. Летописи велись преимущественно духовными лицами, епископами, простыми монахами, священниками, официальную московскую летопись вели приказные дьяки. Рядом с событиями, важными для всей земли, летописцы заносили в свои записи преимущественно дела своего края. С течением времени под руками древнерусских книжников накапливался значительный запас частных и официальных местных записей. Бытописатели, следовавшие за первоначальными местными летописцами, собирали эти записи, сводили их в цельный сплошной погодный рассказ о всей земле, к которому и со своей стороны прибавляли описание нескольких дальнейших лет. Так слагались летописи или общерусские летописные своды, составленные последующими летописцами из записей древних, первичных. При дальнейшей переписке эти сводные летописи сокращались или расширялись, пополняясь новыми известиями и вставками целых сказаний об отдельных событиях, житий святых и других статей, и тогда летопись получала вид систематического летописного сборника разнообразного материала. Путем переписыв-

вания, сокращений, дополнений и вставок накопилось труднообозримое количество списков, доселе еще не вполне приведенных в известность и содержащих в себе летописи в разных составах и редакциях, с разнообразными вариантами в тексте родственных по составу летописей. Таков в общих и потому не совсем точных чертах ход русского летописного дела.

ДРЕВНЕЙШИЕ СПИСКИ НАЧАЛЬНОЙ ЛЕТОПИСИ. В таком же составном, сводном изложении дошло до нас и древнейшее повествование о том, что случилось в нашей земле в IX, X, XI и в начале XII в. по 1110 г. включительно. Рассказ о событиях этого времени (сохранившийся в старинных летописных сводах) прежде было принято называть *Летописью Нестора*, а теперь чаще называют *Начальной летописью*. В библиотеках не спрашивайте Начальной летописи — вас, пожалуй, не поймут и переспросят: «Какой список летописи нужен вам?» Тогда вы в свою очередь придете в недоумение. До сих пор не найдено ни одной рукописи, в которой Начальная летопись была бы помещена отдельно в том виде, как она вышла из-под пера древнего составителя. Во всех известных списках она сливается с рассказом ее продолжателей, который в позднейших сводах доходит обыкновенно до конца XVI в. Если хотите читать Начальную летопись в наиболее древнем ее составе, возьмите Лаврентьевский или Ипатьевский ее список. Лаврентьевский список — самый древний из сохранившихся списков общерусской летописи. Он писан в 1377 г. худым, недостойным и многогрешным рабом Божиим мнихом Лаврентием для князя суздальского Дмитрия Константиновича, тестя Дмитрия Донского. Другой список, Ипатьевский, писан в конце XIV или в начале XV столетия и найден в костромском Ипатьевском монастыре, от чего и получил свое название. Рассказ с половины IX столетия до 1110 г. включительно по этим двум спискам и есть древнейший вид, в каком дошла до нас Начальная Летопись. Прежде, до половины прошлого столетия, критика этого капитального памятника исходила из предположения, что весь он — цельное произведение одного писателя, и потому сосредоточивала свое внимание на личности летописца и на восстановлении подлинного текста его труда. Но, всматриваясь в памятник ближе, заметили, что он не есть подлинная древняя киевская летопись, а представляет такой же летописный свод, каковы и другие позднейшие, а древ-

няя киевская летопись есть только одна из составных частей этого свода.

СОСТАВНЫЕ ЧАСТИ ЛЕТОПИСИ.

1. *Повесть временных лет*. Читая первые листы летописного свода, замечаем, что это связная и цельная повесть, лишенная летописных приемов. Она рассказывает о разделении земли после потопа между сыновьями Ноя с перечнем стран, доставшихся каждому, о расселении народов после столпотворения, о поселении славян на Дунае и расселении их оттуда, о славянах восточных и их расселении в пределах России, о хождении апостола Андрея на Русь, об основании Киева с новым очерком расселения восточных славян и соседних с ними финских племен, о нашествии разных народов на славян с третьим очерком расселения славян восточных и с описанием их нравов, о нашествии на них хозар, о дани, которую одни из них платили варягам, а другие хозарам, об изгнании первых, о призвании Рюрика с братьями из-за моря, об Аскольде и Дире и об утверждении Олега в Киеве в 882 году...

В начале *Повесть* представляет сплошной рассказ без хронологических пометок. Хронологические указания являются только с 852 года, но не потому, что *Повесть* имеет что-нибудь сказать о славянах под этим годом: она не помнит ни одного события, касавшегося славян в этом году и мы увидим, что вся статья под этим годом вставлена в *Повесть* позднее чужой рукой...

Еще более неловко поставлен 862 г. Под этим годом мы читаем длинный ряд известий: об изгнании варягов и усобице между славянскими родами, о призвании князей из-за моря, о прибытии Рюрика с братьями и о смерти последних, об уходе двух бояр Рюрика, Аскольда и Дира, в Киев из Новгорода. Здесь под одним годом, очевидно, соединены события нескольких лет...

Повесть носит в своде такое заглавие: «Се повести временных лет, откуда есть пошла Русская земля, кто в Киеве нача первее княжити и откуда Русская земля стала есть». Итак, автор обещает рассказать, как началась Русская земля. Рассказывая об утверждении Олега в Киеве в 882 г., повествователь замечает: «...беша у него варязи и словени и прочи, прозвашася Русью». Вот и начало Руси, Русской земли — исполнение обещания, данного повествователем. Итак, *Повесть временных лет* есть заглавие, относящееся не к целому своду, а только к рассказу, составляющему его начало и прерывавшему-

ся, по-видимому, на княжении Олега. Эта Повесть составлена не позже смерти Ярослава; призвание князей и утверждение Олега в Киеве — ее главные моменты.

II. *Сказание о крещении Руси при Владимире*. Оно разбито на три года: 986, 987 и 988. Но это также не летописный рассказ: он лишен летописных приемов, отличается полемической окраской, желанием охулить все веры, кроме православной. И это сказание, очевидно, не принадлежит начальному летописцу, а вставлено в свод его составителем...

III. *Киево-Печерская летопись*. Ее писал в конце XI и в начале XII в. монах Печерского монастыря Нестор, как гласит раннее монастырское предание, отвергать которое нет достаточных оснований. Летопись прервалась на 1110 г. Летопись Нестора была дописана в 1111 г. и кончалась 1110 г. Как мог летописец вести свою летопись? Так же, как он писал житие преподобного Феодосия, которого не знал при его жизни, — по рассказам знающих людей, очевидцев и участников событий. Печерский монастырь был средоточием, куда притекало все властное и влиятельное в тогдашнем русском обществе, все, что делало тогда историю Русской земли: князья, бояре, епископы, съезжавшиеся на собор к киевскому митрополиту, купцы, ежегодно проходившие по Днепру мимо Киева в Грецию и обратно. Ян, боярин, бывший киевским тысяцким, друг и учитель преподобного Феодосия и добрый знакомый летописца, сын Вышаты, которому Ярослав поручал большие дела, — один этот Ян Вышатич, умерший в 1106 г. 90 лет от роду, был для летописца живой столетней летописью, от которой он слышал «многа словеса», записанные им в своей летописи. Все эти люди приходили в монастырь преподобного Феодосия за благословением перед началом дела, для благодарственной молитвы по окончании, молились, просили иноческих молитв, жертвовали «от имений своих на утешение братии и на строение монастырю», рассказывали, размышляли вслух, исповедуя игумену и братии свои помыслы. Печерский монастырь был собирательным фокусом, объединявшим рассеянные лучи русской жизни, и при этом сосредоточенном освещении наблюдательный иннок мог видеть тогдашний русский мир многостороннее, чем кто-либо из мирян.

НЕСТОР И СИЛЬВЕСТР. Так называемая Начальная летопись, читаемая нами по Лаврентьевскому и родственным ему спискам, есть летописный свод, а не

подлинная летопись киево-печерского инокa. Эта Киево-Печерская летопись не дошла до нас в подлинном виде, а, частью сокращенная, частью дополненная вставками, вошла в начальный летописный свод как его последняя и главная часть. Значит, нельзя сказать ни того, что Сильвестр был начальным киевским летописцем, ни того, что Нестор составил читаемую нами древнейшую летопись, т. е. начальный летописный свод: Нестор был составителем древнейшей киевской летописи, не дошедшей до нас в подлинном виде, а Сильвестр — составителем начального летописного свода, который не есть древнейшая киевская летопись; он был и редактором вошедших в состав свода устных народных преданий и письменных повествований, в том числе и самой Несторовой летописи.

*Ключевский В.О. Курс русской истории, Часть 1//
Сочинения в 9 т. Т. 1, М., 1987. Лекции II и V.*

Л.П. КАРСАВИН

■ Философия истории

История в собственном смысле слова — наука о конкретном прошлом, хотя прошлое и не познаваемо без настоящего и будущего.

Познание прошлого ставит перед историком совершенно своеобразные задачи. Прошлое познается в настоящем, из настоящего, через настоящее. Оно самолично присутствует в настоящем, однако не во всецелости своей, а, подобно вспоминаемому, ублeдненно. Прошлое — действительность, вспоминаемая настоящим. И это больше, чем простое сравнение. Вспоминаемое мною не копия действительно бывшего, не реконструкция его мною, но само это бывшее, которое во мне еще существует как ослабленное, умаленное, умирающее. Оно — сам я прошлый во мне настоящем. Вспоминаемое мною одной своей стороной есть мое настоящее, другой — мое прошлое. Оно не все мое прошлое. Но актом сосредоточения на нем я могу неопределенно глубоко в него погружаться, вызывать его в настоящем. Слабый образ воспоминания словно еле заметный источник. Но этот источник начинает бить ключом и становится полноводной рекой прошлого, с которой почти сливается мое настоящее. Для настоящего живу-

щее в нем заглушенную жизнью прошлое — источник самого прошлого и, значит, источник познавательного его проявления.

Поскольку прошлое еще живо в настоящем, оно в исторической науке и называется *источником* (Quelle, source), ярким и точным в метафоричности своей термином.

Перед нами развалины храма. Это, несомненно, само прошлое: те же самые камни, то же расположение их в пространстве, те же статуи, лепные украшения, окраска, поскольку, конечно, мы отвлекаемся от погибшего и искаженного. Мы «реконструируем» храм — восстанавливаем нарушенное временем пространственное соотношение его элементов, восполняем исчезнувшее. В реконструкции нашей мы руководимся, главным образом, естественно-научными законами, учитывая силу тяжести, измеряя, взвешивая, обращаясь к технологии материалов и т. д. Чем педантичнее мы в этом отношении, тем лучше. Законы природы позволяют нам с большой достоверностью и точностью заключать от материального, что есть, к тому материальному, что было вначале. «Внешние» и столь же точные сопоставления с другими аналогичными постройками (основывающиеся, правда, уже на «исторической» предпосылке «единообразия» внешних выражений культуры) позволяют восполнять прежде бывшее, но материально исчезнувшее.

Наряду с этим мы прибегаем и к другим критериям: например, к историко-религиозным, эстетическим. У нас есть некоторая идея религиозного смысла храма в данную эпоху, некоторая *идея* эстетического его значения для нее. Мы знаем эти идеи как идеи данной эпохи, как ее качества, и мы усматриваем их в реконструируемом нами храме. Это иная, духовная его сторона, столь же живущая в настоящем, как и материальная, усматриваемая нами, а не выдуманная и не предполагаемая. Сначала она неотчетлива, и всякая попытка *точно* ее себе представить — предположение. Но, безотчетно воспринимаемая нами с самого начала нашей работы, она по мере ее развития становится все яснее и отчетливее, убедительнее и неоспоримее. И эта именно духовная сторона и есть искомое нами *историческое* прошлое.

Благодаря «вспомогательным» нашим работам мы, наконец, «видим» перед собою храм в его первоначальности. И в нем мы усматриваем прошлое — технику, т. е. известный уровень знаний о внешнем мире, некоторое развитие математики и науки вообще, опреде-

ленную организацию труда и, значит, определенный социально-политический строй (египетские пирамиды, римские базилики, Айя София). Мы можем пойти по этому пути, связав указанные выражения исторической действительности с другими такими же ее выражениями в иных «источниках». Но предположим: нас привлекает отражаемый храмом эстетический идеал эпохи. Ведь мы смело заключаем к античным канонам искусства от Парфенона, к средневековым — от любого готического храма. В зависимости от нашего ограниченного интереса, мы сосредоточиваемся на той или иной стороне опознаваемого нами момента прошлого (храма), до которого мы доходим по руслу материального его выражения. В храме, воссоздаваемом нами, как бы пересекаются разные стороны жизни: социально-политический строй, религиозный уклад, религиозная и эстетическая идеология, технические умения, научные знания. На самом деле, конечно, никакого пересечения нет, а есть некоторое единство многообразия. Храм, как воплощенная религиозно-художественная идея его строителя, выражает личность строителя, а в ней и через нее — культурный облик его эпохи. И мы не «заключаем» к прошлому, но непосредственно познаем его, погружаясь в него там, где оно является и настоящим, чтобы через связь этого его момента с другими, нам уже известными, познать и его движение. В этом существе нашего познания, несколько не подрываемое возможными и обычными ошибками — привнесением своего, современного и личного, проецированием в прошлое самих себя.

Когда мы подходим к прошлому только с одной стороны и, связывая эту сторону его в данном источнике с нею же в других, разрушаем действительную целостность источника, мы поступаем так в силу неизбежной ограниченности эмпирического познания и еще в силу того, что всякий момент (следовательно, и данный источник) выражает реальное бытие ограничено и односторонне. Мы всегда в состоянии подойти к источнику и целостнее познать его, если и не как всеединство, то как единство многообразия, усмотреть в нем неповторимо-своеобразное выражение всего исторического бытия. Чаще всего подобный подход к исторической действительности наблюдается при сосредоточении исследования на той либо иной личности: на Григории Турском (Loebell) или Аполлинарии Сидонии (Ешевский), на Бисмарке (P. Matter), Борисе

Годунове (С.Ф. Платонов), Иване Грозном (Р.Ю. Виппер) и т. д. Но иногда такая же «концентрация» происходит около отдельной надписи (Моммзен), стелы с законами Хаммураби, развалин Кносского дворца и т. д. Принципиально с этой точки зрения можно подойти к любому вещественному памятнику; и, что существеннее, с нею ко всякому и подходят. Не случайно из внимательного изучения более или менее значительного памятника сами собой вырастают проблемы, касающиеся разных сторон прошлого, и один и тот же источник вовлекается в связь со многими, очень разнообразными. Так, польские монеты становятся источником для истории французских городов, долмены и менгиры позволяют заключать к религиозному мирозерцанию первобытной культуры и т. д.

Прошлое живет в вещественных своих остатках, в них говорит нам о том, что оно как-то еще существует. Наблюдающий эти остатки исследователь охотно допускает, что камень в известном смысле превышает время и является теперь тем же самым камнем, который когда-то подвергся характерной обработке. Но исследователь почему-то никак не хочет допустить, что все еще живет и тоже превышает время, говорящее с ним каменными устами прошлое.

Талант историка заключается в умении заставить прошлое говорить громче и отчетливее. Но он — наивный обыватель — верит в неуничтожимость камня и не верит в жизнь идеи. Он не замечает, как, воспринимая камень, воспринимает вместе с тем и само прошлое, как погружается в него и проникается его диалектикой. Она, разумеется, тесно, неразрывно связана с вещественными следами прошлого, с руслом, по которому оно протекает и которое видоизменено и, тем не менее, в общих очертаниях своих сохраняется. Но она по существу своему нечто совсем иное, «историческое», познаваемое непосредственно, хотя и по связи с материальным. Это только историк предполагает, будто познает диалектически раскрывающее себя прошлое путем умозаключений от материального. Историк, если он склонен к рефлексии и «методологии», очень часто даже огорчен тем, что познает не так, как познают естествоиспытатели: не находит законов, не достигает точности. Он стремится «научно» выразить методы своего познания и... становится смешным. Так автор одной из «методологий» истории уверяет читателя, будто тот, созерцаая наконечник первобытного копья, познает, как

этот наконецник служил первобытным людям «для передачи кинетической энергии на расстояние».

В познании прошлого при помощи познания вещественных его остатков следует отличать познание их от познания самого прошлого. Познавая вещественные остатки, исследователь находится в сфере естественно-научной. Он устанавливает (описывает) факты, устанавливает законообразную связь их друг с другом и на основе точного описания и измерения воспроизводит уходящий в прошлое ряд изменений. Здесь его «выводы» тем надежнее, чем точнее исследование. И надо сказать, что точность в так называемых вспомогательных исторических науках: в филологии, археологии, эпиграфике, палеографии, нумизматике и т. д. достигает высокой степени развития. Но ни один из разъединенных пространственно элементов устанавливаемой таким образом системы не дает сам по себе связи его с социально-психическим. Эта связь дана в ином порядке: содержится в нерасторжимой вместе-данности социально-психического и его материального коррелята. Равным образом, не может получиться выхождение за пределы материально-пространственного бытия в бытие социально-психическое и в том случае, если нам удастся самым неоспоримым образом установить уходящий в прошлое прерывный ряд элементов. Мы достигаем только одного: воспринимая непосредственно в связи с каждым элементом его социально-психический коррелят, мы через установление связи элементов познаем прерывный ряд их коррелятов. Однако благодаря этому нам удастся (обыкновенно не сразу) перенестись в специфическое содержание социально-психического. В качестве психического бытия всякий коррелят обнаруживает свою непрерывную связь с прочими, и все они познаются как один непрерывный процесс. Мы бы не узнали, что это за процесс, если бы он не выражался и пространственно-материально, если бы не было разрозненных, разъединенных, но многих символов его или, вернее, знаков его, указаний на него. По внешним знакам мы специфицируем смутное без них восприятие нами социально-психического процесса, и тем лучше, чем их больше. Восприняв его и определив, мы переносимся в сферу чисто-исторического бытия и знания. Конечно, не надо понимать историческое познание как хронологически следующий за «естественно-научными» операциями акт. Оно с са-

мого начала сосуществует с ними, специфицируясь и определяясь по мере их развития.

Кажется, Тейлор пустил в ход термин «пережиток» (survival). Всякий исторический источник, по существу своему, и есть переживающее себя, живущее в настоящем прошлое, то есть пережиток, хотя, само собой разумеется, по соображениям практическим и удобно сохранить термин «пережиток» для определенной категории исторических источников. Обычно «пережитки» толкуют очень просто, но и поверхностно — исходя из предвзятого несостоятельного мнения о разъединенности людей. Во время грозы я испытываю чувство религиозного страха перед стихией. Это считается «пережитком» натуралистической религиозности первобытных людей. Почему же он во мне, человеке современном, существует? — Ссылки на телесный мой организм и реальную связь его с организмом отдаленности моего предка сведутся, вконец концов, к признанию неизменного существования во всем ряду моих предков и во мне определенного систематического взаимоотношения нервных клеток. Придется объяснить эту странную всевременность системы (а не бесконечный ряд подобных друг другу систем, ибо ряд тут ничего не объясняет: тогда неясно откуда берется подобие их). Мы придем таким образом к постулированию общечеловеческого (всеединого) организма. Но мы в состоянии дать сколько-нибудь удовлетворительное объяснение «пережитку» лишь в том случае, если за систему расположения нервных клеток допускаем и определенное психическое состояние. А тогда у нас уже нет никакого права отрицать в современности это состояние, и мы вынуждены будем считать наш страх такую же индивидуализацию страха всеединого человека перед грозой, как индивидуализация его в первобытном человеке. Правда, мы признаем наш страх вздорным: ложным истолкованием органических ощущений, для нас, просвещенных европейцев XX века, неприличным. Но, если даже допустить, что просвещенный европеец XX века ближе к истине, чем дикарь, по существу это несколько не меняет дела.

Для многих людей «пережитком» является обычай чертыхаться в трудных случаях жизни. Чертыхается человек, в черта не верующий... Но мне представляется маловероятным, чтобы чертыхающийся никогда в свою жизнь не задумывался над смыслом сочетания слов: «черт возьми» и чтобы при мысли о черте у него

никогда не было ощущения некоторой реальности, хотя бы рационально им отвергаемой. Весьма вероятно поэтому, что чертыхание автоматически лишь по видимости, а на деле сопровождается теми же самыми, что и у отдаленных наших предков, «подсознательными» переживаниями. К тому же и отдаленные предки наши, надо полагать, очень часто чертыхались тоже «автоматически» и уж, во всяком случае, не всегда сопровождали свое чертыханье глубокою религиозною эмоцией. Предполагая последнее, мы вступаем в область фикций, которыми столь богата наука о религии. Конечно, религиозное содержание в акте призыва нечистого духа ныне слабее, чем прежде. Тем не менее, оно достаточно для того, чтобы признать чертыхание наше «пережитком», и значит, как-то в пережитке содержится само переживаемое.

Исторический источник есть само прошлое, поскольку оно живет настоящим, т. е. является и настоящим, находясь в стяженном всеединстве настоящего. Какой бы мы источник ни взяли, одну из сторон своих он являет нам само прошлое. Так в хронике, даже если она дошла до нас лишь в очень поздних списках и знакома нам только по печатному тексту, существуют следы языка, характера восприятия и передачи, свойственные ее эпохе, сама эта эпоха. Так и в устном предании за всеми наслоениями и изменениями воспринимается не копия прошлого, но само прошлое, хотя и не всегда отчетливо отделимое от настоящего.

Карсавин Л. П. Философия истории.
Глава пятая. — СПб., 1993.

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ НАД ИСТОРИЧЕСКИМ ВЫБОРОМ И ОПЫТОМ ЛОКАЛЬНОГО СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

Тексты:

1. Карамзин Н.М. История государства Российского. Христианизация Руси.
2. Гумилев Л.Н. От Руси к России.
3. Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое.
4. Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме.
5. Ильин И.А. Россия есть живой организм.

А в т о р ы:

1. *Карамзин Николай Михайлович* (1766–1826). Русский писатель, историк и родоначальник российской политической журналистики.
2. *Гумилев Лев Николаевич* (1912–1992). Этнограф, историк и философ. Сын поэтов Н. Гумилева и А. Ахматовой.
3. *Чаадаев Петр Яковлевич* (1794–1856). Русский философ и публицист.
4. *Хомяков Алексей Степанович* (1804–1860). Русский религиозный философ, поэт и публицист.
5. *Ильин Иван Александрович* (1882–1954). Русский философ, политический мыслитель, теоретик и историк религии и культуры.

Основные вопросы:

1. Философски осмысленное историческое сознание позволяет понять, что процесс возникновения и развития любого сложного социально-этнического целого сопровождается сплетением самых разнородных мировоззренческих оснований, корни которых находятся в глубоком историческом прошлом. Что такое легенда и чем она отличается от мифа? Чем, на Ваш взгляд, отличаются друг от друга легенда о выборе Веры великим князем Владимиром и легенда о призвании варягов на Русь? Как и чем объясняет факт крещения Руси Л.Н. Гумилев?
2. Оценивать любое общественное явление или процесс можно с самых разных позиций — с исторической, политической, религиозной, культурологической и т. д. Как обосновать, что оценки, которые дают и Чаадаев и Хомяков историческому пути развития России, являются именно «философскими»? И чем объяснить, что эти позиции и оценки, оставаясь фило-

софскими, столь существенно различаются? Субъективны или объективны те основания, из которых исходят участники этого диалога, а в дальнейшем и их последователи — западники и славянофилы?

3. Что, на Ваш взгляд, наиболее существенно для философа, пытающегося осмыслить судьбу локального этнополитического и социокультурного целого (в частности, России) — длительная историческая традиция или ближайший практический опыт? Может ли подтвердить или опровергнуть итоговый вывод И.А. Ильина о том, что «Россия есть живой организм» опыт последнего десятилетия XX века?
4. На исторический выбор каждого отдельного народа существенно воздействуют не только множество обстоятельств и воля правителей, но и те ожидания, которые формируются в опыте духовной жизни людей. Способна ли органическая взаимосвязь исторической науки и философии «учить людей» на их горьком опыте? А может быть их совместная задача в ином — в осмыслении общечеловеческого опыта всех народов?

Н.М. КАРАМЗИН

История государства Российского

ГЛАВА IX

...Теперь приступаем к описанию важнейшего дела Владимирова, которое всего более прославило его в Истории... Исполнилось желание благочестивой Ольги, и Россия, где уже более ста лет мало-помалу укоренялось Христианство, наконец вся и торжественно признала святость оногo, почти в одно время с землями соседственными: Венгрией, Польшею, Швециею, Норвегиею и Даниею. Самое разделение Церквей, Восточной и Западной, имело полезное следствие для истинной Веры: ибо Главы их старались превзойти друг друга в деятельной ревности к обращению язычников.

Древний Летописец наш повествует, что не только Христианские проповедники, но и Магометане, вместе с Иудеями, обитавшими в земле Козарской или в Тавриде, присылали в Киев мудрых законников, склонять Владимира к принятию Веры своей, и что Великий Князь охотно выслушивал их учение. Случай вероятный: народы соседственные могли желать, чтобы Государь, уже славный победами в Европе и в Азии, исповедывал одного Бога с ними, и Владимир мог также — увидев наконец, подобно великой бабке своей, заблуждение язычества — искать истины в разных Верах.

Первые Послы были от Волжских или Камских Болгаров. На восточных и южных берегах Каспийского моря уже давно господствовала Вера Магометанская, утвержденная там счастливым оружием Аравитян: Болгары приняли оную и хотели сообщить Владимиру. Описание Магометова рая и цветущих Гурий пленило воображение сластолюбивого Князя; но обрезание казалось ему ненавистным обрядом и запрещение пить вина уставом безрассудным. Вино, сказал он, есть веселие для Русских; не можем быть без него. Послы Немецких Католиков говорили ему о величии невидимого Вседержателя и ничтожности идолов. Князь отвечивал им: идите обратно; отцы наши не принимали Веры от Папы. Выслушав Иудеев, он спросил, где их отечество? «В Иерусалиме, ответствовали проповедники: но Бог во гневе Своём расточил нас по землям чуждым». И вы, наказываемые Богом, дерзаете учить других? сказал Владимир: мы не хотим, подобно вам, лишиться своего отечества.— Наконец безыменный Философ, присланный Греками, опровергнув в немногих словах другие Веры, рассказал Владимиру все содержание Библии, Ветхого и Нового Завета: Историю творения, рая, греха, первых людей, потопа, народа избранного, искупления, Христианства, семи Соборов и в заключение показал ему картину Страшного Суда с изображением праведных, идущих в рай, и грешных, осужденных на вечную муку. Пораженный сим зрелищем, Владимир вздохнул и сказал: «благо добродетельным и горе злым!» Крестися, отвечивал Философ — и будешь в раю с первыми.

Летописец наш угадывал, каким образом проповедники Вер должныствовали говорить с Владимиром; но ежели Греческий Философ действительно имел право на сие имя, то ему не трудно было уверить язычника разумного в великом превосходстве Закона Христианского. Вера Славян ужасала воображение могуществом разных богов, часто между собою несогласных, которые играли жребием людей и нередко увеселялись их кровию. Хотя Славяне признавали также и бытие единого Существа высочайшего, но праздного, беспечно-го в рассуждении судьбы мира, подобно божеству Эпикурову и Лукрециеву. О жизни за пределами гроба, столь любезной человеку, Вера не сообщала им никакого ясного понятия: одно земное было ее предметом. Освящая добродетель храбрости, великодушия, честности, гостеприимства, она способствовала благу гражданских обществ в их новости, но не могла удовлетворять сердца чувствительного и разума глубо-

комысленного. Напротив того, Христианство, представляя в едином невидимом Боге создателя и правителя вселенныя, нежного отца людей, снисходительного к их слабостям и награждающего добрых — здесь миром и покоем совести, а там, за тмою временной смерти, блаженством вечной жизни — удовлетворяет всем главным потребностям души человеческой.

Владимир, отпустив Философа с дарами и с великою честью, собрал Бояр и градских старцев; объявил им предложения Магометан, Иудеев, Католиков, Греков и требовал их совета. «Государь! — сказали Бояре и старцы, — всякой человек хвалит Веру свою: ежели хочешь избрать лучшую, то пошли умных людей в разные земли, испытать, который народ достойнее поклоняется Боже-ству» — и Великий Князь отправил десять благоразумных мужей для сего испытания. Послы видели в стране Болгаров храмы скудные, моление унылое, лица печальные; в земле Немецких Католиков богослужение с обрядами, но, по словам летописи, без всякого величия и красоты, наконец прибыли в Константинополь. Да созерцают они славу Бога нашего! — сказал Император, и зная, что грубый ум пленяется более наружным блеском, нежели истинами отвлеченными, приказал вести Послов в Софийскую церковь, где сам Патриарх, облаченный в Святительские ризы, совершал Литургию. Великолепие храма, присутствие всего знаменитого Духовенства Греческого, богатые одежды служебные, убранство алтарей, красота живописи, благоухание фимиама, сладостное пение Клироса, безмолвие народа, священная важность и таинственность обрядов изумили Россиян; им казалось, что сам Всевышний обитает в сем храме и непосредственно с людьми соединяется... Возвратясь в Киев, Послы говорили Князю с презрением о богослужении Магометан, с неуважением о Католическом и с восторгом о Византийском, заключив словами: «всякой человек, вкусив сладкое, имеет уже отвращение от горького; так и мы, узнав Веру Греков, не хотим иной». Владимир желал еще слышать мнение Бояр и старцев. «Когда бы Закон Греческий, — сказали они, — не был лучше других, то бабка твоя, Ольга, мудрейшая всех людей, не вздумала бы принять его». Великий Князь решился быть Христианином.

Так повествует наш Летописец, который мог еще знать современников Владимира, и потому достовернейший в описании важных случаев его княжения.

■ От Руси к России

Новый путь. Владимир запятнал себя убийством Рогволода и его сыновей, которые были ни в чем не виноваты и даже не воевали с ним. Он изнасиловал дочь Рогволода Рогнеду. Та даже хотела убить Владимира, мстя за смерть отца и братьев. Владимир вероломно умертвил собственного брата. Предал он и своих боевых товарищей — варягов. У этого князя, и тому свидетельство — летопись, грехов было достаточно. На его репутацию воителя тяжким грузом легла корсунская авантюра. Так что же, светлая память о нем, сохраненная потомками до наших дней, может быть названа незаслуженной? Нет! Историческая память связывает образ Владимира не с его личными качествами и политическими успехами, а с деянием более существенным — выбором веры, одухотворившей жизнь народа. В самом деле, распространив свою власть практически на все славяно-русские земли, Владимир неизбежно должен был придерживаться какой-то, как сказали бы сегодня, «общенациональной» политической программы, которая, по условиям того времени, выражалась в религиозной форме.

К религиям (теистическим системам мировоззрения), оказывавшим существенное влияние на ситуацию в Восточной Европе в X в., следует отнести: православие, католичество и ислам. Русские «искатели веры» должны были представлять и вполне представляли себе различия этих основных религий. Последнее неудивительно: киевские купцы и воины постоянно бывали в Константинополе, сражались на Крите и в Малой Азии, торговали с египтянами и сирийцами, ездили в Волжскую Булгарию и Хорезм. Принятие определенной веры автоматически приводило и к ориентации на вполне определенные группировки внутри страны. Поэтому предстоявший князю Владимиру «выбор веры» легким не назовешь. А ведь у этой проблемы был и международный аспект, обусловленный постоянными суперэтническими контактами.

Во время, предшествовавшее крещению Руси, нарастали грозные признаки грядущего раскола в дотоле едином христианском мире. И здесь в основе идеологических споров также лежали природные, объективные процессы этногенеза. Находившаяся в фазе

пассионарного подъема западноевропейская суперэтническая целостность ощущала свое отличие от других суперэтносов очень остро и облекала его в ризы церковного превосходства, именуя «Христианским миром» только себя. Борьба между православием и католичеством начинала переходить из сферы теологических разногласий в область политики.

Германский император Оттон II на имперском сейме 983 г. в Вероне добился решения о войне против «греков и сарацин». Такое уравнивание православных христиан с мусульманами уже не позволяло говорить о единстве церкви Христа, делало вполне реальной угрозу католического натиска на Восток, в том числе и на Русь. На Руси это понимали слишком хорошо, так как еще до веронского сейма польский король-католик Мешко I воевал с киевским князем из-за Червленной Руси (Галиции), а уже упоминавшийся Олтон II — с западными славянами на реке Эльбе (Лаббе).

Сами обстоятельства «выбора веры» Владимиром широко известны и изложены в «Повести временных лет». В соответствии с версией Нестора, князь, желая понять разные исповедания, отправил своих посланцев в соседние земли и затем принял представителей всех тогдашних учений. Насколько реальны эти подробности, нам не столь важно, ибо куда большее значение имеет приведенная Владимиром мотивировка своего решения креститься по греческому обряду.

Говоря о мотивах, учтем, что, кроме догматов, в любой религии существуют обычаи, традиционно передаваемые из поколения в поколение. Такие обычаи для новообращенных порой значат больше, чем священные книги, особенно если эти книги написаны на непонятном языке. Так, главная книга ислама — Коран — написана на арабском языке, славянам непонятном. Обычаи мусульман, например, не пить вино, не есть свинину, просты, но для славян были неприемлемы. И вот почему. По русскому обычаю, князь делил трапезу с дружиной. Этот обязательный ритуал скреплял дружбу князя с воинами, а что могло быть для князя важнее? Менее значимым, но довольно существенным было еще одно обстоятельство. Славяне и русы привыкли к хмельным напиткам, так как вино и пиво снимали усталость походов, но строгий ритуал пиров не допускал «буйства во хмелю», конечно, и арабы, приняв ислам, не перестали пить вино, но делали это в узком кругу родных и друзей, в публичные места являясь трезвыми.

У них не было ритуалов пиров и соответствующих им стереотипов поведения. В итоге мусульманским муллам Владимир отказал известными словами: «Руси есть веселие пити...»

Сложнее причины отказа Владимира немцам-католикам. Его слова неясны: «Идите откуда пришли, ибо и отцы наши не приняли этого». Попробуем разобраться, что именно «не приняли отцы». В середине X в. на Русь прибыл епископ Адальберт с миссией крещения княгини Ольги и киевлян. Адальберт потерпел неудачу, но «не по своей нерадивости».

Известно, что в средние века на святой престол иногда всходили очень грешные папы. В 955 г. на папский престол воссел шестнадцатилетний юноша, нареченный папой Иоанном XII. Ватиканский двор стал вертепом продажных женщин. Если бы папа был только охотником, игроком, волокитой и пьяницей, то это было бы еще полбеды. Но римский первосвященник давал пиры с возлияниями в честь древних языческих богов и пил за здоровье Сатаны. Конечно, вести о таких «подвигах» достигали Руси. Хронологическое совпадение бесчинств в Риме и изгнания Адальберта из Киева случайно быть не может. Поэтому традиция отвержения латинской веры и сознательного выбора греческой действительно восходит к предкам Владимира на княжеском столе: княгине Ольге и ее внуку Ярополку.

А вот рассказ о приходе к Владимиру хазарских евреев — пример явного литературного творчества Нестора. Евреи якобы признаются Владимиру: «Предана бысть земля наша хрестеяньюмь». На самом деле в X в. Палестина была в руках мусульман. Летописец сместил даты. Примечательно, что, по летописи, Владимир не обращался к иудеям, а только принял их, чтобы прогнать. Следовательно, летопись Нестора фиксирует последнюю попытку хазарских иудеев прибраться к рукам киевского князя, сделанную тогда, когда Хазарский каганат уже не существовал. Исход попытки известен: Владимир был проницателен.

Военно-политические следствия выбора веры были очень велики. Сделанный выбор не только дал Владимиру сильного союзника — Византию, но и примирил его с населением собственной столицы. Некоторое сопротивление крещению оказали на первых порах, предпочитая язычество, Новгород и Чернигов. Но язычники Новгорода были сломлены военной силой, а через некоторое время Чернигов вместе со Смоленс-

ком также приняли христианство. Теперь перед киевским князем оставались лишь внешнеполитические проблемы.

В степях между Русью и Черным морем царили печенеги. Именно печенеги, богатевшие на торговле с Корсунью и Византией, выступили против князя Владимира. Нам известен только результат столкновения, которое, предположительно, вылилось в немалую войну: Владимиру пришлось огородить свои земли частоколом, поставить сторожи, а также отказаться от гегемонии в южнорусских степях и от выхода к Черному морю.

Враги русских и Византии — печенеги — в X в. были язычниками. В XI в. это племя приняло ислам. Обращение в магометанство сопровождалось междуусобной войной. Часть кочевников крестилась, но большинство, обратившись в ислам, стало враждовать с греками. Переход в ислам, войны с Византией и внутренние смуты сковали силы кочевников и к концу первой трети XI в. избавили Русь от печенежской угрозы.

Что же происходило на Руси? Мы видим, как православная церковь постепенно распространяла свое благотворное влияние, строила храмы и монастыри, учила людей грамоте и живописи. Только в Ростове (в Мерянской земле) долгое время сохранялись две городские общины: христианская и языческая. В одном конце города стояла православная церковь, в другом находилось капище бога мерян Керемета. При этом христиане и язычники сосуществовали довольно мирно, а после того, как меряне убили двух особенно назойливых миссионеров, их и вовсе оставили в покое.

Итак, Владимир пошел по пути, который наметила «мудрейшая из людей» княгиня Ольга, избравшая православие. Ступив на этот путь, сбросив гнет купеческого капитала рахдонитов, Русь пришла к крещению 988 г. Сила проповеди православия была и в политической умеренности Византийской империи, и в искренности константинопольских патриархов, и в очаровании греческой литургии (церковной службы).

Византия хотела от Руси дружбы и прекращения бессмысленных набегов на побережье Черного моря. Греческие богословы не сдабривали проповедь православия лукавыми политическими хитросплетениями. Важным оказалось и то, что православие не проповедовало идеи предопределения. И потому ответственность за грехи, творимые по собственной воле, ложилась на грешника. Это было понятно и приемлемо для

язычников. Принятие христианских норм морали не было психологическим насилием для новообращенных, которые привыкли к элементарному противопоставлению добра и зла. Добро и мудрость христианства в 988 г. сразились с Перуном и стремлением к наживе — действительным богом рахдонитов. Крещение дало нашим предкам высшую свободу — свободу выбора между Добром и Злом, а победа православия подарила Руси тысячелетнюю историю.

Гумилев Л.Н. От Руси к России. Очерки этнической истории. — М., 1992. — С. 57–61.

П.Я. ЧААДАЕВ

■ **Философские письма. Письмо первое**

В жизни есть частность, относящаяся не к физическому, а к духовному существу, пренебрегать ею не следует; есть режим для души, как есть режим и для тела: надо уметь ему подчиниться. Я знаю, что это избитая истина, но у нас она, кажется, имеет всю ценность новизны. Одна из самых печальных особенностей нашей своеобразной цивилизации состоит в том, что мы все еще открываем истины, ставшие избитыми в других странах и даже у народов, в некоторых отношениях более нас отсталых. Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и история человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к его теперешнему состоянию, на нас не оказали никакого действия. То, что у других составляет издавна самую суть общества и жизни, для нас еще только теория и умозрение.

* * *

Оглянитесь кругом себя. Разве что-нибудь стоит прочно на месте? Все — словно на перепутьи. Ни у кого нет определенного круга действия, нет ни на что добрых навыков, ни для чего нет твердых правил, нет даже и домашнего очага, ничего такого, что бы привя-

зывало, что пробуждало бы ваши симпатии, вашу любовь, ничего устойчивого, ничего постоянного; все исчезает, все течет, не оставляя следов ни вовне, ни в вас. В домах наших мы как будто в лагере; в семьях мы имеем вид пришельцев; в городах мы похожи на кочевников, хуже кочевников, пасущих стада в наших степях, ибо те более привязаны к своим пустыням, нежели мы — к своим городам.

* * *

У всех народов есть период бурных волнений, страстного беспокойства, деятельности без обдуманного намерения. Люди в такое время блуждают по свету и телесно, и духовно. Это пора великих побуждений, обширных предприятий, сильных страстей у народов. Они тогда мечутся с неистовством без ясной цели, но не без пользы для будущих поколений. Все общества прошли через такие периоды. В них народы наживают свои самые яркие воспоминания, свое чудесное, свою поэзию, свои самые сильные и плодотворные идеи, в этом и состоят необходимые устои обществ. Без этого они бы не сохранили в своей памяти ничего, к чему бы можно было пристраститься, что можно было бы любить, они были бы привязаны лишь к праху своей земли. Эта увлекательная пора в истории народов есть их юность, когда всего сильнее развиваются их дарования, и память о ней составляет отраду и поучение в их зрелом возрасте. Мы, напротив, не имели ничего подобного. Сначала дикое варварство, затем грубое суеверие, далее — иноземное владычество, жестокое, унижительное, дух которого национальная власть впоследствии унаследовала, — вот печальная история нашей юности. Пора бьющей через край деятельности, кипучей игры нравственных сил народа — ничего такого у нас. Пора нашей социальной жизни, соответствующая этому возрасту, была наполнена бесцветным и мрачным существованием без мощности, без напряжения, его ничто не одушевляло, кроме злодеяний, ничто не смягчало, кроме рабства. Никаких чарующих воспоминаний, никаких прекрасных картин в памяти, никаких действенных наставлений в национальной традиции. Окиньте взором все прожитые нами века, все занятые пространства — и вы не найдете ни одного приковывающего к себе воспоминания, ни одного почтенного памятника, который бы говорил о прошедшем с силою и рисовал его живо и картинно. Мы живем

лишь в самом ограниченном настоящем, без прошедшего и без будущего, среди плоского застоя. И если мы иногда волнуемся, то не в ожидании или не с пожеланием какого-нибудь общего блага, а в ребяческом легкомыслии младенца, когда он тянется и протягивает руки к погремушке, которую ему показывает кормилица.

Настоящее развитие человеческого существа в обществе еще не началось для народа, пока жизнь не стала в нем более упорядоченной, более легкой, более спокойной, чем в неопределенности первой поры. Пока общества еще колеблются без убеждений и без правил даже и в повседневных мелочах, как можно ожидать в них созревания зачатков добра? Пока — это все еще хаотическое брожение предметов нравственного мира, подобное тем переворотам в истории земли, которые предшествовали образованию нашей планеты в ее теперешнем виде. Мы пока еще в таком положении.

Первые наши годы, протекшие в неподвижной дикости, не оставили никакого следа в нашем сознании, и нет в нас ничего лично нам присущего, на что могла бы опереться наша мысль; выделенные по странной воле судьбы из всеобщего движения человечества, не восприняли мы и традиционных идей человеческого рода. А между тем на них основана жизнь народов, из этих идей вытекает их будущее и происходит их нравственное развитие. Если мы хотим, подобно другим народам, иметь свое лицо, мы должны сначала как-то переначать у себя все воспитание человеческого рода. К нашим услугам — история народов, и перед нашими глазами — итоги движения веков. Задача, бесспорно, трудная, и одному человеку, пожалуй, не исчерпать столь обширного предмета... Прежде всего, однако, надо понять, в чем дело, в чем заключается это воспитание человеческого рода и каково занимаемое нами в общем строе место.

Народы живут только сильными впечатлениями, сохранившимися в их умах от протекших времен, и общением с другими народами. Этим путем каждая отдельная личность ощущает свою связь со всем человечеством.

В чем заключается жизнь человека, говорит Цицерон, если память о протекших временах не связывает настоящего с прошлым? Мы же, явившись на свет, как незаконнорожденные дети, лишены наследства, без связи с людьми, предшественниками нашими на земле, не храним в сердцах ничего из наставлений, вынесенных до нашего существования. Каждому из нас

приходится самому искать путей для возобновления связи с нитью, оборванной в родной семье. То, что у других народов просто привычка, инстинкт, то нам приходится вбивать в свои головы ударами молота. Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня; мы как бы чужие для себя самих. Мы так удивительно шествуем во времени, что по мере движения вперед пережитое пропадает для нас безвозвратно. Это естественное последствие культуры, всецело заимствованной и раздражительной. Внутреннего развития естественного прогресса у нас нет, прежние идеи выметаются новыми, потому что последние не вырастают из первых, а появляются у нас откуда-то извне. Мы воспринимаем идеи только в готовом виде; поэтому те неизгладимые следы, которые отлагаются в умах последовательным развитием мысли и создают умственную силу, не бороздят наших сознаний. Мы растем, но не созреваем, мы подвигаемся вперед, но в косвенном направлении, т. е. по линии, не приводящей к цели. Мы подобны тем детям, которых не заставляли самих рассуждать, так что, когда они вырастают, своего в них нет ничего, все их знание на поверхности, вся их душа — вне их. Таковы же и мы.

Народы — существа нравственные, точно так, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как людей — годы. Про нас можно сказать, что мы составляем как бы исключение среди народов. Мы принадлежим к тем из них, которые как бы не входят составной частью в человечество, а существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру. И, конечно, не пройдет без следа то наставление, которое суждено нам дать, но кто знает день, когда мы найдем себя среди человечества, и кто исчислит те бедствия, которые мы испытываем до свершения наших судеб?

Народы Европы имеют общее лицо, семейное сходство; несмотря на их разделение на отрасли латинскую и тевтонскую, на южан и северян, существует связывающая их в одно целое черта, явная для всякого, кто углубится в общие их судьбы. Вы знаете, еще не так давно вся Европа носила название христианского мира, и слово это значилось в публичном праве. Помимо общего всем обличья, каждый из народов этих имеет свои особые черты, но все это коренится в истории и в традициях и составляет наследственное достояние этих народов. А в их недрах каждый отдельный человек обладает своей долей общего наследства, без труда, без напряжения подбирает в жизни рассеянные в

обществе знания и пользуется ими. Сравните то, что делается у нас, и судите сами, какие элементарные идеи можем почерпнуть в повседневном обиходе мы, чтобы ими так или иначе воспользоваться для руководства в жизни. Заметьте при этом, что дело идет здесь не об учености, не о чтении, не о чем-то литературном или научном, а просто о соприкосновении сознаний, о мыслях, охватывающих ребенка в колыбели, нашептываемых ему в ласках матери, окружающих его среди игр, о тех, которые в форме различных чувств проникают в мозг его вместе с воздухом и которые образуют его нравственную природу ранее выхода на свет и появления в обществе. Вам надо назвать их? Это идеи долга, справедливости, права, порядка. Они имеют своим источником те самые события, которые создали там общество, они образуют составные элементы социального мира тех стран. Вот она, атмосфера Запада, это нечто большее, чем история или психология, это физиология европейца. А что вы взамен этого поставите у нас?

Не знаю, можно ли вывести из сказанного сейчас что-либо вполне бесспорное и построить на этом непреложное положение; но ясно, что на душу каждой отдельной личности из народа должно сильно влиять столь странное положение, когда народ этот не в силах сосредоточить своей мысли ни на каком ряде идей, которые постепенно разворачивались в обществе и понемногу вытекали одна из другой, когда все его участие в общем движении человеческого разума сводится к слепому, поверхностному, очень часто бестолковому подражанию другим народам. Вот почему, как вы можете заметить, всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам чужд. В лучших умах наших есть что-то еще худшее, чем легковесность. Лучшие идеи, лишённые связи и последовательности, как бесплодные вспышки, парализуются в нашем мозгу. В природе человека — теряться, когда он не в состоянии связаться с тем, что было до него и что будет после него; он тогда утрачивает всякую твердость, всякую уверенность. Раз он не руководим ощущением непрерывной длительности, он чувствует себя заблудившимся в мире. Такие растерянные существа встречаются во всех странах; у нас — это общее свойство. Тут вовсе не то легкомыслие, которое когда-то ставили в упрек французам и которое в конце концов было не чем иным, как легким способом воспринимать окру-

жающее, что не исключало ни глубины ума, ни широты кругозора и вносило столько прелести и обаяния в обращение; тут — бессмысленность жизни без опыта и предвидения, не имеющей отношения ни к чему, кроме призрачного бытия особи, оторванной от своего видового целого, не считающейся ни с требованиями чести, ни с успехами какой-либо совокупности идей и интересов, ни даже с наследственными стремлениями данной семьи и со всем сводом предписаний и точек зрения, которые определяют и общественную, и частную жизнь в строе, основанном на памяти прошлого и на заботе о будущем. В наших головах нет решительно ничего общего, все там обособленно и все там шатко и неполно. Я нахожу даже, что в нашем взгляде есть что-то до странности неопределенное, холодное, неуверенное, напоминающее обличие народов, стоящих на самых низших ступенях социальной лестницы. В чужих краях, особенно на юге, где лица так одушевлены и выразительны, я столько раз сравнивал лица моих земляков с лицами местных жителей и бывал поражен этой немотой наших выражений.

Иностранцы ставили нам в заслугу своего рода беззаветную отвагу, особенно замечаемую в низших классах народа; но имея возможность наблюдать лишь отдельные черты народного характера, они не могли судить о нем в целом. Они не заметили, что та самая причина, которая делает нас подчас столь смелыми, постоянно лишает нас глубины и настойчивости; они не заметили, что свойство, делающее нас столь безразличными к случайностям жизни, вызывает в нас также равнодушие к добру и злу, ко всякой истине, ко всякой лжи и что именно это и лишает нас тех сильных побуждений, которые направляют людей на путях к совершенствованию; они не заметили, что именно вследствие такой ленивой отваги даже и высшие классы — как ни тяжело, а приходится признать это — не свободны от пороков, которые у других свойственны только классам самым низшим; они, наконец, не заметили, что если мы обладаем некоторыми достоинствами народов молодых и здоровых, то мы не имеем ни одного, отличающего народы зрелые и высококультурные.

Я, конечно, не утверждаю, что среди нас одни только пороки, а среди народов Европы одни добродетели, отнюдь нет. Но я говорю, что, судя о народах, надо исследовать общий дух, составляющий их сущность, ибо только этот общий дух способен вознести их к более

совершенному нравственному состоянию и направить к бесконечному развитию, а не та или другая черта их характера.

Массы находятся под воздействием известных сил, стоящих у вершин общества. Массы непосредственно не размышляют. Среди них имеется известное число мыслителей, которые за них думают, которые дают толчок собирательному сознанию нации и приводят ее в движение. Незначительное меньшинство мыслит, остальная часть чувствует, в итоге же получается общее движение. Это так у всех народов на земле; исключения составляют только некоторые одичавшие расы, которые сохранили из человеческой природы один только внешний облик. Первобытные народы Европы, кельты, скандинавы, германцы, имели своих друидов, своих скальдов, своих бардов, которые на свой лад были сильными мыслителями. Взгляните на племена Северной Америки, которые искореняет с таким усердием материальная цивилизация Соединенных Штатов: среди них имеются люди, удивительные по глубине. А теперь я вас спрошу, где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто за нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь?

А между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим — на Германию, мы бы должны были сочетать в себе две великие основы духовной природы — воображение и разум и объединить в своем просвещении исторические судьбы всего земного шара. Не эту роль предоставило нам Провидение. Напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой. Отказывая нам в своем обычном благодетельном влиянии на человеческий разум, оно предоставило нас всецело самим себе, не захотело ни в чем вмешиваться в наши дела, не захотело ничему нас научить, Опыт времен для нас не существует. Века и поколения протекли для нас бесплодно. Наблюдая нас, можно бы сказать, что здесь сведен на нет всеобщий закон человечества. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего из него не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили. Начиная с самых первых мгновений нашего социального существования, от нас не вышло ничего пригодного для общего блага людей, ни одна полезная

мысль не дала ростка на бесплодной почве нашей родины, ни одна великая истина не была выдвинута из нашей среды; мы не дали себе труда ничего создать в области воображения, и из того, что создано воображением других, мы заимствовали одну лишь обманчивую внешность и бесполезную роскошь.

Удивительное дело: даже в области той науки, которая все охватывает, наша история ни с чем не связана, ничего не объясняет, ничего не доказывает. Если бы полчища варваров, потрясших мир, прошли по занятой нами стране прежде нашествия на Запад, мы бы едва ли дали главу для всемирной истории. Чтобы заставить себя заметить, нам пришлось растянуться от Берингова пролива до Одера. Когда-то великий человек вздумал нас цивилизовать и для того, чтобы приохотить к просвещению, кинул нам плащ цивилизации; мы подняли плащ, но к просвещению не прикоснулись. В другой раз другой великий монарх, приобщая нас к своей равной судьбе, провел нас победителями от края до края Европы; вернувшись домой из этого триумфального шествия по самым просвещенным странам мира, мы принесли с собой одни только дурные понятия и губительные заблуждения, последствием которых была катастрофа, откинувшая нас назад на полвека. В крови у нас есть что-то такое, что отвергает всякий настоящий прогресс. Одним словом, мы жили и сейчас еще живем лишь для того, чтобы преподать какой-то великий урок отдаленным потомкам, которые поймут его; пока, что бы там ни говорили, мы составляем пробел в порядке разумного существования. Я не могу довольно надивиться на эту пустоту, на эту поразительную оторванность нашего социального бытия. В этом, наверное, отчасти повинна наша непостижимая судьба. Но есть здесь еще, без сомнения, и доля человеческого участия, как во всем, что происходит в нравственном мире. Обратимся за объяснением снова к истории: она нам дает ключ к пониманию народов.

В то время, когда среди борьбы между исполненным силы варварством народов севера и возвышенной мыслью религии воздвигалось здание современной цивилизации, что делали мы? По воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов. Только что перед тем эту семью вырвал из вселенского братства один честолюбивый ум, вследствие этого

мы и восприняли идею в искаженном людской страстью виде. В Европе все тогда было одушевлено животворным началом единства. Все там из него истекало, все там сосредоточивалось. Все умственное движение той поры только и стремилось установить единство человеческой мысли, и всякий импульс истекал из властной потребности найти мировую идею, эту вдохновительницу новых времен. Чуждые этому чудотворному принципу, мы стали жертвой завоевания. И когда затем, освободившись от чужеземного ига, мы могли бы воспользоваться идеями, расцветшими за это время среди наших братьев на Западе, если бы только не были отторгнуты от общей семьи, мы подпали рабству, еще более тяжелому, и притом освященному самым фактом избавления нас от ига.

Сколько ярких лучей тогда уже вспыхнуло среди кажущегося мрака, покрывавшего Европу. Большинство знаний, которыми ныне гордится человеческий ум, уже предугадывалось в умах; характер нового общества уже определился, и, обращаясь назад к языческой древности, мир христианский снова обрел формы прекрасного, которых ему еще недоставало. До нас же, замкнутых в нашей схизме, ничего из происходившего в Европе не доходило. Нам не было дела до великой всемирной работы. Выдающиеся качества, которыми религия одарила современные народы и которые в глазах здравого смысла ставят их настолько выше древних, насколько последние выше готтентотов или лапландцев; новые силы, которыми она обогатила человеческий ум; нравы, которые под влиянием преклонения перед безоружной властью стали столь же мягкими, как ранее они были жестоки,— все это прошло мимо нас. Вопреки имени христиан, которое мы носили, в то самое время, когда христианство величественно шествовало по пути, указанному божественным его основателем, и увлекало за собой поколения людей, мы не двигались с места. Весь мир перестраивался заново, у нас же ничего не созидалось: мы по-прежнему ютились в своих лачугах из бревешек и соломы. Словом, новые судьбы человеческого рода не для нас совершались. Хотя мы и христиане, не для нас созревали плоды христианства.

Я вас спрашиваю: не нелепость ли господствующее у нас предположение, будто этот прогресс народов Европы, столь медленно совершившийся и притом под прямым и явным воздействием одной нравствен-

ной силы, мы можем себе сразу усвоить, да еще не дав себе ясного отчета в том, как он совершился?

Ничего не понимает в христианстве тот, кто не замечает его чисто исторической стороны, составляющей столь существенную часть вероучения, что в ней до некоторой степени заключается вся философия христианства. Так как именно здесь обнаруживается, что оно сделало для людей и что ему предстоит сделать для них в будущем. В этом смысле христианская религия раскрывается не только как система нравственности, воспринятая в преходящих формах человеческого разума, но еще как божественная вечная сила, действующая всеобщим образом в мире сознаний, так что ее видимое проявление должно служить нам постоянным поучением. В этом и заключается собственный смысл догмата символа веры о единой Вселенской Церкви. В мире христианском все должно вести непременно к установлению совершенного строя на земле, да и ведет к этому на самом деле, иначе факты опровергали бы слова Спасителя. Он бы не был среди Своей Церкви до окончания века. Новый строй — Царство Божие, — который должен наступить благодаря искуплению, не отличался бы от старого строя — от царства зла, — который должен быть искуплением искоренен, и мы снова остались бы с этим воображаемым свойством непременно совершенствования, о котором мечтает философия и которое опровергается на каждой странице истории: это пустое возбуждение ума, которое удовлетворяет лишь потребностям физического существа и которое если и поднимает человека на некоторую высоту, то всегда лишь с тем, чтобы низвергнуть его в еще более глубокую пропасть.

Но разве мы не христиане, скажете вы, и разве нельзя быть цивилизованным не по европейскому образцу? Да, мы без всякого сомнения христиане, но не христиане ли и абиссинцы? И можно быть, конечно, цивилизованным иначе, чем в Европе, разве не цивилизована Япония, да еще и в большей степени, чем Россия, если верить одному из наших соотечественников. Но разве вы думаете, что христианство абиссинцев и цивилизация японцев водворяет тот строй, о котором я только что говорил и который составляет конечное назначение человеческого рода? Неужели вы думаете, что эти нелепые отступления от Божеских и человеческих истин низведут небо на землю?

В христианстве есть две легко различимые стороны. Во-первых, его действие на личность, во-вторых, его действие на мировой разум. В Верховном Разуме то и другое естественно сливается и приводит к одной и той же цели. Но наш ограниченный взгляд не в силах охватить все протяжение времен, в которые осуществляются вечные предначертания божественной мудрости. Нам необходимо различать божественное действие, проявляющееся в данное время в жизни человека, от того действия, которое проявляется лишь в бесконечности. В день окончательного завершения дела искупления все сердца и все умы составят одно чувство и одну мысль, и падут все стены, разделяющие народы и вероисповедания. Но в настоящее время каждому важно знать свое место в общем строе призвания христиан, т. е. знать, каковы те средства, которые он находит в себе и вокруг себя, для того, чтобы сотрудничать в достижении цели, стоящей перед всем человеческим обществом в целом.

Непременно должен быть, следовательно, особенный круг идей, в пределах которого идет движение сознаний в том обществе, где цель эта должна осуществиться, т. е. там, где идея Откровения должна созреть и достигнуть всей своей полноты. Этот круг идей, эта нравственная сфера неизбежно вызывают особенный род существования и особенную точку зрения, которые, хотя могут быть и не тождественными у всякого отдельного лица, однако же, по сравнению с нами, как и по сравнению со всеми неевропейскими народами, создают одну и ту же особенность в поведении, как следствие той огромной работы духа в течение восемнадцати веков, куда влились все страсти, все интересы, все страдания, все усилия воображения и разума.

Все народы Европы, подвигаясь из века в век, шли рука об руку. Что бы они ни делали, каждый по-своему, они все же постоянно сходятся на одном и том же пути. Чтобы понять семейное сходство в развитии этих народов, не надо даже изучать историю: читайте только Тасса, и вы увидите все народы распростертыми у подножия стен Иерусалима. Вспомните, что в течение пятнадцати веков у них был один язык при обращении к Богу, один нравственный авторитет, одно и то же убеждение. Подумайте, в течение пятнадцати веков, ежегодно в один и тот же день, в один и тот же час, в тех же выражениях они возносили свой голос к Верховному Существо, прославляя Его в величайшем из

Его благодетений: дивное созвучие в тысячу раз более величественное, чем все гармонии физического мира. После этого ясно, что раз та сфера, в которой живут европейцы и которая одна лишь может привести человечество к его конечному назначению, есть результат влияния, произведенного на них религией, и раз слабость наших верований или недостаток нашего верования удерживали нас вне этого мирового движения, в котором социальная идея христианства развилась и получила определенное выражение, а мы были откинута к числу народов, которым суждено использовать воздействие христианства во всей силе лишь косвенно и с большим опозданием, то необходимо стремиться всеми способами оживить наши верования и дать нам воистину христианский импульс, ибо ведь там все совершило христианство. Так вот что я имел в виду, говоря о необходимости снова начать у нас воспитание человеческого рода.

*Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое//
Чаадаев П.Я. Сочинения. — М., 1989.*

А.С. ХОМЯКОВ

Несколько слов о философическом письме

(Напечатанном в 15 книжке «Телескопа»)

(Письмо к г-же И.)

Тебя удивила, мой друг, статья «Философические письма», напечатанная в 15 № «Телескопа», тебя даже обидела она; ты невольно повторяешь: неужели мы так ничтожны по сравнению с Европой, неужели мы в самом деле похожи на приемышей в общей семье человечества? Я понимаю, какое грустное чувство поселяет в тебе эта мысль; успокойся, мой друг, эта статья писана не для тебя; всякое преобразование твоего сердца и твоей души было бы зло: ты родилась уже истинной христианкой, практическим существом той теории, которую излагает сочинитель «Философического письма» для женщины, может быть, омраченной наносными мнениями прошедшего столетия. Ты давно поняла то единство духа, которое со временем должно возобладать над всем человечеством; ты издавна уже помощница его...

Но рассмотрим подробнее некоторые положения сочинителя статьи «Философическое письмо». «Народы живут только мощными впечатлениями времен прошедших на умы их и соприкосновением с другими народами. Таким образом, каждый человек чувствует свое собственное соотношение с целым человечеством», — так пишет сочинитель и продолжает: «Мы явились в мир как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, которые нам предшествовали, не усвоили себе ни одного из поучительных уроков минувшего».

Сочинитель не потрудился развертывать той метрической книги, в которой записано и наше рождение в числе прочих законнорожденных народов, иначе он не сказал бы этого. Он, верно, не видел записи и межевого плана земли, где отмечено родовое имение славян и руссов, — отмечено на своем родном языке, а не на наречии! Если б мы не жили мощными впечатлениями времен прошедших, мы не гордились бы своим именем, мы бы не смели свергнуть с себя иго монголов, поклонились бы давно власти какого-нибудь Сикста V или Наполеона, признали бы между адом и раем чистилище и, наконец, давно бы обратились уже в ханжей, следующих правилу «несть зла в прегрешении тайном». Кому нужна такая индульгенция, тот не найдет ее в наших постановлениях Церкви.

Сочинитель идет от народа к человеку, а мы пойдем от человека к народу: рассмотрим сперва, что наследует от отца сын, внук, правнук и т. д. Потом — что наследуют поколения.

Первое наследие есть имя, потом — звание, потом — имущество и, наконец, некоторый отблеск доброй славы предков; но эти все наследия, кроме звания, постепенно или вдруг исчезают, если наследники не хранят и не поддерживают их: богатство проживается, лучи отцовской славы бледнее и бледнее отражаются на потомках; остаются только слова «князь», «граф», «дворянин», «купец», «крестьянин», — но без поддержки первые падают.

Нигде и никогда никто из великих людей не дал ряда великих потомков; то же сбилось и между потомками; потомки греков не сберегли ни языка, ни слова, ни нрава, ни крови предков своих. Владыки-римляне обратились в рабов; и населившийся гонимыми париями весь север Европы возвысился и образовал новую родословную книгу своей роди; сжег разрядные книги Индии, Рима и Греции.

Где же мощные впечатления прошедших времен? И нужны ли они для нравственности человека и для порядка его жизни? Чтобы распределить свое время, знать, как употребить каждый его час, каждый день, чтоб иметь цель существования, нужны ли потомки и впечатления прошедшего?

Порода имеет влияние только в отношениях людей между собою: сравнение преимущества своего с ничтожеством других делает человека гордым, презрение трогает самолюбие и убивает силы; но религиозное состояние человека не требует породы. Следовательно, для человеческой гордости и уважения нашего к самим себе — нам нужно родословие народа; а для религии России нужно только уважение ее к собственной религии, которой святость и могущество проходит так мирно чрез века.

Было трое сильных владык в первых веках христианского мира: Греция, Рим и Север (мир тевтонический).

От добровольного соединения Греции и Севера родилась Русь; от насильственного соединения Рима с Севером родились западные царства. Греция и Рим отжили. Русь — одна наследница Греции; у Рима много было наследников.

Следует решить, в ком из них истина надежнее развивает идеи долга, закона, правды и порядка...

Слова господина сочинителя: «Где наши мудрецы, где наши мыслители? кто и когда думал за нас, кто думает в настоящее время?» — сказаны им против собственного в пользу общую мышления. Он отрицает этим собственную свою мыслительную деятельность. Наши мудрецы! Кто за нас думает! Смотрите только на Запад, вы ничего не увидите на Востоке, смотрите беспрестанно на небо, вы ничего не заметите на земле. Положим, что «мы отшельники в мире, ничего ему не дали», но чтоб ничего не взяли у него — это логически несправедливо: мы заняли у него неуважение к самим себе, если согласиться с сочинителем письма.

И, следовательно, мы могли бы прибавить к просвещению общему, если бы смотрели вокруг себя, а не вдаль; мы все заботимся только о том, чтоб следить, догонять Европу. Мы, точно, отстали от нее всем временем монгольского владычества, ибо велика разница быть в покорности у просвещенного народа и у варваров. Покуда Русь переносила детские болезни, неволью покорствовала истукану ханскому и была

между тем стеной, защитившей христианский мир от магометанского, — Европа в это время училась у греков и наследников их наукам и искусствам. Всемирное вещественное преобладание падшего Рима оснащалось снова в Ватикане, мнимо преображаясь в формы духовного преобладания; но это преобладание было не преобладание слова, а преобладание меча, — только скрытого. Русь устояла во благо общее — это заслуга ее.

Сочинитель говорит: «Что делали мы в то время, как в жестокой борьбе варварства северных народов с высокой мыслию религии возникало величественное здание нового образования?»

Мы принимали от умирающей Греции святое наследие, символ искупления, и учились слову; мы отстаивали его от нашествия Корана и не отдали во власть папы; сохраняли непорочную голубицу, перелетавшую из Византии на берега Днепра и припавшую на грудь Владимира.

Вечные истины, переданные нам на славянском языке, — те же, каким следует и Европа; но отчего же мы не знаем их? Наше исповедание не воспрещает постигать таинства вселенной и совершенствовать жизнь общую ко благу. Вечная истина святой религии не процветает, иначе она бы не была вечною, но более и более преобладает миром, более и более проясняет не себя, а людей; и тот еще идолопоклонник, кто не поклоняется Долгу, Закону, Правде и Порядку, а поклоняется золоту и почестям, боится своих идолов и из угождения им готов забыть правоту.

Преобладание христианской религии не основывается на насилии, и потому не поверхностная философия восставала «против войн за веру и против костров», а истина самого христианства...

Еще оставалось бы высчитать тебе природные свойства и прижитые недостатки наши и прочих просвещенных народов, взвесить их и по ним уже заключить, который из народов способнее соединить в себе могущество вещественное и духовное. Но это — новый обширный предмет рассуждения. Довольно против мнения, что мы ничтожны.

Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме // Хомяков А.С. Сочинения в двух томах.

Т.1. М., 1994. — С. 449–455.

Россия есть живой организм

1

Когда нам ставят вопрос, как это могло случиться, что русский народ в эпоху второй отечественной войны (1914 — 1917) предпочел имущественный передел национальному спасению, мы отвечаем: это случилось потому, что *русское простонародное также и радикально-интеллигентское правосознание не были на высоте национально-державных задач, которые были возложены на него Богом и судьбою*. Русский человек видел только ближайшее; политическое мышление его было узко и мелко; он думал, что личный и классовый интересы составляют «главное» в жизни; он не разумел своей величавой истории; он не был приучен к государственному самоуправлению; он был нетверд в вопросах веры и чести... И прежде всего, он не чувствовал своим инстинктом национального самосохранения, что *Россия есть единый живой организм*.

И с этого нам надо теперь начинать. Это нам надо уяснить себе и укрепить в наших *детях*. *Россия есть организм природы и духа* — и горе тому, кто ее расчленяет! Горе — не от нас: мы не мстители и не зовем к мести. Наказание придет *само*... Горе придет от неизбежных и страшных последствий этой слепой и нелепой затеи, от ее хозяйственных, стратегических, государственных и национально-духовных последствий. Не добром помянут наши потомки этих честолюбцев, этих доктринеров, этих сепаратистов и врагов России и ее духа... И не только наши потомки: вспомнят и другие народы единую Россию, испытав на себе последствия ее преднамеренного расчленения; вспомнят ее так, как уже вспоминал ее в 1932 году дальнзоркий итальянский историк Гвильельмо Ферреро.

Итак, Россия есть единый живой организм. Глупо и невежественно сводить ее исторический рост к «скопидомству Мономаховичей», к «империализму Царей», к честолюбию ее аристократии или к рабской и грабительской мстительности развращенного русского простонародья (как до этого договорился в своей недавно вышедшей книге недообрусевший швед Александр фон Шельтинг; его книга есть сущий образец презрения к русскому народу и ненависти к Православию)...

Тот, кто с открытым сердцем и честным разумением будет читать «скрижали» русской истории, тот поймет этот рост русского государства совсем иначе. Надо установить и выговорить раз навсегда, что *всякий другой народ, будучи в географическом и историческом положении русского народа, был бы вынужден идти тем же самым путем*, хотя ни один из этих других народов, наверно, не проявил бы ни такого благодушия, ни такого терпения, ни такой братской терпимости, какие были проявлены на протяжении тысячелетнего развития русским народом. Ход русской истории сложился не по произволу русских государей, русского правящего класса или, тем более, русского простонародья, а *в силу объективных факторов, с которыми каждый народ вынужден считаться*. Слагаясь и возрастая в таком порядке, Россия превратилась не в механическую сумму территорий и народностей, как это натверживают иностранцам русские перебежчики, а в *органическое целое*.

1. Это единство было прежде всего *географически предписано и навязано нам землею*. С первых же веков своего существования русский народ оказался *на отовсюду открытой, и лишь условно делимой равнине*. Ограждающих рубежей не было; был издревле великий проходной двор, через который валили «переселяющиеся» народы, — с востока и юго-востока на запад... Возникая и слагаясь, Россия не могла опереться ни на какие естественные границы. Надо было или гибнуть под вечными набегами то мелких, то крупных хищных племен или давать им отпор, *замирать равнину оружием и осваивать ее*. Это длилось веками; и только враги России могут изображать это дело так, будто агрессия шла со стороны самого русского народа, тогда как «бедные» печенеги, половцы, хазары, татары (ордынские, казанские и крымские), черемисы, чуваша, черкесы и кабардинцы — «стонали под гнетом русского империализма» и «боролись за свою свободу»... Россия была издревле *организмом, вечно вынужденным к самообороне*.

2. Издревле же Россия была *географическим организмом больших рек и удаленных морей*. Среднерусская возвышенность есть ее живой центр: сначала «волоки», потом каналы должны были связать далекие моря друг с другом, соединить Европу с Азией, Запад с Востоком, Север с Югом. Россия не могла и не должна была стать путевой, торговой и культурной баррикадой; *ее мировое призвание было прежде всего —*

творческо-посредническое между народами и культурами, а не замыкающееся и не разлучающее... Россия не должна была превращаться, подобно Западной Европе, в «кочечно-каморочную» систему мелких государств с их заставами, таможнями и вечными войнами. Она должна была сначала побороть своих внутренних «Соловьев-разбойников» (подвиг Ильи Муромца!) и «Змеев Горынычей» (подвиг Ивана-царевича!), залегавших добрым людям пути и пересекавших все дороги, с тем чтобы потом стать великим и вседоступным культурным простором.

А этот простор не может жить одними верховьями рек, не владея их выводящими в море низовьями. Вот почему всякий, всякий народ на месте русского вынужден был бы повести борьбу за устья Волги, Дона, Днепра, Днестра, Западной Двины, Наровы, Волхова, Невы, Свири, Кеми, Онеги, Северной Двины и Печоры. *Хозяйственный массив суши всегда задыхается без моря.* Заприте французам устье Сены, Луары или Роны... Перегородите германцам низовье Эльбы, Одера, лишите австрийцев Дуная — и увидите, к чему это поведет. А разве их «массив суши» может сравниться с русским массивом? Вот почему пресловутый план Густава Адольфа: запереть Россию в ее безвыходном лесном-степном территориальном и континентальном блоке и превратить ее в объект общеевропейской эксплуатации, в пассивный рынок для европейской жажды, — свидетельствовал не о государственной «мудрости» или «дальновидности» этого предприимчивого короля, но о его полной неосведомленности в восточных делах и о его узкопровинциальном горизонте, ибо он не видел ничего дальше своей Балтики и не постигал, из-за собственного «губернского» империализма, что *Европа есть лишь небольшой полуостров великого Азиатского материка...*

Нациям, которые захотят впредь загородить России выход к морям, надлежит помнить, что здесь дело идет совсем не о том, чтобы «уловить поступь современности», как выражаются теперь заносчивые сепаратисты русской равнины, и поскорее «расчлениться», а о том, чтобы *верно увидеть проблему континентального размера* и не становиться поперек дороги мировому развитию. Неумно и не дальновидно вызывать грядущую Россию на новую борьбу за *«двери ее собственного дома»*, ибо борьба эта начнется неизбежно и будет сурово-беспощадна.

3. Отстаивая свою национальность, Россия боролась за свою веру и религию. Этим Россия, как духовный организм, служила не только всем православным народам и не только всем народам европо-азиатского территориального массива, но и всем народам мира. Ибо Православная вера есть особое, самостоятельное и великое слово в истории и в системе христианства. Православие сохранило в себе и бережно растило то, что утратили все другие западные исповедания и что наложило свою печать на все ответвления христианства, магометанства, иудейства и язычества в России. Всякий внимательный наблюдатель знает, что лютеране в России и реформаты в России, англикане в России и магометане в России разнятся от своих иностранных соисповедников по укладу души и религиозности, удаляясь от своих первообразцов и приближаясь незаметно для себя к Православию... А Католичество кончило тем, что открыто выработало и выдвинуло межеумочно-подражательную форму исповедания: «католичество восточного обряда» — форму, по видимости, православно-свободно-молитвенную, но по существу католически-лукаво-неискреннюю, симулирующую в обрядах *невоспринятый и даже непостигнутый Дух Православия...*

И при всем том Православная Церковь никогда не обращала иноверных в свою веру мечом или страхом, открыто осуждая это и запрещая уже в ранние века своего распространения. Она не уподоблялась ни католикам (особенно при Карле и Каролингах, и во Франции в эпоху Варфоломеевской ночи и религиозных войн, при Альбе, в Нидерландах и всюду, насколько у них хватало сил, например в Прибалтике), ни англиканам (например, при Генрихе VIII, в период английской революции и междоусобных войн).

В религии, как и во всей культуре, русский организм *творил и дарил, но не искоренял, не отсекал и не насилывал...*

2

4. Духовный организм России создал далее свой особый язык, свою *литературу* и свое *искусство*. На этот язык как на родной отзываются все славяне мира. Но помимо своих особых и великих языковых достоинств, он оказался тем духовным орудием, которое передало начатки Христианства, правосознания, искусства и науки всем малым народам нашего территориального массива...

Что же касается русского искусства, то о его всенародном и мировом значении нет нужды распространяться.

И вот, в силу того, что на протяжении российского пространства и в длительности веков не оказывалось народа, равного по талантливости, по вере и по культуре русскому народу или соперничающего с ним (в языке, в организации, в творческой самобытности, в жизненной энергии и в политической дальновидности), русский народ оказался *естественно ведущим и правящим народом*, «культуртрегером», *народом-защитником*, а не угнетателем...

5. Далее, Россия есть великий и единый хозяйственный организм. Все ее части или территории связаны друг другом взаимным хозяйственным обменом или «питанием» — отличительный признак всякого организма. Хлебородный юг Европейской России нужен не малороссам только, а всей стране, вплоть до далекого севера. Лесобильный север с его невысыхающей влагой и незамерзающими выходами в Балтийское море и в океан необходим всем народам России вплоть до среднеазиатских.

Хозяйственное взаимопитание российских стран и народов будет рано или поздно *органически восстановлено*: и если рано, то в мирное процветание всех народов Империи; а если — поздно, то в результате многих лишений, после ряда войн и ценою mnogой крови...

Итак, Россия есть единый живой организм: географический, стратегический, религиозный, языковой, культурный, правовой и государственный, хозяйственный и антропологический. Этому организму, несомненно, предстоит выработать *новую государственную организацию*. Но расчленение его поведет к длительному хаосу, ко всеобщему распаду и разорению, а затем — к новому собиранию русских территорий и российских народов в новое единство. Тогда уже история будет решать вопрос о том, кто из малых народов уцелеет вообще в этом новом собирании Руси. Надо молить Бога, чтобы водворилось как можно скорее полное братское единение между народами России.

ИДЕАЛИЗИРОВАННАЯ КАРТИНА ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ, ЕЕ ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ И МЫСЛИМЫЕ ПРЕДЕЛЫ

Тексты:

1. Ауэрбах Э. Рождение новой духовности.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия истории.
3. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года.

Авторы:

1. **Ауэрбах Эрих** (1892–1957). Немецкий филолог, лингвист и историк литературы.
2. **Гегель Георг Вильгельм Фридрих** (1770–1831). Немецкий философ, создатель систематической теории диалектики на основе объективного идеализма.
4. **Маркс Карл Генрих** (1818–1883). Теоретик и идеолог революционного пролетарского движения. Основоположник диалектического и исторического материализма.

Основные вопросы:

1. Рассматривая действительность на любом уровне ее осмысления, философия рано или поздно наталкивается на идею универсального отношения человека к миру и мира к человеку.
Как рождается эта идея связи всего со всем, учитывающая не только непостижимость творческого начала всякого бытия (демиурга, Бога), но и «движение духа», идущее «из глубин народа и его повседневности»? В чем принципиальное отличие античной и «новозаветной» духовности?
2. Чем радикально отличаются, по Гегелю, три вида историографии — первоначальная, рефлексивная и философская? Что такое Дух и каковы цели, средства и ход развития всемирной истории? В какой мере согласуется гегелевская картина всемирной истории в целом и его же схема «деления истории»?
4. Какую двойную ошибку Гегеля особо отмечает К. Маркс в своей критической оценке гегелевской диалектики и философии?

■ Об отречении Петра

Когда схватили Иисуса — его схватили одного, а все, кто был с ним, бежали, — Петр издали следовал за стражей, уведившей Иисуса, осмелился проникнуть во двор дома первосвященника и сел тут у огня вместе со слугами, словно посторонний и из любопытства. Он был смелее других; ведь коль скоро он принадлежал к ближайшему окружению схваченного, опасность, что его узнают, была велика; так и вышло: Петр стоит у костра, а служанка прямо говорит ему — ты из тех, что были с Иисусом. Петр отрицает это и старается неприметно уйти подальше от огня; но, наверное, служанка следила за ним, она вслед за ним вышла на передний двор и повторила свое обвинение, так что стоявшие рядом услышали ее слова; Петр опять отрекся, но теперь внимание привлекло его галилейское наречие — складывается весьма опасная для него ситуация. Не сказано, как удалось ему выйти из положения, но маловероятно, чтобы на третий раз его словам поверили больше прежнего; быть может, внимание окружающих было чем-то отвлечено, быть может, существовал приказ не трогать сторонников схваченного, если они не оказывают сопротивления, так что удовольствовались тем, что прогнали подозрительного человека.

Сцена, исключительно реалистическая по месту действия и типам действующих лиц — следует особо заметить себе их низкое социальное положение, — полна глубочайшей проблемности и трагизма. Петр — это человек — во всем самом высоком и самом низком. Разумеется, в этом смешении стилистических сфер нет ни малейшей художественной преднамеренности, оно с самого начала заложено в характере иудейско-христианских сочинений; оно, это смешение, с еще большей очевидностью и резкостью вырисовалось благодаря вочеловечению бога — бог воплотился в человека самого низкого социального положения, жил на земле среди обычных людей, в самых низких и обиденных условиях, претерпел самую позорную по земным понятиям казнь; все это, само собой разумеется, не могло не оказать решительного воздействия на предоставления о трагическом и возвышенном при том распространении, которое получили эти сочинения впоследствии, при том влиянии, которым они пользовались. Петр, о

котором рассказано, возможно, с его собственных слов, был рыбаком из Галилеи, человеком самым простым по происхождению и по своей культуре; и другие лица, которые окружают его в ночной сцене во дворе дома первосвященника, — это служанки и воины. Вырванный из повседневной своей жизни, Петр призван исполнять неслыханно громадную роль. Пока его появление, как и вообще все связанное с Иисусом, схваченным и преданным казни, — не более чем провинциальный инцидент местного значения, на который никто не обратит внимания, кроме тех, кто в нем непосредственно замешан, — во всемирно-историческом контексте Римской империи это событие лишено какого бы то ни было значения, — и, однако, какое могучее это событие уже теперь, в сравнении с тем обычным существованием, которое вел какой-то рыбак с Генисаретского озера, какой колоссальный размах маятника (этим словом и воспользовался однажды Харнак, говоря об отречении Петра) в нем самом. Петр покинул родину и бросил свое занятие, он последовал за своим учителем в Иерусалим, он первый признал в Иисусе мессию; когда нагрянула беда, он был смелее других, он не только был среди тех, кто пытался оказать сопротивление страже, но и тогда, когда не случилось чуда, которого он, несомненно, ждал, и тогда он пытался идти за Иисусом. Но это была лишь попытка, робкая и слабая, быть может продиктованная неясной надеждой на то, что чудо еще свершится, что мессия поразит еще своих врагов. И если эта робкая попытка была половинчатой и пропитанной сомнением, боязливым и тайным, то и упал он глубже и ниже других — тех, кто по крайней мере не дошел до отречения от Иисуса; и с ним, коль скоро вера его была крепка и все же недостаточно крепка, случилось самое страшное, что может выпасть на долю вдохновенно верующего, — он дрожит за свою жалкую жизнь. И вполне понятно, что именно этот страшный опыт самопознания вызвал новое колебание маятника — он качнулся в другую сторону, и с еще большей энергией: из отчаяния из раскаяния в своем падении, совершенном в отчаянии, родилась готовность воспринять те видения, которые сыграли решающую роль в сложении христианства; из этого опыта раскрывается перед Петром смысл явления Христа, смысл его страданий.

Трагическая фигура такого происхождения, герой слабый, величайшая сила которого рождается от самой

этой слабости — такое качание маятника несовместимо с возвышенным стилем литературы классической древности. Но и сам характер конфликта, и само место действия — совершенно вне пределов классической древности. С внешней стороны речь идет о полицейской акции и ее последствиях, действие разыгрывается среди самых заурядных людей из народа; нечто подобное в классической античности еще могло бы стать фарсом или комедией. Почему же здесь не фарс и не комедия, почему здесь происходящее пробуждает самое серьезное и самое взволнованное участие; того, что изображено здесь, никогда не изображала ни античная поэзия, ни античная историография — движение духа идет из глубин народа и его повседневности, из недр современных и самых обыденных событий, и сами события приобретают вместе с тем такое значение, — такого они никогда не могли бы удостоиться в античной литературе. На наших глазах пробуждается «новое сердце и новый дух». Сказанное относится не только к отречению Петра, но и ко всем рассказанным в Новом завете событиям; дело всегда в одном и том же вопросе, в одном и том же конфликте, и конфликт такой, в принципе, вовлекает в себя любого человека, каждого, и поэтому это открытый, бесконечный конфликт — весь человеческий мир в целом приходит в движение, — тогда как судьба и страсть, ведомые греко-римской античности, непосредственно касались лишь человека, задетого ими, и лишь на самом общем основании, оттого что и мы тоже — люди и, следовательно, подвластны судьбе и страданиям, мы ощущаем «страх и сострадание» в своей душе. А Петр и все другие персонажи новозаветных сочинений находятся в самом средоточии идущего из глубин движения, и это движение ограничено пока почти только этими глубинами, и лишь очень постепенно (в «Деяниях апостолов» показаны начала этого развития) оно выходит на передний план истории, но уже теперь, с самого начала, сразу же оно притязает на то, чтобы быть открытым, касаться каждого, непосредственно затрагивать любого, оно уже теперь поглощает собою все чисто личные конфликты. Перед нами встает мир, с одной стороны, действительный, совершенно реальный, обыденный, и мы можем распознать место, время, обстоятельства действия, но, с другой стороны, мир динамичный в самих устоях, он преобразуется и обновляется на наших глазах. События эпохи, которые разыгрыва-

ются посреди будничной повседневности, — это для создателей новозаветных сочинений сама всемирная история, а позже они станут такой историей для каждого. Движение, исторически движущая сила видны в этих событиях в том, что вновь и вновь описывается воздействие учения, личности и судьбы Иисуса на самых разных людей. И в то время как действительные цели движения еще совершенно невозможно постичь и выразить (по существу своему оно таково, что нелегко определить и до конца объяснить его границы), оно уже воздействует, его энергия уже толкают людей вперед, к действию, в гуще народа уже чувствуется волнение и брожение; все это показано на многочисленных примерах — все то, что и в голову бы не пришло описывать греческому или римскому писателю. Грек или римлянин описывают народное движение только как поведение народа в конкретном случае, по особому поводу; они характеризуют отношение народа к определенному событию: Фукидид — отношение афинского демоса к планам экспедиции на Сицилию; в целом это может быть одобрение, порицание, колебание, даже настроение бунта, так видит движение созерцатель, наблюдающий его сверху, но совершенно немислимо, чтобы главным предметом изображения делались столь разнообразные реакции столь многих людей из народа. Вот что описывают Евангелия и «Деяния апостолов», вот чем заняты значительные их части, целые большие разделы, вот что отражается еще в посланиях апостола Павла, — здесь, и это совершенно несомненно, показано, как возникает движение в самых глубинных слоях истории, как разворачиваются исторические энергии. Очень существенно при этом, что на сцену выходит множество разных, как бы произвольно взятых персонажей; ибо живо, жизненно представить подобного рода исторические силы, в их переходах и переливах, можно лишь на примере множества самых разных людей — случайных в том смысле, что они принадлежат ко всем существующим условиям, профессиям, встречаются во всех жизненных ситуациях и своим местом в изложении обязаны лишь тому обстоятельству, что их как бы ненароком задело историческое движение и теперь они вынуждены занять определенную позицию. Античная условность стиля при этом отпадает сама собою, ибо позицию затронутой стороны, какой бы она ни была, можно представить лишь с величайшей серьезностью, — пе-

ред Иисусом проходят какой-то рыбак, и мытарь, и некий богатый юноша, и некая самаритянка, и блудница, все они встречаются с Иисусом лицом к лицу, стоят перед ним, и то, как поведет себя человек в это мгновение,— это в высшей степени серьезно и нередко крайне трагично. Следовательно, античный закон стиля, согласно которому реалистическое воспроизведение действительности, описание случайного, повседневного бытия может быть только комическим (или идиллическим), несовместим с показом исторических сил, если такой показ должен придать вещам конкретность. Ведь в таком случае описание должно проникнуть в самые глубины народной жизни во всей ее обыденности и случайности, должно с полной серьезностью отразить все, что ни найдет там,— и наоборот, закон сохранения стиля осуществляется лишь тогда, когда писатель отказывается от конкретного, наглядного выявления исторических сил или вообще не чувствует потребности в таком их выражении. Конечно, осознание исторических сил в евангельских сочинениях не «научно», осознание задерживается на конкретном материале и не переходит к систематическому обобщению материала в понятиях, к упорядочению своего опыта. Но сами собой, спонтанно, все же складываются понятия, классифицирующие и разные эпохи, и различные душевные состояния, и понятия эти подвижнее, внутренне динамичнее категорий греко-римской историографии; таково разделение времен на время закона, греха и благодати, веры и справедливости, таковы понятия «любви», «силы», «духа» и т. п. Диалектическое движение проникло даже в такие отвлеченные и статические понятия, как «истина» или «справедливость» (Ев. от Иоанна, 14, 6; Посл. к Римл. 3, 21 сл), и благодаря этому они совершенно переродились; с этим связано и все, что говорит о внутреннем обновлении и преображении,— слова «грех», «смерть», «справедливость» и т. д. означают теперь не просто действие, событие, свойство, но этапы изменений, происходящих в самой истории. Конечно, нельзя забывать, что путь этих изменений выводит за пределы истории, ведет к «концу истории», когда «времени уже не будет», ведет, следовательно, на небеса, а не остается, подобно понятийным образованиям науки, говорящей об историческом развитии, в пределах «горизонтально исторического»; это различие — решающее, и все же, каковым бы ни было движение, введенное в

историческую мысль евангельскими сочинениями, самое существенное состоит в следующем: глубинные слои, у античных созерцателей пребывавшие в безмятежном покое, теперь сдвинулись с места и пришли в движение.

При таком подходе к истории ни для классического морализма, ни для классической риторики места не остается. Событие — отречение Петра — при таком мощном колебании маятника в сердце одного и того же человека недоступно суждению, пользующемуся неподвижными категориями; для образа мышления, которое ищет оправдания не в делах, а в вере, мораль, подход с моральных позиций утратили первостепенное значение. Так же и риторика. Конечно, входящие в Новый завет сочинения написаны так, что сила их воздействия необычайно высока: в них жива традиция пророков и псалмопевцев, а некоторые авторы, получившие в какой-то мере эллинистическое образование, применяют, как можно показать, и греческие риторические фигуры. Но сам дух риторики, разделявшей предметы по их родам и облекавшей каждый такой род в особую стилистическую форму, как бы в одеяние, подобающее ему по самой его сути, уже потому не мог владеть умами христианских писателей, что предмет описания никак не вмещался в рамки любого из известных видов. Сцена отречения Петра не входит ни в какой античный *genus*, для комедии она слишком серьезна, для трагедии слишком обыденна и связана с сегодняшним временем, для истории слишком незначительна как политическое событие, — и вот появляется такая непосредственная форма, которой вообще не было в античной литературе. Это различие можно почувствовать и по такому признаку, который поначалу кажется незначительным, — по применению прямой речи. Служанка говорит: «И ты был с Иисусом Назарянином». Петр отвечает: «Не знаю и не понимаю, что ты говоришь». Тогда служанка стала говорить окружающим: «Этот из них». И еще раз отрекается Петр, и тогда другие вмешиваются: «Точно ты из них; ибо ты Галилеянин, наречие твое сходно...» Я не думаю, что у античного историка можно найти хоть одно место, где прямая речь использовалась бы так для короткого, прямого диалога. Разговоры там вообще редки, а если и встречаются, то в биографических анекдотах, и это, как правило, знаменитые остроумные ответы, и ценны они не реалистической конкретностью, а риторичес-

кой моралью; позже, в итальянской новелле XIII века, подобное стали называть *bel parlare* — «красивой речью»; таковы известные анекдоты о Крезе и о Солоне. Обычно же область применения прямой речи у античных историков ограничивается большими связными обращениями — к сенату, к народу, к солдатам, мы говорили об этом в связи с речью Перценния. Здесь же драматизм мгновения, когда двое смотрят в глаза друг другу, выступает наружу с такой непосредственностью, по сравнению с которой диалог античной трагедии (стихомифия!) представляется крайне стилизованным; комедию, сатиру и родственные им жанры нельзя привлекать для сопоставления, но и там пришлось бы поискать, прежде чем найдешь что-нибудь столь непосредственное. А в Евангелиях таких бесед с глазу на глаз много. Полагаю, что эта черта, применение прямой речи в передаче живого разговора, в достаточной мере характеризует различие между евангельскими сочинениями и античной риторикой, и нам нет необходимости вдаваться в эту проблему глубже, тем более, что она не раз рассматривалась, — сошлюсь, например, на книгу Нордена об античной художественной прозе.

Стилистические различия между античными и первыми христианскими сочинениями основываются, в конечном счете, на том, что они написаны с разных позиций и для разных людей. Как бы ни различались Тацит и Петроний, у них одна точка зрения — взгляд сверху вниз. Тацит пишет, располагая знаниями о множестве дел и событий, он упорядочивает и оценивает их как знатный и высокообразованный человек; если он при этом не становится сухим и отвлеченным, то не только благодаря своему таланту — это объясняется также высочайшей культурой чувственно наглядной передачи явлений, которая вообще присуща античности. Однако мир людей, подобных ему, для которых он писал, требовал чувственно наглядного описания в границах твердо установленного длительной традицией вкуса, хотя, кстати сказать, у Тацита обнаруживаются уже признаки изменения этого вкуса — проявляющаяся тенденция подчеркивать все мрачное, жуткое; Петроний тоже смотрит на мир, который живописует, сверху вниз. Книга его — продукт высочайшей культуры, и он ожидает, что читать ее будут люди, достигшие тех же вершин общей и литературной образованности, так что им будут совершенно ясны все оттенки в нарушениях этикета и все нюансы низкого языка и низ-

менного вкуса. Каким бы пошлым и гротескным ни был предмет, изображение не имеет ничего общего с грубым комизмом народного фарса; в сценах романа, в речи сотрапезника, в ссоре Трималхиона с Фортунатой — образ мыслей самый низкий, самый подлый, и, однако, рисуется он с такой рафинированной утонченностью переплетающихся мотивов, с такими социологическими и психологическими предпосылками, что ничего подобного не приняла бы широкая публика. И низкий стиль речи выбран отнюдь не на потеху толпы — это изысканный деликатес для социальной и литературной элиты, смотрящей на вещи свысока и с невозмутимостью наслаждающейся ими: все это можно сопоставить с болтовней Эме и подобных ему персонажей в романе Пруста «В поисках утраченного времени», — впрочем, такие сравнения с современными реалистическими произведениями всегда не совсем правомерны, в последних все же ставятся гораздо более серьезные проблемы. И Петроний тоже на все смотрит сверху вниз и пишет для прослойки высокообразованных людей — она была, по всей видимости, весьма обширной при первых императорах, а впоследствии очень сузилась. Напротив того, рассказ об отречении Петра и почти весь Новый завет в целом описывают вещи и события в их становлении, и написаны они непосредственно для каждого; в Новом завете нет ни рационального, привносимого извне распорядка, нет и художественной преднамеренности. Чувственно наглядное здесь — не следствие сознательного подражания действительности и потому редко достигает выражения; оно проявляется только потому, что тесно увязано с событиями, о которых рассказывается, тогда оно раскрывается в жестах и словах внутренне затронутых людей, — но авторы нисколько не озабочены тем, чтобы придать чувственно-конкретному определенную форму. Ведь даже Тацит, который намеренно пишет сжато, лаконично, описывает людей, их внешний облик, их мысли и чувства, живописно рисует ситуации, в которые они попадают, — а у автора Евангелия от Марка совершенно отсутствует своя точка зрения, исходя из которой он мог бы по-деловому и объективно обрисовать, например, характер Петра. Автор сам вовлечен в описываемое им событие, он наблюдает и возмущается лишь то, что важно и значительно относительно к явлению и деяниям Христа; он и не собирается, например, рассказать нам чем же кончилось дело, как

удалось Петру выйти из затруднительного положения. Тацит и Петроний стремятся наглядно изобразить нам: один — исторические события, другой — определенный общественный слой, — наглядно представить их в рамках известной эстетической традиции; у автора Евангелия от Марка нет такого намерения, и ему неизвестна подобная традиция, однако, как бы помимо автора, без его участия, внутренним движением самого повествования рассказ его становится зримым, наглядным. И рассказ этот обращен к каждому; и от каждого требуется, и каждый вынужден занять позицию: за или против; оставить сообщение без внимания — тоже позиция. Правда, действительному распространению евангельского рассказа препятствовали всякие трудности практического свойства; в самом начале благовествование по своей языковой форме и по особым предпосылкам жизни и веры годилось только для иудеев. Однако руководящие круги Иерусалима и большинство народа отвергли Евангелие, и в результате движение стало мощным миссионерским предприятием, начатым, это весьма характерно, иудеем из диаспоры, апостолом Павлом. Но тогда потребовалось приспособить Евангелие к жизненным условиям гораздо более широкого круга людей, нужно было освободиться от особенных предпосылок иудейской культуры, эта цель и была достигнута путем истолкования и переосмысления — сам метод был дан уже вместе с иудейской традицией, но теперь им воспользовались несравненно более смело; Ветхий завет был снижен в своем значении народной истории и иудейского закона, он превратился в цепочку «фигур»-предзнаменований, указывающих на явление Иисуса и на связанные с ним события. Все содержание Священного писания оказалось теперь в таком контексте истолкования, благодаря которому смысл событий далеко уходил от своей реальной и конкретной основы, — читатель или слушатель вынужден был отвлекаться от чувственной конкретности событий и обращать внимание только на их значение. Вместе с этим возникла опасность, что множественность значений, переплетающихся, словно густая сеть, приведет к отмиранию наглядности. Вот хотя бы один пример. Бог создает из ребра спящего Адама первую женщину, Еву, — это конкретно и наглядно; солдат пронзает тело Христа, и оттуда вытекают кровь и вода, — это тоже наглядно и конкретно. Но когда толкование связывает эти два события, когда нас

учат, что сон Адама — это аллегорическая фигура смерти Христа, что как из раны Адама родилась мать человеческая по плоти, Ева, так из раны Христовой — мать живых по духу, Церковь, что кровь и вода — символы таинства, — тогда чувственно-конкретный образ исчезает, подавляемый аллегорическим значением; то, что воспринимает читатель и слушатель — и даже зритель, созерцающий произведения изобразительного искусства, — это как чувственное впечатление очень слабо; интерес всецело направлен на значение, на смысловой контекст. Напротив того, реалистические изображения в греко-римской литературе не отличаются такой серьезностью и проблемностью, они значительно ограниченнее в постижении исторической динамики, — но ничто не угрожает устойчивости их чувственных образов; они не знают борьбы между чувственным явлением и значением, тогда как раннехристианский, вообще христианский взгляд на действительность до предела наполнен этой борьбой чувственно-конкретного явления и аллегорического истолкования реальности.

Ауэрбах Э. Мимесис. — М., 1976. — С. 60–68.

Г.В.Ф. ГЕГЕЛЬ

■ Философия истории

ВВЕДЕНИЕ

Милостивые государи.

Темой этих лекций является философская всемирная история, т. е. не общие размышления о всемирной истории, которые мы вывели бы из нее и желали бы пояснить, приводя примеры, взятые из ее содержания, а сама всемирная история. Для выяснения того, что такое философская всемирная история, я считаю необходимым прежде всего рассмотреть другие формы историографии. Вообще, существуют три вида историографии:

- а) первоначальная история;
- б) рефлексивная история;
- в) философская история.

1) Что касается первой, то, чтобы тут же дать конкретный образ, я назову для примера имена Геродота, Фукидида и других подобных им историков. Эти ис-

торики описывали преимущественно протекавшие на их глазах деяния, события и состояния, причем сами они были проникнуты их духом и переносили в сферу духовных представлений то, что существовало вовне. Таким образом, внешнее явление преобразуется во внутреннее представление. Подобно тому, как поэт перерабатывает материал, данный ему в его ощущениях, чтобы выразить его в представлениях. Конечно, эти первоначальные историки пользовались сообщениями и рассказами других (один человек не может видеть все), но лишь таким же образом, как и поэт пользуется, как ингредиентом, сложившимся языком, которому он обязан столь многим. Историки связывают воедино преходящие явления и увековечивают их в храме Мнемозины. К такой первоначальной истории не относятся легенды, народные песни, предания, так как все это еще неясные способы представления, свойственные непросвещенным народам. Мы же имеем здесь дело с такими народами, которые знали, что они собою представляли и чего они желали. Действительность, которую мы обзираем или можем обозреть, следует признать более твердой почвой, чем то ускользнувшее прошлое, к которому относится возникновение легенд и поэтических произведений, уже не выражающих исторической жизни народов, достигших ясно выраженной индивидуальности...

2) Второй вид истории мы можем назвать рефлексивным. Это такая история, изложение которой возвышается над современной эпохой не в отношении времени, а в отношении духа. В этом втором виде истории следует различить совершенно различные подвиды.

2.1. Требуется написать обзор всей истории какого-либо народа или какой-нибудь страны, или всего мира, одним словом, то, что мы называем всеобщей историей...

2.2. Затем, вторым подвидом рефлексивной истории является прагматическая история. Когда мы имеем дело с прошлым и занимаемся далеким от нас миром, духу открывается такое настоящее, которое, являясь собственно деятельностью духа, вознаграждает его за усилия. События различны, но общее и внутреннее в них, их связь, едины. Это снимает прошлое и делает события современными. Таким образом, прагматические рефлексии при всей их абстрактности в самом деле являются современностью, и благодаря им повествования о прошлом наполняются жизнью сегодняшнего дня..

- 2.3. Третьим подвидом рефлексивной истории является критическая история; о ней следует упомянуть, так как именно таким образом преимущественно трактуется история в наше время в Германии. Здесь излагается не сама история, а история истории, дается оценка исторических повествований и исследуются их истинность и достоверность...
- 2.4. Наконец последним подвидом рефлексивной истории является такая история, которая тут же выявляет себя как нечто частичное. Хотя и она прибегает к абстракции, однако она составляет переход к философской всемирной истории, так как она руководится общими точками зрения (например, история искусства, права, религии)... Это приводит к

3) третьему виду истории, а именно к философской истории. Если нам не нужно было давать пояснения относительно обоих вышеупомянутых видов истории, так как их понятие ясно само по себе, то относительно этого последнего вида истории дело обстоит иначе, так как она, по-видимому, в самом деле нуждается в разъяснении или в оправдании. Всеобщим, однако, является то, что философия истории означает не что иное, как мыслящее рассмотрение ее...

Единственную мысль, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирноисторический процесс совершался разумно...

Итак, лишь из рассмотрения самой всемирной истории должно выясниться, что ход был разумен, что она являлась разумным, необходимым обнаружением мирового духа, — того духа, природа которого, правда, всегда была одна и та же, но который проявляет эту свою единую природу в мировом наличном бытии. Как уже было сказано, таков должен быть результат истории. Но здесь мы должны рассматривать историю в том виде, как она существует: мы должны производить наше исследование исторически, эмпирически...

Прежде всего мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что интересующий нас предмет — всемирная история, — совершается в духовной сфере. Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории, и мы уже в самом начале обратим внимание на эти основные соотношения природных определений. Но субстанциальным является дух и ход его развития. Здесь мы должны рас-

сма­тривать природу не в том отношении, как она сама по себе также является системой разума в особом, своеобразном элементе, но лишь по отношению к духу. Но дух на той сцене всемирной истории, на которой мы его рассматриваем, является перед нами в своей конкретнейшей действительности; несмотря на это или, скорее, именно для того, чтобы в этом виде его конкретной действительности схватить всеобщее, мы должны прежде всего предпослать нашему исследованию некоторые отвле­ченные определения, относящиеся к природе духа. Однако здесь это можно сделать скорее лишь в форме утверждения, и здесь не место умозрительно развивать идею духа, потому что то, что может быть сказано в введении, вообще следует понимать исторически, как уже было сказано выше, как предпосылку, которая или была выведена и доказана в другом месте, или только должна быть подтверждена в дальнейшем изложении исторической науки.

Итак, мы должны указать здесь:

- а) каковы абстрактные определения природы духа;
- б) какими средствами пользуется дух для того, чтобы реализовать свою идею;
- с) наконец рассмотреть ту форму, которая является полной реализацией духа в наличном бытии — государство.

а) Природу духа можно выяснить путем его сопоставления с его полной противоположностью. Как субстанцией материи является тяжесть, так, мы должны сказать, субстанцией, сущностью духа, является свобода. Всякому непосредственно представляется вероятным, что духу в числе других свойств присуща и свобода; но философия учит нас, что все свойства духа существуют лишь благодаря свободе, что все они являются лишь средствами для свободы, все только ее ищут и порождают; умозрительная философия признает, что свобода является единственно истинным духом. Материя тяжела, поскольку она тяготеет к центру; она, по существу дела, состоит из составных элементов, она находится вне себя, она ищет своего единства и, следовательно, старается сама преодолеть себя; она ищет своей противоположности; если бы она достигла этого, то она уже не была бы материей, но уничтожилась бы; она стремится к идеальности, потому что в единстве она идеальна. Напротив того, именно духу свойственно иметь центр в себе, его единство не вне его, он нашел его в себе, он в себе и у себя. Субстанция ма-

терии находится вне ее, дух есть у себя бытие. Именно это есть свобода, потому что, если я являюсь зависимым, то отношу себя к чему-то другому, чем я не являюсь; я не могу быть без чего-то внешнего; я свободен тогда, когда я есть у самого себя. Это у себя бытие духа есть самосознание, сознание самого себя. В сознании следует различать две стороны: во-первых, что (dass) знаю, и, во-вторых, что (was) я знаю. В самосознании обе эти стороны совпадают, потому что дух знает самого себя: он является рассмотрением (Beurtheilen) своей собственной природы и в то же время он является деятельностью, состоящею в том, что он возвращается к самому себе и таким образом сам себя производит, делает себя тем, что он есть в себе. После этого отвлеченного определения можно сказать о всемирной истории, что она является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе, и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю. Восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны; они знают только, что один свободен, но именно поэтому такая свобода оказывается лишь произволом, дикостью, тупостью страсти, обуздыванием страсти, или же нежностью, которая сама оказывается лишь случайностью природы или произволом. Следовательно, этот один оказывается лишь деспотом, а не свободным человеком. Лишь у греков появилось сознание свободы, и поэтому они были свободны, но они, как и римляне, знали только, что некоторые свободны, а не человек как таковой; этого не знали даже Платон и Аристотель. Поэтому у греков не только были рабы, с которыми были связаны их жизнь и существование их прекрасной свободы, но и сама эта свобода отчасти являлась лишь случайным, недолговечным и ограниченным цветком, отчасти она вместе с тем была тяжким порабощением человеческого, гуманного начала. Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен, что свобода духа составляет самое основное свойство его природы; это сознание сперва появилось в религии, в сокровеннейшей сфере духа, но проведение этого принципа в мирских делах являлось дальнейшей задачей, разрешение и выполнение которой потребовали тяжелой продолжительной куль-

турной работы. Например, рабство не прекратилось непосредственно по принятии христианской религии, в государствах не сразу стала господствовать свобода; правительство и государственное устройство не сразу организовались разумно, не сразу начали основываться на принципе свободы. Это применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю. Я уже обращал внимание на это отличие принципа как такового от его применения, т. е. его проведения и осуществления в действительности духа и жизни; это различие является основным определением в нашей науке, и его следует постоянно иметь в виду. Это различие, на которое я здесь предварительно указал по отношению к христианскому принципу самосознания, свободы, имеет существенное значение и по отношению к принципу свободы вообще. Всемирная история есть прогресс в сознании свободы,— прогресс, который мы должны познать в его необходимости.

Из того, что было сказано в общей форме о различии знания о свободе, а именно, что восточные народы знали только, что один свободен, а греческий и римский мир знал, что некоторые свободны, мы же знаем, что свободны все люди в себе, т. е. человек свободен как человек,— вытекает как деление всемирной истории, так и то, каким образом мы будем рассматривать ее. Пока мы ограничиваемся лишь этим замечанием; но предварительно мы должны разъяснить еще некоторые понятия.

Итак, определением духовного мира и конечною целью мира было признано сознание духом его свободы, а следовательно, была признана и действительность его свободы — так как духовный мир есть субстанциальный мир, физический же мир подчинен ему...

б) Постановка вопроса о средствах, благодаря которым свобода осуществляет себя в мире, приводит нас к самому историческому явлению. Если свобода как таковая, прежде всего, есть внутреннее понятие, то средства, наоборот, оказываются чем-то внешним, тем, что является, что непосредственно бросается в глаза и обнаруживается в истории. Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и их способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме

являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится. Конечно, мы можем найти в самих этих субъектах и в сферах их деятельности осуществление определений разума, но число их ничтожно по сравнению с массой рода человеческого, да и добродетели их сравнительно не очень распространены. Наоборот, страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу; сила их заключается в том, что они не признают никаких пределов, которые право и моральность стремятся установить для них, и в том, что эти силы природы непосредственно ближе к человеку, чем искусственное и продолжительное воспитание, благодаря которому человек приучается к порядку и к умеренности, к соблюдению права и к моральности. Когда мы наблюдаем эту игру страстей и видим последствия их неистовства, неблагоразумия, примешивающегося не только к ним, но и, главным образом, даже к благим намерениям, к правильным целям; когда мы видим происходящие благодаря этому бедствия, зло, гибель процветающих государств, созданных человеческим духом,— мы можем лишь чувствовать глубокую печаль по поводу этого непостоянства, а так как эта гибель не только является делом природы, но и вызвана волей человека, то в конце концов подобное зрелище нас морально огорчает и возмущает нашу добрую душу, если у нас таковая имеется. Не впадая в риторическое преувеличение, лишь верно устанавливая, какие бедствия претерпели славнейшие народы и государства и отдельные добродетельные лица, можно нарисовать ужаснейшую картину этих результатов, которая еще более усилит наше чувство глубочайшей, беспомощной скорби и которой нельзя противопоставить ничего примиряющего. Возможность преодолеть это чувство или освободиться от него дает нам разве только та мысль, что ведь это уже произошло, такова судьба, этого нельзя изменить, а затем, избавляясь от тоски, которую могла бы навести на нас эта грустная мысль, мы опять возвращаемся к нашему чувству жизни, к нашим текущим целям и интересам, словом, вновь предаемся эгоизму, который, находясь в безопасности на спокойном берегу, наслаждается открывающимся перед ним далеким видом груды развалин. Но

и тогда, когда мы смотрим на историю, как на такую бойню, на которой приносятся в жертву счастье народов, государственная мудрость и индивидуальные добродетели, то пред мыслью необходимо возникает вопрос: для кого, для какой конечной цели были принесены эти чудовищнейшие жертвы? Это наводит на вопрос о том, что мы приняли за общий исходный пункт нашего рассмотрения; исходя из него, мы тотчас определили те события, которые представляют нам вышеупомянутую вызывающую мрачное чувство и наводящую на печальные размышления картину, как поле зрения, в котором нас интересуют лишь средства для осуществления того, относительно чего мы утверждаем, что оно является субстанциальным определением, абсолютною, конечною целью, или — что то же самое — что оно является истинным результатом всемирной истории...

Итак, мы утверждаем, что вообще ничто не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью, и так как мы называем интерес страстью, поскольку индивидуальность, отодвигая на задний план все другие интересы и цели, которые также имеются и могут быть у этой индивидуальности, целиком отдается предмету, сосредоточивает на этой цели все свои силы и потребности, — то мы должны вообще сказать, что ничто великое в мире не совершалось без страсти. В наш предмет входят два момента: во-первых, идея; во-вторых, человеческие страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развернутой перед нами всемирной истории. Конкретным центральным пунктом и соединением обоих моментов является нравственная свобода в государстве...

Не всеобщая идея противопоставляется чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остается недостижимой и невредимой на заднем плане. Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причем то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идет о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов...

с) В-третьих, следует выяснить, какова та цель, которая должна достигаться этими средствами, т. е. какую

форму она принимает в действительности. Уже было упомянуто о средствах, но при осуществлении какой-нибудь субъективной конечной цели мы имеем еще и момент материала, который должен иметься налицо или быть доставлен для ее осуществления. Таким образом, вопрос заключался бы в том, каков тот материал, в котором осуществляется разумная конечная цель? Этим материалом прежде всего оказывается опять-таки сам субъект, потребности века, субъективность вообще...

Но субъективной воле присуща субстанциональная жизнь, действительность, в которой она движется в существенном, причем само существенное и оказывается целью ее наличного бытия. Это существенное само есть соединение субъективной и разумной воли: оно есть нравственное целое — государство, представляющее собою ту действительность, в которой индивидуум обладает своей свободой и пользуется ею, причем она оказывается знанием всеобщего, верою в и желанием его...

Субъективная воля, страсть, оказывается приводящим в действие, осуществляющим началом; идея есть внутреннее начало; государство есть наличная, действительно нравственная жизнь. Ведь оно есть единство всеобщего, существенного и субъективного хотения, а это и есть нравственность. Индивидуум, живущий в этом единстве, живет нравственною жизнью, имеет ценность, которая состоит только в этой субстанциальности. Антигона у Софокла говорит: «Божественные заповеди установлены не вчера, не сегодня — нет, они живут без конца, и никто не мог бы сказать, откуда они появились». Законы нравственности не случайны, но они оказываются самым разумным началом. А цель государства состоит в том, чтобы субстанциальное имело значимость, было налицо и само себя сохраняло в действительной деятельности людей и в их образе мыслей. Абсолютный интерес разума выражается в том, чтобы существовало это нравственное целое; и в этом заключаются правота и заслуги героев, которые основывали государства, как бы несовершенны они ни были. Во всемирной истории может быть речь только о таких народах, которые образуют государство. Ведь нужно знать, что государство является осуществлением свободы, т. е. абсолютно конечной цели, что оно существует для самого себя; далее, нужно знать, что вся ценность человека, вся его духовная действительность, существует исключительно благодаря государству...

Государство есть божественная идея как она существует на земле. Таким образом, оно есть точнее определяемый предмет всемирной истории, в котором свобода получает свою объективность и существует, наслаждаясь этой объективностью. Ведь закон есть объективность духа и воли в своей истинности; и лишь такая воля, которая повинуется закону, свободна, потому что она повинуется самой себе и оказывается у самой себя и свободной. Так как государство, отечество, означает общность наличного бытия, так как субъективная воля человека подчиняется законам, то противоположность свободы и необходимости исчезает. Разумное необходимо как субстанциальное, и мы свободны, когда мы признаем его как закон и следуем ему как субстанции нашего собственного существа; тогда объективная и субъективная воли примиряются и образуют единое невозмутимое целое...

То общее, которое проявляется и познается в государстве, та форма, под которую подводится все существующее, является вообще тем, что составляет образование нации. А определенное содержание, которому придается форма общности и которое заключается в той конкретной действительности, которою является государство, есть сам дух народа. Действительное государство одушевлено этим духом во всех своих частных делах, войнах, учреждениях и т. д. Но человек должен и знать об этом своем духе и о самой своей сущности и сознавать свое единство с ним, которое оказывается первоначальным. Ведь мы сказали, что нравственность есть единство субъективной и всеобщей воли. Но дух должен ясно сознавать это, и средоточием этого знания является религия. Искусство и наука являются лишь различными сторонами и формами того же самого содержания. При рассмотрении религии следует обращать внимание на то, познает ли она истину, идею лишь в ее раздельности или в ее истинном единстве: в ее раздельности, если бог как отвлеченное высшее существо, властитель неба и земли, признается находящимся по ту сторону мира и чуждым человеческой действительности; в ее единстве, если бог рассматривается как единство всеобщего и единичного, причем в нем и единичное созерцается положительно — в идее воплощения. Религия есть та область, в которой народ выражает свое определение того, что он считает истинным. Определение содержит в себе все то, что относится к сущности предмета, в чем его природа выражается в простой

основной определенности, как зеркало для всякой определенности, как общая душа всех частных. Следовательно, представление о боге составляет общую основу народа.

С этой стороны религия стоит в теснейшей связи с принципом государства. Свобода может существовать лишь там, где индивидуальность признается положительной в божественном существе. Далее их связь обнаруживается и в том, что мирское бытие как временное, проявляющееся в частных интересах, оказывается благодаря этому относительным и неправомерным, что оно получает право на существование лишь, поскольку его общая сторона, принцип, абсолютно правомерен, и это происходит лишь таким образом, что этот принцип признается как определенность и конкретное бытие существа божия. Поэтому государство основано на религии...

Итак, после того как мы выяснили абстрактные определения природы духа, т. е. средства, которыми пользуется дух для реализации своей идеи, и ту форму, которая оказывается полной реализацией духа в конкретном бытии, а именно государство, — в этом введении остается лишь

с) рассмотреть ход всемирной истории. Абстрактное изменение вообще, — которое совершается в истории, давно уже было понимаемо в общем виде в том смысле, что в нем вместе с тем заключается переход к лучшему, к более совершенному. При всем бесконечном многообразии изменений, совершающихся в природе, в них обнаруживается лишь круговращение, которое вечно повторяется; в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра ее форм вызывает скуку. Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое. Это явление, совершающееся в духовной сфере, позволяет вообще обнаружить в человеке иное определение, чем в чисто естественных вещах, в которых всегда проявляется один и тот же постоянный характер, остающийся неизменным, а именно действительную способность к изменению, и притом к лучшему — стремлению к усовершенствованию...

Достоинству философского рассмотрения соответствует только такая точка зрения, согласно которой история начинается лишь с того времени, когда в мире начинает осуществляться разумность, а не с того времени, когда она является еще только возможностью в

себе, — с того времени, когда существует такое состояние, при котором она проявляется в сознании, воле и действии. Неорганическое существование духа, неорганическое существование свободы, т. е. не сознающая добра и зла, а следовательно и законов, тупость или, если угодно, превосходство, само не является предметом истории...

Семейные воспоминания, патриархальные традиции представляют некоторый интерес в семье и в племени; однообразная смена их состояний не является предметом, достойным воспоминаний; но выдающиеся подвиги и превратности судьбы могут побуждать Мнемозину к изображению картин этих событий, подобно тому, как любовь и религиозные чувства побуждают фантазию к приданию определенного образа этим вначале не имеющим формы стремлениям. Но только государство создает такое содержание, которое не только оказывается пригодным для исторической прозы, но и само способствует ее возникновению...

Если мы теперь бросим взгляд на всемирную историю вообще, то мы увидим огромную картину изменений и деяний, бесконечно разнообразных формирований народов, государств, индивидуумов, которые непрерывно появляются одни за другими. Затрагивается все то, что человек может принимать к сердцу и что может интересовать его, возбуждаются все ощущения, вызываемые хорошим, прекрасным, великим; всюду ставятся, преследуются цели, которые мы признаем, осуществления которых мы желаем; мы надемся и боимся за них. Во всех этих происшествиях и случаях мы видим на первом плане человеческие действия и страдания, всюду мы видим то, что нас касается (*Unserige*), и поэтому всюду наш интерес направляется за и против них. Этот интерес привлекается то красотой, свободой и богатством, то энергией, благодаря которой даже пороку удастся приобрести значение. То мы видим, как движение многообъемлющей массы общих интересов затрудняется и эта многообъемлющая масса общих интересов обрекается в жертву бесконечно сложным мелким отношениям и распадается, то благодаря огромной затрате сил достигаются мелкие результаты, а из того, что кажется незначительным, вытекают чудовищные последствия — всюду толпятся разнообразнейшие элементы, вовлекающие нас в свои интересы, и когда одно исчезает, другое тотчас же становится на его место...

ДЕЛЕНИЕ ИСТОРИИ

В географическом обзоре в общих чертах указано направление всемирной истории. Солнце, свет, восходит на Востоке. Но свет есть простое отношение к себе: свет, общий в себе самом, является вместе с тем как субъект в солнце. Часто описывали сцену, как внезапно прозрел слепой и увидел рассвет, появляющийся свет и загорающееся солнце. Бесконечное самозабвение в этой чистой ясности есть первое совершенное удивление. Но когда солнце поднимается, тогда это удивление ослабевает; окружающие предметы становятся видимыми, и от них совершается восхождение к собственному внутреннему миру, а благодаря этому и переход к отношению между ними. Затем человек переходит от бездеятельного созерцания к деятельности, и к вечеру он построил здание, которое он образовал из своего внутреннего солнца; и когда он теперь взирает на него вечером, он ставит его выше, чем первое внешнее солнце, потому что теперь он находится в связи со своим духом, а следовательно, в свободной связи. Если мы сохраним этот образ, то уже в нем содержится указание на ход всемирной истории, на великую работу духа.

Всемирная история направляется с Востока на Запад, так как Европа есть, безусловно, конец всемирной истории, а Азия ее начало. Для всемирной истории существует Восток по преимуществу, так как Восток для себя есть нечто совершенно относительное; ведь хотя земля есть шар, однако история не описывает круга вокруг него, а наоборот, у нее есть определенный Восток, и этот Восток есть Азия. Здесь восходит внешнее физическое солнце, а на Западе оно заходит: но зато на Западе восходит внутреннее солнце самосознания, которое распространяет более возвышенное сияние. Всемирная история есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности, до субъективной свободы. Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны. Итак, первая форма, которую мы видим во всемирной истории, есть деспотизм, вторая — демократия и аристократия, третья — монархия...

Итак, мы должны начать с Востока. В основе этого мира лежит непосредственное сознание, субстанциаль-

ная духовность, к которой субъективная воля относится прежде всего как вера, доверие, повиновение. В государственной жизни мы находим там осуществленную разумную свободу, которая развивается, не переходя в себе в субъективную свободу. Это — детский возраст истории. Субстанциальные формы образуют пышные, стройные здания восточных государств, в которых оказываются налицо все разумные определения, но так, что субъекты остаются лишь чем-то несущественным. Они вращаются вокруг центра, именно вокруг властителя, который стоит во главе государства, как патриарх, а не как деспот в смысле Римской империи. Ведь он должен требовать, чтобы почиталось нравственное и субстанциальное начало: он должен поддерживать уже имеющиеся налицо существенные предписания, и то, что у нас вполне предоставляется субъективной свободе, в восточных государствах исходит из целого и всеобщего. Блеск восточного воззрения заключается в том, что один субъект признается субстанцией, которой все принадлежит, так что никакой другой субъект не обособляется и не отражается в его субъективной свободе. Все богатство фантазии и природы присвоено этой субстанции, в которой субъективная свобода, по существу, утопает, и ее честь заключается не в ней самой, а в этом абсолютном предмете. Все моменты государства, в том числе и момент субъективности, конечно, оказывается налицо; но они еще не примирены с субстанцией. Ведь вне единой власти, пред которой ничто не может самостоятельно формироваться, нет ничего кроме ужасного произвола, который свирепствует вне ее. Итак, мы видим, что дикие толпы, устремляясь с плоскогорий, вторгаются в страны, опустошают их или, поселяясь внутри их, отказываются от дикости, но вообще безрезультатно распыляются в субстанции. Это определение субстанциальности вообще тотчас распадается на два момента именно потому, что она не восприняла в себя противоположности и не преодолела ее. С одной стороны, мы видим прочность, устойчивость, свойственную миру пространства, неисторическую историю, как, например, в Китае государство, основанное на семейном начале, и отеческое правление, поддерживающее порядок целого своим попечением, увещаниями, наказаниями, преимущественно телесными, прозаичное государство, так как еще нет противоположности формы, бесконечности и

идеальности. С другой стороны, этой пространственной прочности противостоит форма времени. Не изменяясь в себе или в принципе, государства подвергаются бесконечным изменениям по отношению друг к другу, между ними происходят непрерывные столкновения, вызывающие их скорую гибель. К этому устремлению за пределы государства, к вражде и к борьбе примешивается предчувствие индивидуального принципа, но все еще в бессознательной, лишь естественной общности,— свет, который еще не есть свет личной души. И эта история еще оказывается преимущественно неисторическою, так как она есть лишь повторение той же самой величественной гибели. Новое, становящееся благодаря храбрости, силе, благородству души на место прежнего величия, идет тем же круговым путем, ведущим к упадку и гибели. Итак, это не настоящая гибель, потому что благодаря всему этому непрерывному изменению не обнаруживается никакого прогресса. Затем, и притом лишь наружно, т. е. без связи с предыдущим, история вообще переходит в Среднюю Азию. Продолжая сравнение с возрастными годами человека, это можно было бы назвать отроческим возрастом, в котором обнаруживаются уже не детские спокойствие и доверчивость, а задор и драчливость. Затем с юношеским возрастом можно сравнить греческий мир, так как в нем формируются индивидуальности. Это есть второй главный принцип всемирной истории. Как и в Азии, принципом является нравственное начало; но это начало — та нравственность, которая запечатлена в индивидуальности и, следовательно, означает свободное хотение индивидуума. Итак, здесь происходит сочетание нравственной и субъективной воли или существует царство прекрасной свободы, так как идея сочетается с пластичной формой: она еще не существует абстрактно для себя, с одной стороны, но непосредственно сочетается с действительным, подобно тому, как в прекрасном художественном произведении чувственное носит отпечаток духовного и является его выражением. Итак, это царство является истинной гармонией, миром прелестнейшего, но преходящего или весьма кратковременного расцвета; эта наивная нравственность, еще не моральность, но индивидуальная воля субъекта, придерживается непосредственного обычая и привычки к соблюдению справедливости и законов. Итак,

индивидуум находится в наивном согласии с общей целью. То, что на Востоке разделено на две крайности, на субстанциальное начало как таковое и на обращающуюся в прах по сравнению с ними индивидуальность, здесь соединено. Однако разделенные моменты объединены лишь непосредственно, и поэтому в то же время в них самих оказывается величайшее противоречие. Ведь прекрасная нравственность еще не выработалась путем борьбы субъективной свободы, которая возродилась бы, она еще не достигла такой чистоты, чтобы стать свободной субъективностью нравственности.

Третий момент есть царство абстрактной всеобщности: это — римское государство, тяжелая работа возраста возмужалости истории. Ведь возраст возмужалости характеризуется не подчинением произволу господина и не собственным прекрасным произволом, но служит общей цели, причем индивидуум исчезает и достигает своей личной цели лишь в общей цели. Государство начинает абстрактно обособляться и обращаться в цель, в достижении которой и индивидуумы принимают участие, но не всеобщее и не конкретное. А именно свободные индивидуумы приносятся в жертву суровым требованиям цели, достижению которой они должны посвящать себя в этом служении тому, что само является абстрактно всеобщим. Римское государство уже не есть царство индивидуумов, как им был город Афины. Здесь уже нет веселости и жизнерадостности, но есть тяжелый и утомительный труд. Интерес обособляется от индивидуумов, но они получают в самих себе абстрактную формальную всеобщность. Всеобщее порабощает индивидуумов, им приходится отказываться в нем от себя, но зато они обретают всеобщность для самих себя, т. е. личность: они становятся юридическими личностями как частные лица. В том же смысле, в каком индивидуумы подводятся под абстрактное понятие лица, этому подвергаются и индивидуумы-народы; при этом подчинении всеобщему их конкретные формы исчезают под давлением этой всеобщности и поглощаются ею, как масса. Рим становится пантеоном всех богов и всего духовного, но так, что эти боги и этот дух не сохраняют при этом свойственной им жизненности. Развитие этого государства совершается в двух направлениях. С одной стороны, как основанное на рефлексии, на абстрактной всеобщности, оно содержит в себе самом

ясно выраженную противоположность; итак, оно по существу представляет собой борьбу в самом себе с ее необходимым исходом, заключающимся в том, что деспотическая индивидуальность, совершенно случайная и вполне светская власть одного повелителя преодолевает абстрактную всеобщность. Первоначально существует противоположность между целью государства как абстрактною всеобщностью и абстрактным лицом; но когда затем в историческом процессе личность становится преобладающей и ее распадение на атомы может быть предотвращено лишь путем внешнего принуждения, тогда субъективная сила господства выступает как призванная к разрешению этой задачи. Ведь абстрактная закономерность состоит в том, чтобы не быть конкретной в себе самой, не иметь внутренней организации, и когда она стала силой, ее двигателем и господствующим началом оказывается лишь произвольная власть как случайная субъективность, и лишившиеся свободы отдельные лица ищут утешения в развитом частном праве. Таково чисто светское примирение противоположности. Но тогда становится ощутительным и страдание, вызываемое деспотизмом, и углубившийся в себя дух покидает безбожный мир, ищет примирения в самом себе и начинает жить своей внутренней жизнью, полную конкретной задушевности, которой в то же время свойственна субстанциальность, коренящаяся не только во внешнем наличном бытии.

Таким образом, совершается внутреннее духовное примирение, а именно благодаря тому, что индивидуальная личность очищается и преобразуется, возвышаясь до всеобщности, до в себе и для себя всеобщей субъективности, до божественной личности. Таким образом вышеупомянутому лишь светскому царству противопоставляется духовное царство, царство субъективности знающего себя и притом знающего себя в своей сущности подлинного духа.

Затем благодаря этому наступает четвертый момент всемирной истории: германское государство; при сравнении с возрастными человека оно соответствовало бы старческому возрасту. Естественный старческий возраст является слабостью, но старческий возраст духа оказывается его полной зрелостью, в которой он возвращается к единству, но как дух. Это государство начинается с примирения, совершавшегося в христианстве; но теперь оно совершилось в себе, а поэтому

оно, собственно говоря, начинается с чудовищной противоположности духовного, религиозного принципа и самой варварской действительности. Ведь сначала сам дух как сознание внутреннего мира еще абстрактен, вследствие этого в светской жизни господствуют грубость и произвол.

Против этой грубости и этого произвола сперва восстает магометанский принцип, преобразование восточного мира. Он развился позднее и быстрее, чем христианство, так как для последнего потребовалось восемь веков, для того чтобы оно сформировалось как мировая сила. Однако лишь благодаря германским нациям принцип германского мира осуществлялся в конкретной действительности. Здесь также обнаруживается противоположность духовного принципа в духовном царстве и грубого и дикого варварства в светской жизни. Светская жизнь должна соответствовать духовному принципу, но только должна: бездушная светская власть должна прежде всего исчезнуть пред духовной властью; но так как последняя погружается в первую, она, отказываясь от своего назначения, теряет вместе с тем и свою силу. Эта испорченность духовной стороны, т. е. церкви, вызывает развитие более высокой формы разумной мысли: вновь углубившийся в себя дух делает свое дело в форме мышления, и он стал способным осуществлять разумное, исходя лишь из мирского принципа.

Таким образом, благодаря действующей силе общих определений, в основе которых лежит принцип духа, царство мысли воплощается в действительности. Противоположность между государством и церковью исчезает, дух находит себя в светской жизни и организует ее как органическое в себе наличное бытие. Государство уже не стоит ниже церкви и уже не подчинено ей; церковь лишается своих привилегий, и духовное начало уже не чуждо государству. Свобода нашла себе опору, свое понятие о том, как осуществить свою истину. В этом состоит цель всемирной истории, и нам предстоит пройти тот долгий путь, который указан в вышеизложенном обзоре. Но продолжительность времени есть нечто совершенно относительное, и дух вечен. Продолжительности в собственном смысле для него не существует.

■ Экономическо-философские рукописи 1844 года

У Гегеля имсется двоякая ошибка.

Первая яснее всего выступает в «Феноменологии» как истоке гегелевской философии. Когда, например, он рассматривает богатство, государственную власть и т. д. как сущности, отчужденные от человеческой сущности, то он берет их только в их мысленной форме. Они — мысленные сущности и поэтому только отчуждение чистого, т. е. абстрактного философского мышления. Поэтому все движение заканчивается абсолютным знанием. То, от чего отчуждены эти предметы и чему они противостоят с притязанием на действительность, — это именно абстрактное мышление. Философ — сам абстрактный образ отчужденного человека — делает себя масштабом отчужденного мира. Поэтому вся история отчуждения и все устранение отчуждения есть не что иное, как история производства абстрактного, т. е. абсолютного [XVII] мышления, логического, спекулятивного мышления. Вследствие этого отчуждение, образующее собственный интерес этого отчуждения и снятия этого отчуждения, представляет собой у Гегеля противоположность между в-себе и для-себя, между сознанием и самосознанием, между объектом и субъектом, т. е. противоположность между абстрактным мышлением и чувственной действительностью, или действительной чувственностью, в пределах самой мысли. Все другие противоположности и движения этих противоположностей суть только видимость, оболочка, экзотерическая форма этих единственно интересных противоположностей, которые образуют смысл других, вульгарных противоположностей. В качестве полагаемой и подлежащей снятию сущности отчуждения здесь выступает не то, что человеческая сущность опредмечивается бесчеловечным образом, в противоположность самой себе, а то, что она опредмечивается в отличие от абстрактного мышления и в противоположность к нему.

[XVIII] Следовательно, присвоение сущностных сил человека, ставших предметами, притом чужими предметами, есть, во-первых, только такое присвоение, которое совершается в сознании, в чистом мышлении, т. е. в абстракции, есть присвоение этих предметов как мыслей и движений мыслей; поэтому уже в «Феноме-

нологии» — несмотря на ее решительно отрицательный и критический вид и несмотря на действительно содержащуюся в ней, часто далеко упреждающую позднейшее развитие, критику, — уже заключен в скрытом виде, в качестве зародыша, потенции, тайны некритический позитивизм и столь же некритический идеализм позднейших гегелевских произведений, это философское разложение и восстановление наличной эмпирии. Во-вторых, требование возвращения предметного мира человеку — например, уразумение того, что чувственное сознание есть не абстрактно чувственное сознание, а человечески чувственное сознание, что религия, богатство и т. д. являются только отчужденной действительностью человеческого опредмечивания, отчужденной действительностью объективированных человеческих сущностных сил и что поэтому они являются только путем к истинно человеческой действительности, — это присвоение человеческих сущностных сил или уразумение этого процесса имеет поэтому у Гегеля такой вид, что чувственность, религия, государственная власть и т. д. являются духовными сущностями, ибо только дух есть истинная сущность человека, а истинная форма духа — это мыслящий дух, логический, спекулятивный дух. Человечность природы и природы, созданной историей, продуктов человека, обнаруживается в том, что они являются продуктами абстрактного духа и постольку, стало быть, духовными моментами, мысленными сущностями. Поэтому «Феноменология» есть скрытая, еще не ясная для самой себя и имеющая мистический вид критика; но поскольку она фиксирует отчуждение человека, — хотя человек выступает в ней только в виде духа, — постольку в ней заложены в скрытом виде все элементы критики, подготовленные и разработанные часто уже в форме, высоко поднимающейся над гегелевской точкой зрения. Отделы о «несчастном сознании», о «честном сознании», о борьбе «благородного и низменного сознания» и т. д. и т. д. содержат в себе — хотя еще в отчужденной форме — критические элементы целых областей, таких, как, например, религия, государство, гражданская жизнь и т. д. И подобно тому, как сущность, предмет выступают у Гегеля как мысленные сущности, так и субъект есть всегда сознание или самосознание, или, вернее, предмет выступает только как абстрактное сознание, а человек только как самосознание. Поэтому различные выступающие в «Фено-

менологии» формы отчуждения являются только разными формами сознания и самосознания. Подобно тому как абстрактное сознание — в качестве какого-либо рассматривается предмет — есть в себе только один из моментов самосознания, полагающего свои собственные различия, так и в качестве результата всего этого движения получается тождество самосознания с сознанием, абсолютное знание, или такое движение абстрактного мышления, которое направлено уже не вовне, а совершается уже только внутри самого себя, т. е. в качестве результата получается диалектика чистой мысли.

*К. Маркс. Экономическо-философские рукописи
1844 года // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения.
Изг. 2-е. Т.42, М., 1974. — С. 156–158.*

РАЗДЕЛ 4
СОВРЕМЕННЫЕ МОДЕЛИ ВСЕМИРНОЙ
ИСТОРИИ, ИХ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ
ОСНОВАНИЯ И ЖИЗНЕННЫЙ СМЫСЛ

ФОРМАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ, ЕЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ СМЫСЛ

Тексты:

1. Маркс К. и Энгельс Ф. Немецкая идеология.
2. Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии.
3. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма.

А в т о р ы:

1. **Маркс Карл Генрих** (1818 – 1883). Теоретик и идеолог революционного пролетарского движения. Основатель Первого Интернационала. Основоположник философии практики (диалектического и исторического материализма).
2. **Энгельс Фридрих** (1820 – 1895). Друг и соратник Маркса в его философско-творческой, идеологической и практической деятельности.
3. **Бердяев Николай Александрович** (1874 – 1948). Русский религиозный философ и публицист.

Основные вопросы:

1. Предельная идеализация Гегелем картины всемирной истории, ставшая возможной благодаря соединению теологического понимания духа и диалектического метода мышления о нем, вводит философию в сферу универсума, из которой философия пытается далее вернуться в сферу реальной жизни. Где находит Маркс реальное начало для диалектического восхождения к универсально понятой Картины всемирной истории?
2. Почему в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс предпочитают говорить о «производстве идей», а не духовной жизни? Понятия «дух», «самосознание», «сущность человека» они называют идеалистическим вздором». Какой мировоззренческий смысл имеет такая оценка и согласны ли Вы с ее категоричностью?
3. Что такое история с точки зрения марксизма и чем объяснить, что, радикально отказавшись от религиозной мистики, Маркс и Энгельс находят опору в научном мировоззрении? С позиций каких наук и в какой мере обосновано деление всемирной истории на пять закономерно сменяющихся друг друга общественно-экономических формаций?

4. В чем видит силу и слабость марксизма Бердяев? Почему учение Маркса об освободительной миссии пролетариата Бердяев называет «религиозной стороной» марксизма и даже мифом?

К. МАРКС и Ф. ЭНГЕЛЬС

■ Идеология вообще, немецкая в особенности

Предпосылки, с которых мы начинаем, — не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем.

Первая предпосылка всякой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов. Поэтому первый конкретный факт, который подлежит констатированию, — телесная организация этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе. Мы здесь не можем, разумеется, углубляться ни в изучение физических свойств самих людей, ни в изучение природных условий — геологических, оро-гидрографических, климатических и иных отношений, которые они застают. Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех их видоизменений, которым они, благодаря деятельности людей, подвергаются в ходе истории.

Людей можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят и саму свою материальную жизнь.

Способ, каким люди производят необходимые им средства к жизни, зависит прежде всего от свойств самих этих средств, находимых ими в готовом виде и подлежащих воспроизведению. Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени, это — определенный

способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их определенный образ жизни. Какова жизнедеятельность индивидов, таковы и они сами. То, что они собой представляют, совпадает, следовательно, с их производством — совпадает как с тем, что они производят, так и с тем, как они производят. Что представляют собой индивиды, — это зависит, следовательно, от материальных условий их производства. Это производство начинается впервые с ростом населения. Само оно опять-таки предполагает *общение* (*Verkehr*) индивидов между собой. Форма этого общения, в свою очередь, обуславливается производством.

Взаимоотношения между различными нациями зависят от того, насколько каждая из них развила свои производительные силы, разделение труда и внутреннее общение. Это положение общепризнанно. Но не только отношение одной нации к другим, но и вся внутренняя структура самой нации зависит от степени развития ее производства и ее внутреннего и внешнего общения. Уровень развития производительных сил нации обнаруживается всего нагляднее в том, в какой степени развито у нее разделение труда. Всякая новая производительная сила, — поскольку это не просто количественное расширение известных уже до того производительных сил (например, возделывание новых земель), — влечет за собой дальнейшее развитие разделения труда.

Разделение труда в пределах той или иной нации приводит прежде всего к отделению промышленного и торгового труда от труда земледельческого и, тем самым, к отделению *города* от *деревни* и к противоположности их интересов. Дальнейшее развитие разделения труда приводит к обособлению торгового труда от промышленного. Одновременно, благодаря разделению труда внутри этих различных отраслей, развиваются, в свою очередь, различные подразделения индивидов, сотрудничающих в той или иной отрасли труда. Соотношение этих различных подразделений обуславливается способом применения земледельческого, промышленного и торгового труда (патриархализм, рабство, сословия, классы). При более развитом общении те же отношения обнаруживаются и во взаимоотношениях между различными нациями.

Различные степени в развитии разделения труда являются вместе с тем и различными формами собственности, т. е. каждая степень разделения труда оп-

ределает также и отношения индивидов друг к другу соответственно их отношению к материалу, орудиям и продуктам труда.

Первая форма собственности, это — племенная собственность. Она соответствует неразвитой стадии производства, когда люди живут охотой и рыболовством, скотоводством или, самое большое, земледелием. В последнем случае она предполагает огромную массу еще неосвоенной земли. На этой стадии разделение труда развито еще очень слабо и ограничивается дальнейшим расширением существующего в семье естественно возникшего разделения труда. Общественная структура ограничивается поэтому лишь расширением семьи: патриархальные главы племени, подчиненные им члены племени, наконец, рабы. Рабство, в скрытом виде существующее в семье, развивается лишь постепенно, вместе с ростом населения и потребностей и с расширением внешних сношений — как в виде войны, так и в виде меновой торговли.

Вторая форма собственности, это — античная общинная и государственная собственность, которая возникает благодаря объединению — путем договора или завоевания — нескольких племен в один город и при которой сохраняется рабство. Наряду с общинной собственностью развивается уже и движимая, и впоследствии и недвижимая, частная собственность, но как отклоняющаяся от нормы и подчиненная общинной собственности форма. Граждане государства лишь сообща владеют своими работающими рабами и уже в силу этого связаны формой общинной собственности. Это — совместная частная собственность активных граждан государства, вынужденных перед лицом рабов сохранять эту естественно возникшую форму ассоциации. Поэтому вся основывающаяся на этом фундаменте структура общества, а вместе с ней и народовластие, приходит в упадок в той же мере, в какой именно развивается недвижимая частная собственность. Разделение труда имеет уже более развитый характер. Мы встречаем уже противоположность между городом и деревней, впоследствии — противоположность между государствами, из которых одни представляют городские, а другие — сельские интересы; внутри же городов имеет место противоположность между промышленностью и морской торговлей. Классовые отношения между гражданами и рабами уже достигли своего полного развития.

Всему этому пониманию истории как будто противоречит факт завоевания. До сих пор насилие, война, грабеж, разбой и т. д. объявлялись движущей силой истории. Мы можем здесь остановиться лишь на главных моментах и выбираем поэтому наиболее разительный пример — разрушение старой цивилизации варварским народом и образование заново, вслед за этим, иной структуры общества (Рим и варвары, феодализм и Галлия, Восточно-римская империя и турки). У варварского народа-завоевателя сама война является еще, как уже было выше указано, регулярной формой сношений, которая используется все шире, по мере того как прирост населения, при традиционном и единственно для него возможном примитивном способе производства, создает потребность в новых средствах производства. В Италии, наоборот, в результате концентрации земельной собственности (вызванной не только скупкой и задолженностью, но также переходом по наследству, ибо вследствие царившей тогда распущенности и редкости браков древние роды постепенно вымирали и их имущество переходило в руки немногих) и в результате превращения пахотной земли в пастбища (вызванного не только обычными, и поныне имеющими силу, экономическими причинами, но и ввозом награбленного и полученного в качестве дани хлеба и вытекавшим отсюда отсутствием потребителей для италийского зерна), — в результате всего этого почти исчезло свободное население; даже рабы непрерывно вымирали, и их приходилось постоянно заменять новыми. Рабство оставалось основой всего производства. Плебеи, занимавшие место между свободными и рабами, никогда не поднимались выше уровня люмпен-пролетариата. Рим вообще всегда оставался всего лишь городом, и его связь с провинциями была почти исключительно политической и, конечно, могла быть также и нарушена политическими событиями.

С развитием частной собственности здесь впервые устанавливаются те отношения, которые мы вновь встретим — только в более крупном масштабе — при современной частной собственности. С одной стороны, — концентрация частной собственности, начавшаяся в Риме очень рано (доказательство — аграрный закон Лициния) и развивавшаяся очень быстро со времени гражданских войн и в особенности при императорах; с другой стороны, в связи с этим, — превращение плебейских мелких крестьян в пролетариат,

который, однако, вследствие своего промежуточного положения между имущими гражданами и рабами, не получил самостоятельного развития.

Третья форма, это — феодальная или сословная собственность. Если для античности исходным пунктом служил город и его небольшая округа, то для средневековья исходным пунктом служила деревня. Эта перемена исходного пункта была обусловлена редкостью и рассеянностью по обширной площади первоначального населения, которое приток завоевателей не увеличивал сколько-нибудь значительно. Поэтому, в противоположность Греции и Риму, феодальное развитие начинается на гораздо более широкой территории, подготовленной римскими завоеваниями и связанным с ними вначале распространением земледелия. Последние века приходящей в упадок Римской империи и самое завоевание ее варварами разрушили массу производительных сил; земледелие пришло в упадок, промышленность, из-за отсутствия сбыта, захирела, торговля замерла или была насильственно прервана, сельское и городское население убыло. Имевшиеся налицо отношения и обусловленный ими способ осуществления завоевания развили, под влиянием военного строя германцев, феодальную собственность. Подобно племенной и общинной собственности, она также покоится на известной общности, которой, однако, противостоят, в качестве непосредственно производящего класса, не рабы, как в античном мире, а мелкие крепостные крестьяне. Вместе с полным развитием феодализма появляется и антагонизм по отношению к городам. Иерархическая структура землевладения и связанная с ней система вооруженных дружин давали дворянству власть над крепостными. Эта феодальная структура, как и античная общинная собственность, была ассоциацией, направленной против поработленного, производящего класса; различны были лишь форма ассоциации и отношение к непосредственным производителям, ибо налицо были различные условия производства.

Этой феодальной структуре землевладения соответствовала в *городах* корпоративная собственность, феодальная организация ремесла. Собственность заключалась здесь главным образом в труде каждого отдельного индивида. Необходимость объединения против объединенного разбойничьего дворянства, потребность в общих рыночных помещениях в период, когда

промышленник был одновременно и купцом, рост конкуренции со стороны беглых крепостных, которые стекались в расцветавшие тогда города, феодальная структура всей страны — все это породило цехи; благодаря тому, что отдельные лица среди ремесленников, число которых оставалось неизменным при растущем населении, постепенно накапливали, путем сбережений, небольшие капиталы, — развилась система подмастерьев и учеников, создавшая в городах иерархию, подобную иерархии сельского населения.

Таким образом, главной формой собственности в феодальную эпоху была, с одной стороны, земельная собственность, вместе с прикованным к ней трудом крепостных, а с другой — собственный труд при наличии мелкого капитала, господствующего над трудом подмастерьев. Структура обоих этих видов собственности обуславливалась ограниченными отношениями производства — слабой и примитивной обработкой земли и ремесленным типом промышленности. В эпоху расцвета феодализма разделение труда было незначительно. В каждой стране существовала противоположность между городом и деревней; сословная структура имела, правда, резко выраженный характер, но, помимо разделения на князей, дворянство, духовенство и крестьян в деревне и на мастеров, подмастерьев, учеников, а вскоре также и плебеев-поденщиков в городах, не было сколько-нибудь значительного разделения труда. В земледелии оно затруднялось парцеллярной обработкой земли, наряду с которой возникла домашняя промышленность самих крестьян; в промышленности же, внутри отдельных ремесел, вовсе не существовало разделения труда, а между отдельными ремеслами оно было лишь очень незначительным. Разделение между промышленностью и торговлей в более старых городах имело уже раньше; в более новых оно развилось лишь впоследствии, когда города вступили во взаимоотношения друг с другом.

Объединение более обширных областей в феодальные королевства являлось потребностью как для земельного дворянства, так и для городов. Поэтому во главе организаций господствующего класса — дворянства повсюду стоял монарх.

Итак, дело обстоит следующим образом: определенные индивиды, определенным образом занимающиеся производственной деятельностью, вступают в определенные общественные и политические отношения.

Эмпирическое наблюдение должно в каждом отдельном случае — на опыте и без всякой мистификации и спекуляции — вскрыть «связь общественной и политической структуры с производством. Общественная структура и государство постоянно возникают из жизненного процесса определенных индивидов — не таких, какими они могут казаться в собственном или чужом представлении, а таких, каковы они в действительности, т. е. как они действуют, материально производят и, следовательно, как они действительно проявляют себя в определенных материальных, не зависящих от их произвола границах, предпосылках и условиях.

Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., — но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и — соответствующим этому развитию — общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание (*das Bewusstsein*) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (*das bewusste Sein*), а бытие людей есть реальный процесс их жизни. Если во всей идеологии люди и их отношения оказываются поставленными на голову, словно в камере-обсуре, то и это явление точно так же происходит из исторического процесса их жизни, — подобно тому как обратное изображение предметов на сетчатке глаза происходит из непосредственно физического процесса их жизни.

В прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что люди говорят, воображают, представляют себе, — мы исходим также не из существующих только на словах, мыслимых, воображаемых, представляемых людей, чтобы от них прийти к подлинным людям; для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отра-

жений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками. Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание. При первом способе рассмотрения исходят из сознания, как если бы оно было живым индивидом; при втором, соответствующем действительной жизни, исходят из самих действительных живых индивидов и рассматривают сознание только как их сознание.

Этот способ рассмотрения не лишен предпосылок. Он исходит из действительных предпосылок, ни на миг не покидая их. Его предпосылками являются люди, взятые не в какой-то фантастической замкнутости и изолированности, а в своем действительном, наблюдаемом эмпирически, процессе развития, протекающем в определенных условиях. Когда изображается этот деятельный процесс жизни, история перестает быть собранием мертвых фактов, как у эмпириков, которые сами еще абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов.

Там, где прекращается спекулятивное мышление, — перед лицом действительной жизни, — там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание. Изображение действительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его

слоев. Но, в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала — относится ли он к минувшей эпохе или к современности, — когда принимаются за его действительное изображение. Устранение этих трудностей обусловлено предпосылками, которые отнюдь не могут быть даны здесь, а проистекают лишь из изучения реального жизненного процесса и деятельности индивидов каждой отдельной эпохи.

В производстве сознания

Таким образом, это понимание истории заключается в том, чтобы исходя из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения — то есть гражданское общество на его различных ступенях — как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д. и т. п., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными сторонами). Это понимание истории, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на почве действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в «самосознании» или превращением их в «привидения», «призраки», «причуды» и т. д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории. Эта концепция показывает, что история не растворяется в «самосознании», как «дух от духа», а что каждая ее ступень застает в наличии

определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу, заставит передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер. Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства. Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде «сущности человека», что они обожествляли и с чем боролись,— реальная основа, действию и влиянию которой на развитие людей нисколько не препятствует то обстоятельство, что эти философы в качестве «самосознания» и «единственных» восстают против нее. Условия жизни, которые различные поколения застают в наличии, решают также и то, будут ли периодически повторяющиеся на протяжении истории революционные потрясения достаточно сильны, или нет, для того, чтобы разрушить основы всего существующего; и если нет налицо этих материальных элементов всеобщего переворота,— а именно: с одной стороны, определенных производительных сил, а с другой, формирования революционной массы, восстающей не только против отдельных сторон прежнего общества, но и против самого прежнего «производства жизни», против «совокупной деятельности», на которой оно базировалось,— если этих материальных элементов нет налицо, то, как это доказывает история коммунизма, для практического развития не имеет никакого значения то обстоятельство, что уже сотни раз высказывалась идея этого переворота.

Все прежнее понимание истории или совершенно игнорировало эту действительную основу истории или же рассматривало ее лишь как побочный фактор, лишенный какой бы то ни было связи с историческим процессом. При таком подходе историю всегда должны были писать, руководствуясь каким-то лежащим вне ее масштабом; действительное производство жизни представлялось чем-то доисторическим, а историчес-

кое — чем-то оторванным от обыденной жизни, чем-то стоящим вне мира и над миром. Этим самым из истории исключается отношение людей к природе, чем создается противоположность между природой и историей. Эта концепция могла видеть в истории, поэтому, только громкие и пышные деяния и религиозную, вообще теорстическую, борьбу, и каждый раз при изображении той или другой исторической эпохи она вынуждена была *разделять иллюзии этой эпохи*. Так, например, если какая-нибудь эпоха воображает, что она определяется чисто «политическими» или «религиозными» мотивами, — хотя «религия» и «политика» суть только формы ее действительных мотивов, — то ее историк усваивает себе это мнение. «Воображение», «представление» этих определенных людей о своей действительной практике превращается в единственно определяющую и активную силу, которая господствует над практикой этих людей и определяет ее. Если примитивная форма, в которой осуществляется разделение труда у индусов и египтян, порождает кастовый строй в государстве и в религии этих народов, то историк воображает, будто кастовый строй есть та сила, которая породила эту примитивную общественную форму. В то время как французы и англичане держатся, по крайней мере, политической иллюзии, которая все же наиболее близка к действительности, немцы вращаются в сфере «чистого духа» и возводят религиозную иллюзию в движущую силу истории. Гегелевская философия истории, это — последний, достигший своего «чистейшего выражения» плод всей этой немецкой историографии, с точки зрения которой все дело не в действительных и даже не в политических интересах, а в чистых мыслях.

* * *

История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой — видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности. Но в искаженно-спекулятивном представлении делу придается такой вид, будто последующая история является целью для предшеству-

ющей, будто, например, открытие Америки имело своей основной целью — вызвать к жизни французскую революцию. Благодаря этому история приобретает свои особые цели и превращается в некое «лицо наряду с другими лицами» (как то: «Самосознание», «Критика», «Единственный» и т. д.). На самом же деле то, что обозначают словами «назначение», «цель», «зародыш», «идея» прежней истории, есть не что иное, как абстракция от позднейшей истории, абстракция от того активного влияния, которое оказывает предшествующая история на последующую.

Чем шире становятся в ходе этого развития отдельные воздействующие друг на друга круги, чем дальше идет уничтожение первоначальной замкнутости отдельных национальностей благодаря усовершенствованному способу производства, общению и в силу этого стихийно развившемуся разделению труда между различными нациями, тем во все большей степени история становится всемирной историей. Так, например, если в Англии изобретается машина, которая лишает хлеба бесчисленное количество рабочих в Индии и Китае и производит переворот во всей форме существования этих государств, то это изобретение становится всемирно-историческим фактом; точно так же сахар и кофе обнаружили в XIX веке свое всемирно-историческое значение тем, что вызванный наполеоновской континентальной системой недостаток в этих продуктах толкнул немцев на восстание против Наполеона и, таким образом, стал реальной основой славных освободительных войн 1813 года. Отсюда следует, что это превращение истории во всемирную историю не есть некое абстрактное деяние «самосознания», мирового духа или еще какого-нибудь метафизического призрака, а есть совершенно материальное, эмпирически устанавливаемое дело, такое дело, доказательством которому служит каждый индивид, каков он есть в жизни, как он ест, пьет и одевается.

Мысли господствующего класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который представляет собой господствующую материальную силу общества, есть в то же время и его господствующая *духовная* сила. Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказы-

ваются в общем подчиненными господствующему классу. Господствующие мысли суть не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений, как выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения; следовательно, это — выражение тех отношений, которые и делают один этот класс господствующим, это, следовательно, мысли его господства. Индивиды, составляющие господствующий класс, обладают, между прочим, также и сознанием и, стало быть, мыслят; поскольку они господствуют именно как класс и определяют данную историческую эпоху во всем ее объеме, они, само собой разумеется, делают это во всех ее областях, значит господствуют также и как мыслящие, как производители мыслей, они регулируют производство и распределение мыслей своего времени; а это значит, что их мысли суть господствующие мысли эпохи. Например, в стране, где в данный период времени между королевской властью, аристократией и буржуазией идет спор из-за господства, где, таким образом, господство разделено, там господствующей мыслью оказывается учение о разделении властей, о котором говорят как о «вечном законе».

Разделение труда, в котором мы уже выше нашли одну из главных сил предшествующей истории, проявляется теперь также и в среде господствующего класса в виде разделения духовного и материального труда, так что внутри этого класса одна часть выступает в качестве мыслителей этого класса (это — его активные, способные к обобщениям идеологи, которые делают главным источником своего пропитания разработку иллюзий этого класса о самом себе), в то время как другие относятся к этим мыслям и иллюзиям более пассивно и с готовностью воспринять их, потому что в действительности эти-то представители данного класса и являются его активными членами и поэтому они имеют меньше времени для того, чтобы строить себе иллюзии и мысли о самих себе. Внутри этого класса такое расщепление может разрастись даже до некоторой противоположности и вражды между обеими частями, но эта вражда сама собой отпадает при всякой практической коллизии, когда опасность угрожает самому классу.

Манифест Коммунистической партии**1. БУРЖУА И ПРОЛЕТАРИИ**

История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов.

Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов.

В предшествующие исторические эпохи мы находим почти повсюду полное расчленение общества на различные сословия, — целую лестницу различных общественных положений. В Древнем Риме мы встречаем патрициев, всадников, плебеев, рабов; в средние века — феодальных господ, вассалов, цеховых мастеров, подмастерьев, крепостных, и к тому же почти в каждом из этих классов — еще особые градации.

Вышедшее из недр погибшего феодального общества современное буржуазное общество не уничтожило классовых противоречий. Оно только поставило новые классы, новые условия угнетения и новые формы борьбы на место старых.

Наша эпоха, эпоха буржуазии, отличается, однако, тем, что она упростила классовые противоречия: общество все более и более раскалывается на два большие враждебные лагеря, на два большие, стоящие друг против друга, класса — буржуазию и пролетариат.

Из крепостных средневековья вышло свободное население первых городов; из этого сословия горожан развились первые элементы буржуазии.

Открытие Америки и морского пути вокруг Африки создало для поднимающейся буржуазии новое поле деятельности. Ост-индский и китайский рынки, колонизация Америки, обмен с колониями, увеличение количества средств обмена и товаров вообще дали неслыханный до тех пор толчок торговле, мореплаванию, промышленности и тем самым вызвали в распадавшемся феодальном обществе быстрое развитие революционного элемента.

Прежняя феодальная, или цеховая, организация промышленности более не могла удовлетворить спроса, возраставшего вместе с новыми рынками. Место ее заняла мануфактура. Цеховые мастера были вытеснены промышленным средним сословием; разделение труда между различными корпорациями исчезло, уступив место разделению труда внутри отдельной мастерской.

Но рынки все росли, спрос все увеличивался. Удовлетворить его не могла уже и мануфактура. Тогда пар и машина произвели революцию в промышленности. Место мануфактуры заняла современная крупная промышленность, место промышленного среднего сословия заняли миллионеры-промышленники, предводители целых промышленных армий, современные буржуа.

Крупная промышленность создала всемирный рынок, подготовленный открытием Америки. Всемирный рынок вызвал колоссальное развитие торговли, мореплавания и средств сухопутного сообщения. Это, в свою очередь, оказало воздействие на расширение промышленности, и в той же мере, в какой росли промышленность, торговля, мореплавание, железные дороги, развивалась буржуазия, она увеличивала свои капиталы и оттесняла на задний план все классы, унаследованные от средневековья.

Мы видим, таким образом, что современная буржуазия сама является продуктом длительного процесса развития, ряда переворотов в способе производства и обмена.

Каждая из этих ступеней развития буржуазии сопровождалась соответствующим политическим успехом. Угнетенное сословие при господстве феодалов, вооруженная и самоуправляющаяся ассоциация в коммуне, тут — независимая городская республика, там — третья, податное сословие монархии, затем, в период мануфактуры, — противовес дворянству в сословной или в абсолютной монархии и главная основа крупных монархий вообще, наконец, со времени установления крупной промышленности и всемирного рынка, она завоевала себе исключительное политическое господство в современном представительном государстве. Современная государственная власть — это только комитет, управляющий общими делами всего класса буржуазии.

Буржуазия сыграла в истории чрезвычайно революционную роль.

Буржуазия повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его «естественным повелителям», и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного «чистогана». В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благоприобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой...

Буржуазия менее чем за сто лет своего классового господства создала более многочисленные и более грандиозные производительные силы, чем все предшествовавшие поколения, вместе взятые. Покорение сил природы, машинное производство, применение химии в промышленности и земледелии, пароходство, железные дороги, электрический телеграф, освоение для земледелия целых частей света, приспособление рек для судоходства, целые, словно вызванные из-под земли, массы населения, — какое из прежних столетий могло подозревать, что такие производительные силы дремлют в недрах общественного труда!

Итак, мы видели, что средства производства и обмена, на основе которых сложилась буржуазия, были созданы в феодальном обществе. На известной ступени развития этих средств производства и обмена отношения, в которых происходили производство и обмен феодального общества, феодальная организация земледелия и промышленности, одним словом, феодальные отношения собственности, уже перестали соответствовать развившимся производительным силам. Они тормозили производство, вместо того чтобы его развивать. Они превратились в его оковы. Их необходимо было разбить, и они были разбиты.

Место их заняла свободная конкуренция, с соответствующим ей общественным и политическим строем, с экономическим и политическим господством класса буржуазии.

Подобное же движение совершается на наших глазах. Современное буржуазное общество, с его бур-

жуазными отношениями производства и обмена, буржуазными отношениями собственности, создавшее как бы по волшебству столь могущественные средства производства и обмена, походит на волшебника, который не в состоянии более справиться с подземными силами, вызванными его заклинаниями. Вот уже несколько десятилетий история промышленности и торговли представляет собой лишь историю возмущения современных производительных сил против современных производственных отношений, против тех отношений собственности, которые являются условием существования буржуазии и ее господства... Каким путем преодолевает буржуазия кризисы? С одной стороны, путем вынужденного уничтожения целой массы производительных сил, с другой стороны, путем завоевания новых рынков и более основательной эксплуатации старых. Чем же, следовательно? Тем, что она подготавливает более всесторонние и более сокрушительные кризисы и уменьшает средства противодействия им.

Оружие, которым буржуазия ниспровергла феодализм, направляется теперь против самой буржуазии.

Но буржуазия не только выковала оружие, несущее ей смерть; она породила и людей, которые направят против нее это оружие, — современных рабочих, пролетариев.

В той же самой степени, в какой развивается буржуазия, т. е. капитал, развивается и пролетариат, класс современных рабочих, которые только тогда и могут существовать, когда находят работу, а находят ее лишь до тех пор, пока их труд увеличивает капитал. Эти рабочие, вынужденные продавать себя поштучно, представляют собой такой же товар, как и всякий другой предмет торговли, а потому в равной мере подвержены всем случайностям конкуренции, всем колебаниям рынка...

С развитием промышленности пролетариат не только возрастает численно; он скопляется в большие массы, сила его растет, и он все более ее ощущает. Интересы и условия жизни пролетариата все более и более уравниваются по мере того, как машины все более стирают различия между отдельными видами труда и почти всюду низводят заработную плату до одинаково низкого уровня. Возрастающая конкуренция буржуа между собою и вызываемые ею торговые кризисы ведут к тому, что заработная плата рабочих становится все неустойчивее; все быстрее развивающееся, непрерывное совершенствование машин делает

жизненное положение пролетариев все менее обеспеченным; столкновения между отдельным рабочим и отдельным буржуа все более принимают характер столкновений между двумя классами...

Все донные существовавшие общества основывались, как мы видели, на антагонизме между классами угнетающими и угнетенными. Но, чтобы возможно было угнетать какой-либо класс, необходимо обеспечить условия, при которых он мог бы влачить, по крайней мере, свое рабское существование. Крепостной в крепостном состоянии выбился до положения члена коммуны так же, как мелкий буржуа под ярмом феодального абсолютизма выбился до положения буржуа. Наоборот, современный рабочий с прогрессом промышленности не поднимается, а все более опускается ниже условий существования своего собственного класса. Рабочий становится паупером, и пауперизм растет еще быстрее, чем население и богатство. Это ясно показывает, что буржуазия неспособна оставаться дольше господствующим классом общества и навязывать всему обществу условия существования своего класса в качестве регулирующего закона. Она неспособна господствовать, потому что неспособна обеспечить своему рабу даже рабского уровня существования, потому что вынуждена дать ему опуститься до такого положения, когда она сама должна его кормить, вместо того чтобы кормиться за его счет. Общество не может более жить под ее властью, т. е. ее жизнь несовместима более с обществом.

Основным условием существования и господства класса буржуазии является накопление богатства в руках частных лиц, образование и увеличение капитала. Условием существования капитала является наемный труд. Наемный труд держится исключительно на конкуренции рабочих между собой. Прогресс промышленности, невольным носителем которого является буржуазия, бессильная ему сопротивляться, ставит на место разъединения рабочих конкуренцией революционное объединение их посредством ассоциации. Таким образом, с развитием крупной промышленности из-под ног буржуазии вырывается сама основа, на которой она производит и присваивает продукты. Она производит прежде всего своих собственных могильщиков. Ее гибель и победа пролетариата одинаково неизбежны.

■ Классический марксизм и марксизм русский

Марксизм более сложное явление, чем обыкновенно думают. Не нужно забывать, что Маркс вышел из недр немецкого идеализма начала XIX века, он проникнут был идеями Фихте и Гегеля. Совершенно также Фейербах, главный представитель левого гегельянства, и тогда, когда он называл себя материалистом, весь был пропитан идеалистической философией и даже оставался своеобразным теологом. Особенно у юного Маркса чувствуется его происхождение от идеализма, которое наложило печать на всю концепцию материализма. Марксизм дает, конечно, очень большие основания истолковать марксистскую доктрину, как последовательную систему социологического детерминизма. Экономика определяет всю человеческую жизнь, от нее зависит не только все строение общества, но и вся идеология, вся духовная культура, религия, философия, мораль, искусство. Экономика есть базис, идеология есть надстройка. Существует неотвратимый объективный общественно-экономический процесс, которым все определяется. Форма производства и обмена есть как бы первородная жизнь и от нее все остальное зависит. В человеке мыслит и творит не он сам, а социальный класс, к которому он принадлежит, он мыслит и творит, как дворянин, крупный буржуа, мелкий буржуа или пролетарий. Человек не может освободиться от определяющей его экономики, он ее лишь отражает. Такова одна сторона марксизма. Власть экономики в человеческой жизни не Марксом выдуманна и не он виновник того, что экономика так влияет на идеологию. Маркс увидел это в окружавшем его капиталистическом обществе Европы. Но он *обобщил это* и придал этому универсальный характер. То, что он открыл в капиталистическом обществе своего времени, он признал основой всякого общества. Он многое открыл в капиталистическом обществе и много верного сказал о нем, но ошибка его заключалась в универсализации частного. Экономический детерминизм Маркса носит совсем особый характер. Это есть разоблачение иллюзий сознания. Это делал уже Фейербах для религиозного сознания. Метод разоблачения иллюзий сознания у Маркса очень напоминает то, что делает Фрейд. Идеология, которая есть лишь надстройка, рели-

гиозные верования, философские теории, моральные оценки, творчество в искусстве — иллюзорно отражают в сознании действительность, которая есть прежде всего действительность экономическая, т. е. коллективная борьба человека с природой для поддержания жизни, подобно тому как у Фрейда есть прежде всего сексуальная действительность. Бытие определяет сознание, но бытие есть прежде всего материальное, хозяйственное бытие. Дух есть эпифеномен этого хозяйственного бытия. Марксизм не непосредственно выводит всякую идеологию и всякую духовную культуру из экономики, а через посредство классовой психологии, т. е. в социологическом детерминизме марксизма есть психологическое звено. Хотя существование классовой психологии и классового искажения всех идей и верований есть несомненная истина, но сама психология есть наиболее слабая сторона марксизма, психология эта была рационалистической и совершенно устарела.

Чтобы понять смысл социологического детерминизма марксизма и изобличения им иллюзий сознания, нужно обратить внимание на существование в марксизме совсем другой стороны, по видимости противоречащей экономическому материализму. Марксизм есть не только учение исторического или экономического материализма о полной зависимости человека от экономики, марксизм есть также учение об избавлении, о мессианском призвании пролетариата, о грядущем совершенном обществе, в котором человек не будет уже зависеть от экономики, о мощи и победе человека над иррациональными силами природы и общества. Душа марксизма тут, а не в экономическом детерминизме. Человек целиком детерминирован экономикой в капиталистическом обществе, это относится к прошлому. Определимость человека экономикой может быть истолкована, как грех прошлого. Но в будущем может быть иначе, человек может быть освобожден от рабства. И активным субъектом, который освободит человека от рабства и создаст лучшую жизнь, является пролетариат. Ему приписываются мессианские свойства, на него переносятся свойства избранного народа Божьего, он новый Израиль. Это есть секуляризация древнееврейского мессианского сознания. Рычаг, которым можно будет перевернуть мир, найден. И тут материализм Маркса оборачивается крайним идеализмом. Маркс открывает в капитализме процесс дегуманизации, овеществления (*Verdinglichung*) чело-

века. С этим связано гениальное учение Маркса о фетишизме товаров. Все в истории, в социальной жизни есть продукт активности человека, человеческого труда, человеческой борьбы. Но человек падает жертвой иллюзорного, обманного сознания, в силу которого результаты его собственной активности и труда представляются ему вещным объективным миром, от которого он зависит. Не существует вещной, объективной, экономической действительности, это иллюзия, существует лишь активность человека и активное отношение человека к человеку. Капитал не есть объективная вещная реальность, находящаяся вне человека, капитал есть лишь общественные отношения людей в производстве. За экономической действительностью всегда скрыты живые люди и социальные группировки людей. И человек своей активностью может расплавить этот призрачный мир капиталистической экономики. К этому призван пролетариат, который падает жертвой этой иллюзии, фетишизации и овеществления продуктов человеческого труда. Пролетариат должен бороться против овеществления человека, против дегуманизации хозяйства, должен обнаружить всемогущество человеческой активности. Это совсем другая сторона марксизма, и она была сильна у раннего Маркса. Веру в активность человека, субъекта, он получил от немецкого идеализма. Это есть вера в дух и она не соединима с материализмом. В марксизме есть элементы настоящей экзистенциальной философии, обнаруживающей иллюзию и обман объективации, преодолевающей человеческой активностью мир объективированных вещей. Только эта сторона марксизма могла внушить энтузиазм и вызвать революционную энергию. Экономический детерминизм принижает человека, возвышает его лишь вера в активность человека, которая может совершать чудесное перерождение общества.

С этим связано и революционное, динамическое понимание диалектики. Нужно сказать, что диалектический материализм есть нелепое словосочетание. Не может быть диалектики материи, диалектика предполагает логос, смысл, возможна лишь диалектика мысли и духа. Но Маркс перенес свойства мысли и духа в недра материи. Материальному процессу оказывается свойственной мысль, разум, свобода, творческая активность и потому материальный процесс может привести к торжеству смысла, к овладению социальным разумом всей жизни. Диалектика превращается в экзаль-

тацию человеческой воли, человеческой активности. Все определяется уже не объективным развитием материальных производительных сил, не экономикой, а революционной борьбой классов, т. е. активностью человека. Человек может победить власть экономики над своей жизнью. Предстоит, по словам Маркса и Энгельса, скачок из царства необходимости в царство свободы. История резко разделится на две части, на прошлое, детерминированное экономикой, когда человек был рабом, и на будущее, которое начнется с победы пролетариата и будет целиком определяться активностью человека, социального человека, когда будет царство свободы. Переход от необходимости к свободе понимается в духе Гегеля. Но революционная диалектика марксизма есть не логическая необходимость самораскрытия и саморазвития идеи, а активность революционного человека, для которого прошлое не обязательно.

Свобода есть осознанная необходимость, но это сознание необходимости может творить чудеса, совершенно перерождать жизнь и создавать новое, небывшее. Переход к царству свободы есть победа над первородным грехом, который Маркс видел в эксплуатации человека человеком. Весь моральный пафос Маркса связан с этим раскрытием эксплуатации, как основы человеческого общества, эксплуатации труда. Маркс явно смешивал экономическую и этическую категории. Учение о прибавочной ценности, которое и обнаруживает эксплуатацию рабочих капиталистами, Маркс считал научным экономическим учением. Но в действительности это есть прежде всего этическое учение. Эксплуатация есть не экономический феномен, а прежде всего феномен нравственного порядка, нравственно дурное отношение человека к человеку. Существует разительное противоречие между научным аморализмом Маркса, который терпеть не мог этического обоснования социализма, и крайним морализмом марксистов в оценках общественной жизни. Все учение о классовой борьбе носит аксиологический характер. Различие между «буржуа» и «пролетарием» есть различие между злом и добром, несправедливостью и справедливостью, между заслуживающим порицания и одобрения. В системе марксизма есть логически противоречивое соединение элементов материалистических, научно-детерминистических, аморалистических с элементами идеалистическими, моралистическими, религиозно-мифотворчес-

кими. Маркс создал настоящий миф о пролетариате. Миссия пролетариата есть предмет веры. Марксизм не есть только наука и политика, он есть также вера, религия. И на этом основана его сила.

Русские восприняли сначала марксизм по преимуществу со стороны объективно-научной. Более всего поразило учение Маркса о том, что социализм будет необходимым результатом объективного экономического развития, что он детерминирован самим развитием материальных производительных сил. Это было воспринято как надежда. Русские социалисты перестали себя чувствовать беспочвенными, висящими над бездной. Они почувствовали себя «научными», не утопическими, не мечтательными социалистами. «Научный социализм» стал предметом веры. Но твердая надежда, которую дает научный социализм на осуществление вожденной цели, связана с промышленным развитием, с образованием класса фабричных рабочих. Страна, которая останется исключительно сельскохозяйственной и крестьянской, таких надежд не дает. Поэтому первые русские марксисты прежде всего должны были опрокинуть народническое мирозерцание, доказывать, что в России развивается и должен развиваться капитализм. Борьба за тот тезис, что в России развивается капиталистическая индустрия и, следовательно, возрастает количество рабочих, представлялась революционной борьбой. Социалисты-народники в глазах марксистов превратились почти в реакционеров.

Но марксизм был воспринят по-разному. Для одних развитие капиталистической промышленности в России означало надежду на торжество социализма. Возникает рабочий класс. Нужно отдать все свои силы на развитие сознания этого класса. Это Плеханов говорил: «за капитализм вся динамика нашей общественной жизни». Говоря это, он думал не о самой промышленности, а о рабочих. Для других, преимущественно для легальных марксистов, развитие капиталистической промышленности приобретало самодовлеющее значение и революционно-классовая сторона марксизма отходила на второй план. Таков был прежде всего П. Струве, представитель марксизма буржуазного. Те русские социал-демократы марксисты, которые потом получили наименование «меньшевиков», очень дорожили тезисом, что социалистическая революция возможна лишь в стране с развитой капиталистической индустрией. Поэтому со-

циалистическая революция возможна будет в России, когда она перестанет быть по преимуществу крестьянской и сельскохозяйственной страной. Этот тип марксиста всегда дорожил объективно-научной, детерминистической стороной марксизма, но сохранял и субъективную, революционно-классовую сторону марксизма. Постоянные разговоры первых марксистов о необходимости развития капитализма в России и готовность приветствовать это развитие привели к тому, что старый народоволец Л. Тихомиров, потом перешедший в реакционный лагерь, обвинял марксистов в том, что они должны превратиться в рыцарей первоначального накопления.

Марксисты считали народников реакционерами, сторонниками отсталых форм хозяйства, народники же считали марксистов сторонниками капитализма, призванными служить развитию капитализма. И действительно русский марксизм, возникший в стране еще не индустриализированной, без развитого пролетариата, должен был раздираться моральным противоречием, которое давило на совесть многих русских социалистов. Как можно желать развития капитализма, приветствовать это развитие и вместе с тем считать капитализм злом и несправедливостью, с которой каждый социалист призван вести борьбу? Этот сложный диалектический вопрос создает моральный конфликт. Развитие капиталистической индустрии в России предполагало пролетаризацию крестьянства, лишение его орудий производства, т. е. ввержение в бедственное состояние значительной части народа. Капитализм означал эксплуатацию рабочих и, значит, нужно было приветствовать возникновение этих форм эксплуатации. В самом классическом марксизме была двойственность в оценке капитализма и буржуазии, Маркс, поскольку он стоял на эволюционной точке зрения и признавал существование разных этапов в истории, в отношении которых оценка меняется, высоко оценивал миссию буржуазии в прошлом и роль капитализма в развитии материальной мощи человечества. Вся концепция марксизма очень зависит от развития капитализма и приурочивает к капиталистической индустрии мессианскую идею пролетариата, которая с наукой ничего общего не имеет. Марксизм верит, что фабрика и только фабрика создаст нового человека. Тот же вопрос ставится перед марксизмом в другой форме: есть ли марксистская идеология такое же отражение

экономической действительности, как и все другие идеологии, или она претендует на открытие абсолютной истины, не зависимой от исторических форм экономики и экономических интересов? Для философии марксизма очень важен вопрос, есть ли эта философия прагматизм или абсолютный реализм? Вопрос этот, как мы увидим, будет дебатироваться в советской философии. Но перед первыми русскими марксистами стоял вопрос моральный и вопрос познавательный и создавал конфликт моральный и логический. Мы увидим, что этот моральный конфликт будет разрешен лишь Лениным и большевиками. Именно марксист Ленин будет утверждать, что социализм может быть осуществлен в России помимо развития капитализма и до образования многочисленного рабочего класса. Плеханов же высказывался против совмещения революции, низвергающей самодержавную монархию, и революции социальной, он против революционно-социалистического захвата власти, т. е. заранее против коммунистической революции в той форме, как она произошла. С социальной революцией нужно ждать. Освобождение рабочих должно быть делом самих рабочих, а не революционного кружка. Это требует увеличения количества рабочих, развития их сознательности, предполагает более развитую промышленность. Плеханов изначально был врагом бакунизма, в котором видел смешение Фурье со Стенькой Разиным. Он против бунтарства и заговорчества, против якобинства и веры в комитеты. Диктатура ничего не может сделать, если рабочий класс не подготовлен к революции. Подчеркивается реакционный характер крестьянской общины, мешающей экономическому развитию. Опереться нужно на объективный общественный процесс. Плеханов не принял большевистской революции, потому что всегда был против захвата власти, для которой еще не подготовлена ни сила, ни сознание. Нужно прежде всего революционизирование сознания, а не стихийное движение, и революционизирование сознания самого рабочего класса, а не партийно организованного меньшинства.

Но при таком применении к России принципов марксизма до социальной революции пришлось бы слишком долго жить. Возможность непосредственной социалистической деятельности в России ставилась под вопрос. Революционная воля могла быть окончательно раздавлена интеллектуальной теорией. И наи-

более революционно настроенные русские марксисты должны были иначе истолковать марксизм и построить другие теории русской революции, выработать иную тактику. В этом крыле русского марксизма революционная воля преобладала над интеллектуальными теориями, над книжно-кабинетным истолкованием марксизма. Произошло незаметное соединение традиций революционного марксизма с традициями старой русской революционности, не желавшей допустить капиталистической стадии в развитии России, с Чернышевским, Бакуниным, Нечаевым, Ткачевым. На этот раз не Фурье, а Маркс был соединен со Стенькой Разиным. Марксисты-большевики оказались гораздо более в русской традиции, чем марксисты-меньшевики. На почве эволюционного, детерминистического истолкования марксизма нельзя было оправдать пролетарской, социалистической революции в стране индустриально отсталой, крестьянской, со слабо развитым рабочим классом. При таком понимании марксизма приходилось рассчитывать сначала на буржуазную революцию, на развитие капитализма и потом уже совершать социалистическую революцию. Это было не очень благоприятно для экзальтации революционной воли. На почве перенесения в Россию марксистских идей среди русских социал-демократов возникло между прочим направление «экономизма», которое политическую революцию возлагало на либеральную и радикальную буржуазию, а среди рабочих считало нужным организовывать чисто экономическое, профессиональное движение. Это было правое крыло социал-демократии, которое вызвало реакцию более революционного ее крыла. Происходило все более и более разделение внутри русского марксизма на ортодоксальное, более революционное крыло и на критическое, более реформаторское крыло. Различение между «ортодоксальным» и «критическим» марксизмом было очень условно-относительным, потому что «критический» марксизм был в некоторых отношениях более верен научной, детерминистической стороне марксизма, чем марксизм «ортодоксальный», который делал из марксизма совершенно оригинальные по отношению России выводы, которые вряд ли могли быть приняты Марксом и Энгельсом. Лукач, венгерец, пишущий по-немецки, самый умный из коммунистических писателей, обнаруживший большую тонкость мысли, делает свособразное и, по-моему, верное определение рево-

люционности. Революционность определяется совсем не радикализмом целей и даже не характером средств, применяемых в борьбе. Революционность есть тотальность, целостность в отношении ко всякому акту жизни. Революционер тот, кто в каждом совершаемом им акте относит его к целому, ко всему обществу, подчиняет его центральной и целостной идее. Для революционера нет отдельных сфер, он не допускает дробления, не допускает автономии мысли по отношению к действию и автономии действия по отношению к мысли. Революционер имеет интегральное миросозерцание, в котором теория и практика органически слиты. Тоталитарность во всем — основной признак революционного отношения к жизни. Критический марксизм мог иметь те же конечные идеалы, что и марксизм революционный, считающий себя ортодоксальным, но он признавал отдельные, автономные сферы, он не утверждал тотальности. Можно, например, быть марксистом в сфере социальной и не быть материалистом, быть даже идеалистом. Можно было критиковать те или иные стороны марксистского миросозерцания. Марксизм переставал быть целостной, тоталитарной доктриной, он превращался в метод в социальном познании и социальной борьбе. Это противно тоталитарности революционного типа. Русские революционеры и в прошлом всегда были тотальны. Революция была для них религией и философией, а не только борьбой, связанной с социальной и политической стороной жизни. И должен был выработаться русский марксизм, соответствующий этому революционному типу и этому революционному тоталитарному инстинкту. Это — Ленин и большевики. Большевики и определили себя единственным ортодоксальным, т. е. тоталитарным, интегральным марксизмом, не допускающим дробления марксистского миросозерцания и принятия лишь его отдельных частей.

Этот «ортодоксальный» марксизм, который в действительности был по-русски трансформированным марксизмом, воспринял прежде всего не детерминистическую, эволюционную научную сторону марксизма, а его мессианскую, мифотворческую, религиозную сторону, допускающую экзальтацию революционной воли, выдвигающую на первый план революционную борьбу пролетариата, руководимую организованным меньшинством, вдохновленным сознательной пролетарской идеей. Этот ортодоксальный, тоталитарный

марксизм всегда требовал исповедания материалистической веры, но в нем были и сильные идеалистические элементы. Он показал, как велика власть идеи над человеческой жизнью, если она тотальна и соответствует инстинктам масс. В марксизме-большевизме пролетариат перестал быть эмпирической реальностью, ибо в качестве эмпирической реальности пролетариат был ничтожен, он был прежде всего идеей пролетариата, носителем же этой идеи может быть незначительное меньшинство. Если это незначительное меньшинство целиком одержимо титанической идеей пролетариата, если его революционная воля экзальтирована, если оно хорошо организовано и дисциплинировано, то оно может совершать чудеса, может преодолеть детерминизм социальной закономерности. И Ленин доказал на практике, что это возможно. Он совершал революцию во имя Маркса, но не по Марксу. Коммунистическая революция в России совершалась во имя тоталитарного марксизма, марксизма, как религии пролетариата, но в противоположность всему, что Маркс говорил о развитии человеческих обществ. Не революционному народничеству, а именно ортодоксальному, тоталитарному марксизму удалось совершить революцию, в которой Россия перескочила через стадию капиталистического развития, которое представлялось столь неизбежной первым русским марксистам. И это оказалось согласным с русскими традициями и инстинктами народа. В это время иллюзии революционного народничества были изжиты, миф о народе-крестьянстве пал. Народ не принял революционной интеллигенции. Нужен был новый революционный миф. И миф о народе был заменен мифом о пролетариате. Марксизм разложил понятие народа, как целостного организма, разложил на классы с противоположными интересами. Но в мифе о пролетариате по новому восстановился миф о русском народе. Произошло как бы отождествление русского народа с пролетариатом, русского мессианизма с пролетарским мессианизмом. Поднялась рабоче-крестьянская, советская Россия. В ней народ-крестьянство соединился с народом-пролетариатом вопреки всему тому, что говорил Маркс, который считал крестьянство мелко-буржуазным, реакционным классом. Ортодоксальный, тоталитарный марксизм запретил говорить о противоположности интересов пролетариата и крестьянства. На этом сорвался Троцкий, который хотел быть верен классическому марксизму. Кре-

стьянство было объявлено революционным классом, хотя советскому правительству приходится с ним постоянно бороться, иногда очень жестоко. Ленин вернулся по-новому к старой традиции русской революционной мысли. Он провозгласил, что промышленная отсталость России, зачаточный характер капитализма есть великое преимущество социальной революции. Не придется иметь дело с сильной, организованной буржуазией. Тут Ленин принужден повторить то, что говорил Ткачев, а отнюдь не то, что говорил Энгельс. Большевизм гораздо более традиционен, чем это принято думать, он согласен со своеобразием русского исторического процесса. Произошла руссификация и ориентализация марксизма.

Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М., 1990. — С. 80–89.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ОБРАЗ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ И ЕЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ОСНОВАНИЕ

Тексты:

1. Гессе Г. Город.
2. Шпенглер О. Закат Европы.
3. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом.
4. Февр Л. Как жить историей.

Авторы:

1. *Гессе Герман* (1877 – 1962). Швейцарский писатель.
2. *Шпенглер Освальд* (1880 – 1936). Немецкий философ и историк.
3. *Тойнби Арнольд Джозеф* (1889 – 1975). Английский историк и социолог.
4. *Февр Люсьен* (1878 – 1956). Французский историк. Один из основателей исторической школы «Анналов».

Основные вопросы:

1. Отказ философии от гегелевского мистифицированного идеализма, основанного на обожествлении духа, и сомнение в самодостаточности опирающейся на науку формационной модели исторической реальности породили потребность в принципиально новом образе всемирной истории. Гессе реализует эту потребность в жанре притчи. В чем, на Ваш взгляд, отличие философской притчи от жанра мифопоэтической речи (например, восхвалений Эрота) и от политически значимой легенды (например, о призвании на Русь варягов)?
2. Почему Шпенглер считает, что у человечества нет никакой цели, никакой идеи, а само слово «человечество» называет «пустым»? Как соотносится, по мнению Шпенглера, культура и цивилизация и почему, по его мнению, формула «Древний мир — Средние века — Новое время», бессмысленна?
3. В чем различие между Шпенглером и Тойнби в их отношении к феномену «цивилизации» и к идее взаимосвязи между цивилизациями?
4. Почему Л. Февр считает, что историческая наука забыла о живом человеке, взятом вместе с многообразными условиями его бытия? Как понять призыв Февра к историкам «вернуться спиной к прошлому» и «жить историей»?

Город

Дело идет на лад! — воскликнул инженер, когда по новым, только вчера уложенным рельсам прибыл второй поезд с людьми, углем, инструментами и провиантом.

Прерия тихо пылала, воспламененная ярко-желтым солнечным светом; окутавшись голубоватой дымкой, застыли на горизонте высокие, покрытые лесом горы. Удивленные койоты и бизоны были единственными свидетелями того, как в этом царстве безмолвия поселились труд и суета, как зеленая равнина покрывалась островками угля и пепла, бумаги и жести. Взвизгнул, испугав насторожившуюся природу, первый рубанок, прогремел и скатился по склонам горы первый выстрел, звонко запела под торопливыми ударами молота первая наковальня. Появился первый дом, из жести, на следующий день еще один, деревянный, затем еще и еще, и каждый день новые, и вскоре древесину сменил камень. Койоты и бизоны больше не показывались, дикая местность стала кроткой и щедрой, ветры первой же весны заколыхали зеленые моря хлебов; поднялись над шумящими колосьями дома с сараями и пристройками для всякой живности, расступились, перерезанные дорогами, глухие заросли.

Был построен и торжественно открыт вокзал, а вслед за ним и правительственное здание, и банк; выросло поблизости множество похожих городов, лишь на несколько месяцев запоздавших со своим рождением. Со всего света потянулись сюда рабочие, горожане и деревенские, прибыли коммерсанты и адвокаты, учителя и проповедники, были основаны три религиозные общины, открылась школа, редакции двух газет. Найденные на западе запасы нефти принесли городу богатство. Спустя год здесь уже имелись карманники, сутенеры, взломщики, общество трезвости, большой магазин, парижский портной, баварское пиво. Конкуренция соседних городов ускорила развитие. Город ни в чем больше не знал недостатка, было все — от речей предвыборной кампании до стачек, от кинематографа до союза спиритов. Здесь можно было купить французские вина, норвежскую сельдь, итальянские колбасы, английское сукно, русскую икру. Сюда заглядывали уже во время своих гастрольных поездок певцы, танцоры и музыканты среднего пошиба.

Постепенно пришла и культура. Некогда временное пристанище для горстки строителей, город обрел черты того, что называют родиной. Здесь был свой, особый способ приветствия, здесь по-особому кивали друг другу при встрече — так же, как и в других городах, и все-таки чуточку иначе. Лица, принимавшие участие в основании города на правах пайщиков, пользовались почетом и уважением, от них исходил тонкий, едва уловимый аромат аристократизма. Выросло новое поколение людей, которые имели уже все основания считать город своей родиной и которым он казался невероятно древним, существовавшим чуть ли не вечно. То время, когда здесь раздался первый удар молота, когда было совершено первое убийство, прозвучала первая проповедь, вышла первая газета, было далеко в прошлом, стало достоянием истории.

Город, подчинив своей власти соседние города, возвысился до столицы крупного района. На широких светлых улицах, там, где когда-то стояли среди луж и куч пепла первые дома из досок и рифленого железа, теперь высились строгие, солидные учреждения и банки, театры и церкви, безмятежно брели в университет и библиотеку студенты, неслышно спешили к своим клиникам кареты медицинской помощи, проезжал, почтительно приветствуемый прохожими, автомобиль депутата, в двадцати огромных школах из железа и камня ежегодно пением и докладами отмечалась годовщина основания славного города. Бывшая прерия была покрыта полями, деревнями и фабриками и изрезана двадцатью железнодорожными линиями; горы подступили совсем близко и после отбытия горной дороги были изъезжены и исхожены до самого дна самого глубокого ущелья. Там или на дальнем морском побережье богачи строили свои дачи.

Землетрясение, случившееся через сто лет после основания города, почти сровняло его с землей. Он вновь поднялся на ноги, и все деревянное стало каменным, все маленькое — большим, все узкое — широким. Вокзал был самым большим в стране, биржа — самой большой на континенте, архитекторы и скульпторы украсили помолодевший город общественными постройками, скверами, фонтанами, памятниками. В течение нового столетия город обрел славу красивейшего и богатейшего в стране и стал местом паломничества архитекторов и политиков, техников и бургомистров, которые приезжали издалека, чтобы изучить принци-

пы градостроительства, водоснабжения, управления и другие чудеса славного города. В то время началось строительство новой ратуши, одного из крупнейших и прекраснейших зданий на земле, и, поскольку эпоха гордости нарождающегося богатства счастливо совпала с подъемом общественного вкуса, прежде всего в скульптуре и зодчестве, быстро растущий город расцвел, как диковинный цветок, дерзкой, благотворной красотой. Центральную часть его, где все без исключения было выстроено из благородного, светлого камня, охватывал широкий зеленый пояс роскошных парков и садов, а за пределами этого кольца далеко протянулись вереницы отдельных домов и целые улицы, постепенно сливаясь с природой, растворяясь в голубоватой дымке долин. С неиссякаемым интересом и восторгом посещали жители гигантский музей, залов которого, не считая дворов и павильонов, знакомили с историей города от его возникновения до последних успехов. На переднем, чудовищных размеров дворе была воссоздана исчезнувшая с лица земли прерия, с ухоженными растениями и животными, а также макетами первых жалких жилищ, улочек и различных заведений. Прогуливаясь здесь, молодежь города слушала поступь истории, рассматривала пройденный путь от палаток и деревянных сараев, от первой, наспех проторенной паровозной тропы к блеску шумных улиц огромного города. Под руководством своих учителей молодые люди учились постигать чудесные законы развития и прогресса: как из грубого рождается прекрасное, из зверя — человек, из дикаря — ученый, из нужды — изобилие, из природы — культура.

В следующем столетии город достиг наивысшей точки своего расцвета и, утопая в неслыханной роскоши, устремился еще выше, но кровавая революция низших сословий положила всему конец. Чернь начала с того, что подожгла множество нефтяных заводов в нескольких милях от города, и значительная часть земель вместе с фабриками, деревнями и хуторами либо полностью выгорела, либо пришла в запустение. Город, ставший свидетелем чудовищной бойни и всех возможных ужасов, не прекратил своего существования и постепенно оправился от социального недуга за десятилетия трезвости, сменившей былое опьянение блеском и славой; однако веселая, бойкая жизнь и дух созидания навсегда покинули его. В то время, когда город переживал один из тяжелейших своих периодов,

по ту сторону океана неожиданно расцвела другая, далекая страна. Она поставляла зерно и железо, серебро и другие богатства со всей щедростью еще свежей, неистощенной земли. Эта новая страна властно обратила к себе все молодое и сильное, подчинила своим интересам надежды и чаяния старого мира. Там за ночь вырастали из голой земли города, бесследно исчезали целые леса, водопады покорялись власти людей.

Прекрасный город стал постепенно беднеть. Он не был больше мозгом и сердцем целого мира. Он перестал служить множеству стран рынком и биржей и вынужден был довольствоваться тем, что продолжал жить, что нарастающий гул новых времен еще не поглотил окончательно его голос. Свободные силы, не унесенные жизненным потоком в далекий молодой мир, оставались под спудом, ибо здесь больше нечего было строить и завоевывать, нечем было торговать и нечем воздавать за честный труд. Вместо этого в его состарившейся культурной почве пустила ростки духовная жизнь. В затихающем городе родилась целая плеяда ученых и творцов, живописцев и поэтов. Потомки тех, кто когда-то построил первые дома на девственной земле, коротали свой век, не зная забот, осененные тихим, запоздалым светом духовных усад и стремлений. Они переносили на полотна своих картин печальную роскошь старинных, заросших мохом садов с их обветренными статуями и зелеными водоемами, они пели в нежных стихах о далекой суете героического прошлого или о тихих грезах утомленных жизнью людей в старых дворцах.

Имя и слава города еще раз облетели весь мир. Трясла ли народы жестокая лихорадка войн, или стояли они под бременем непосильных, дерзких начинаний, — здесь умели в немой отрешенности от всего мира хранить покой и нежиться в тихо меркнувшем сиянии былой славы: взоры и души жителей ласкали кроткие улочки в зеленом кружеве цветущих ветвей, изможденные временем фасады громадных домов, забывшихся в сладких грезах над умолкнувшими навсегда площадями, заросшие мохом раковины фонтанов, убаюкиваемые нежной музыкой журчащей воды.

Несколько столетий древний город пользовался почтительной любовью нового мира, привлекая влюбленных и вдохновляя поэтов. Однако жизнь все стремительнее отдалялась, прокладывая себе путь на другие континенты. И потомки старинных местных родов

начали вымирать или опускаться. Давно достиг своих пределов и последний расцвет духовной жизни города. От некогда молодого, могучего организма остался лишь разлагающийся труп. Давно исчезли и маленькие соседние города, превратившись в молчаливые груды развалин, временами населяемые цыганами и скрывающимися от правосудия преступниками.

Новое землетрясение, пощадившее, впрочем, сам город, изменило русло его реки, и одна часть опустевших земель превратилась в болото, другая погибла от засухи. А с гор, оттуда, где постепенно обращались в прах древние каменоломни и загородные виллы, медленно спустился старый дремучий лес. Он увидел широко раскинувшуюся местность, объятую молчанием пустыни, и не спеша двинулся дальше, шаг за шагом, метр за метром расширяя границы своего зеленого царства, — там припорошил нежной зеленью болот, здесь укрыл молодой цепкой хвоей наготу валунов.

В городе вместо честных граждан давно хозяйничал разный сброд — злые, полудикие бродяги, которые нашли приют в оседающих, покосившихся дворцах немыслимо далеких времен и пасли своих тощих коз на улицах и в бывших садах. Но и эти последние жители осиротевшего города постепенно вымирали в болезнях и слабоумии. В глухом заболоченном краю поселились лихорадка и уныние навсегда покинутых мест.

Мощная руина древней ратуши, которой когда-то гордился весь мир, еще не желала покориться времени и прочно стояла, высоко вскинув голову, воспеваемая на всех языках, служа источником бесчисленных легенд для соседних народов, чьи города тоже давно пришли в состояние крайней запущенности и чья культура мельчала и вырождалась. В сказках о привидениях и в грустных песнях пастухов еще всплывали время от времени, словно призраки, искаженное имя города и его непомерно преувеличенная красота, а из далеких стран, дождавшихся своей — первой и последней — весны, изредка приезжали бесстрашные ученые на это кладбище цивилизации, тайны которого волновали всех мальчишек мира. По слухам, где-то там должны были быть ворота из чистого золота и гробницы, полные драгоценных камней. Говорили также, будто дикие племена кочевников, населяющие эту местность, бережно хранят давно канувшие в Лету тайны волшебства, рожденного десятки веков назад, в сказочно далеком прошлом.

Лес между тем продолжал ползти с гор, растекаясь по равнине. Рождались и умирали озера и реки, а лес неумолимо надвигался, жадно хватая и пряча остатки земли, поглощая развалины древних домов, дворцов, храмов, музеев, ведя с собой в эту пустошь новых жителей: лису и куницу, волка и медведя.

Над одним из бывших дворцов, от которого не осталось ничего, кроме кучи праха, стояла молодая сосна. Еще год назад она была первой посланницей и предтечей надвигающегося леса, и вот — вокруг уже шумят ее юные братья и сестры.

— Дело идет на лад! — воскликнул дятел, самозабвенно долбивший ствол дерева, и окинул довольным взглядом растущий лес и все это великолепное царство зеленого Прогресса на земле.

Г. Гессе. Город//Гессе Г. Собрание сочинений: В 4 т. Т.3.— С.-П., 1994.— С. 474–480.

О. ШЕНГЛЕР

■ Закат Европы

Введение

Что же такое всемирная история? Разумеется, некоторая духовная возможность, внутренний постулат, некоторое выражение чувства формы. Но как бы определенно ни было чувство, оно далеко от законченной формы, и как бы мы ни чувствовали и ни переживали всю всемирную историю и как бы мы ни были вполне уверены в возможности для нас обозреть весь ее облик, тем не менее в настоящее время нам известны только некоторые ее формы, а не самая форма.

Всякий, кого ни спросить, несомненно, убежден, что он ясно и определенно различает периодическую структуру истории. Иллюзия эта основана на том обстоятельстве, что никто еще серьезно над ней не задумывался и никто не сомневается в своем знании, так как не подозревает, как много здесь еще поводов для сомнения. Действительно, облик всемирной истории есть неисследованное духовное достояние, переходящее даже в кругах специалистов историков нетронутым от поколения к поколению и очень нуждающееся хотя бы в малой доле того скептического к себе отношения, которое, начиная с Галилея, разложило и углубило прирожденную нам картину природы.

«Древний мир — Средние века — Новое время» — вот та невероятно скудная и лишенная смысла схема, чье абсолютное владычество над нашим историческим сознанием постоянно мешало правильному пониманию подлинного места, облика и, главным образом, жизненной длительности той части мира, которая сформировалась на почве Западной Европы со времени возникновения германской империи, а также ее отношений к всемирной истории, т. е. общей истории всего высшего человечества.

Будущим культурам покажется совершенно невероятным, что никогда даже не было подвергнуто сомнению значение этой схемы, с ее наивной прямолинейностью, с ее бессмысленными пропорциями, этой схемы, от столетия к столетию все более и более теряющей всякий смысл и совершенно не допускающей включения новых открывающихся нашему историческому сознанию областей. Самые попытки критики и очень значительные изменения, которым она подверглась под влиянием необходимости, — так, например, перенесение начала «Нового времени» с крестовых походов на Ренессанс и далее на начало XIX века — доказывают одно: ее до сих пор считают непоколебимой, почти за результат божественного откровения или, по крайней мере, за что-то очевидное, так сказать, за априорную форму исторического созерцания в том смысле, как говорит об этом Кант.

Но эта общепринятая форма не допускала никакого ее углубления, и так как от нее не хотели отказаться, то отказались от возможности действительно понять историческую связь. Ей мы обязаны тем, что большие морфологические проблемы истории совершенно не были обнаружены. Она поддерживала формально рассмотрение истории на том низком уровне, которого бы постыдились во всякой другой науке. Достаточно указать на то, что эта схема устанавливает чисто внешнее начало и конец там, где в более глубоком смысле нельзя говорить ни о начале, ни о конце. По этой схеме страны Западной Европы являются покоящимся полюсом (математически говоря, точкою на поверхности шара), вокруг которого скромно вращаются мощные тысячелетия истории и далекие огромные культуры. Причем для всего этого нет другого основания, кроме разве того, что мы, авторы этой исторической картины, находимся как раз в этой точке. Это очень своеобразно придуманная планетная система. Один какой-то уголок принимается

за центр тяжести исторической системы. Здесь солнце и центр этой системы. Отсюда события истории почерпают настоящий свет. Отсюда устанавливаются их значение и перспектива. Но в действительности это голос несдерживаемого никаким скепсисом тщеславия западноевропейского человека, в уме которого развертывается фантом — «всемирная история». Этим объясняется вошедший в привычку огромный оптический обман, благодаря которому исторический материал целых тысячелетий, отделенный известным расстоянием, например, Египет или Китай, принимает миниатюрные размеры, а десятилетия, близкие к зрителю, начиная с Лютера и особенно с Наполеона, приобретают причудливо-громадные размеры. Мы знаем, что это только одна видимость, что, чем выше облако, тем медленнее оно движется, и что медленность движения поезда в далеком ландшафте только видимая, но мы убеждены, что темп ранней индийской, вавилонской и египетской истории был, действительно, медленнее темпа жизни нашего недавнего прошлого. И мы считаем их сущность более скудной, их формы слабее развитыми и более растянутыми именно потому, что не научились учитывать отдаленность, внешнюю и внутреннюю. Нигде с такой ясностью, как здесь, не выступает недостаток умственной свободы и самокритики, так невыгодно отличающий историческую методику от всякой другой.

Конечно, вполне понятно, что для культуры Запада, которая, скажем, начиная с Наполеона, распространяет свои формы, хотя бы и внешне, на весь земной шар, существование Афин, Флоренции, Парижа важнее, чем многого другого. Но возводить это обстоятельство в принцип построения всемирной истории потому только, что мы живем в данной культурной среде, значило бы обладать кругозором провинциала. Это давало бы право китайскому историку со своей стороны составить такой план всемирной истории, в котором обходились бы молчанием, как нечто неважное, крестовые походы и Ренессанс, Цезарь и Фридрих Великий. Практическому политику и критику социальных условий допустимо при оценке других эпох руководиться своим личным вкусом, точно так же как технолог-химик волен практически рассматривать область производных бензола как самую важную главу естествознания и совершенно не интересоваться электродинамикой, но мыслитель обязан устранить все личное из своих комбинаций. Почему XVIII столетие в морфологическом отношении важнее, чем одно из шес-

тидесяти ему предшествовавших? Разве не смешно противопоставлять какое-то «Новое время», охватывающее несколько столетий и притом локализованное почти исключительно в Западной Европе, «Древнему миру», который охватывает столько же тысячелетий и к которому сверх того присчитывают еще в виде прибавления всю массу догреческих культур, не пытаясь глубже расчленивать их на отдельные части? Чтобы спасти устаревшую схему, разве не трактовали в качестве прелюдий к античности Египет и Вавилон, завершенная в себе история которых, каждая в отдельности, способна уравновесить так называемую «всемирную историю» от Карла Великого до мировой войны и многое последующее? Разве не относили с несколько смущенной миной сложные комплексы индийской и китайской истории куда-то в примечания, и разве просто не игнорировали великие американские культуры под тем предлогом, что они находятся вне связи (с чем?). Так мыслит негр, разделяющий мир на свою деревню, на свое племя и на «все остальное» и считающий, что луна много меньше облаков и что они ее проглатывают.

Я называю эту привычную для западного европейца схему, согласно которой все высокие культуры совершают свои пути вокруг нас, как предполагаемого центра всего мирового процесса, птоломеевой системой истории и противопоставляю ей в качестве *Коперникова открытия* в области истории, изложенную в настоящей книге и заступающую вместо прежней схемы новую систему, согласно которой не только античность и Западная Европа, но также Индия, Вавилон, Китай, Египет, Арабская культура и культура Майя рассматриваются как меняющиеся проявления и выражения *единой*, находящейся в центре всего жизни, и ни одно из них не занимает преимущественного положения: все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории, притом нередко превышая эллинство величиим духовной концепции и мощью подъема.

1

Схема «Древний мир — Средние века — Новое время» передана нам церковью и есть создание гностики, т. е. семитского, в особенности сиро-иудейского мироучувствования в эпоху римской империи.

Внутри тех узких границ, которые являются предпосылкой этой концепции, она имела, несомненно, свои

основания. Ни индийская, ни даже египетская история не попадают в круг ее наблюдений. Название «всемирная история» в устах этих мыслителей обозначает единичное, в высшей степени драматическое событие, сценой для которого послужила страна между Элладой и Персией. Здесь получает свое выражение строго дуалистическое мироощущение восточного человека, но не под углом зрения полярности, как противопоставление души и тела, как в современной ему метафизике, а под углом зрения периодичности, как катастрофа, как поворотный пункт двух эпох между сотворением мира и его концом; причем оставались совершенно вне внимания явления, не фиксированные, с одной стороны, античной литературой, с другой — Библией. В этой картине мира в образе «Древнего мира» и «Нового времени» выступает вполне очевидное в то время противоположение языческого и христианского, античного и восточного, статуи и догмы, природы и духа, формулируемое в плоскости *времени* как процесс преодоления одного другим. Исторический переход приобретает религиозные признаки искупления. Конечно, это — построенный на узких и, скорее, провинциальных взглядах, но логический и законченный в себе аспект, однако вполне связанный с определенной местностью и определенным типом человека и неспособный ни к какому *естественному* расширению.

Только путем дополнительного прибавления третьей эпохи — *нашего* «Нового времени» — уже на западно-европейской почве в эту картину проникли элементы движения. Восточное противоположение было *покоящейся*, замкнутой, пребывающей в равновесии антитезой, с однократным божественным действием посредине. Этот стерилизованный фрагмент истории, воспринятый и усвоенный человеком нового типа, неожиданно получил развитие и продолжение в виде *линии*, причем никто не сознавал причудливости такой перемены; линия эта тянулась от Гомера или Адама — возможности в настоящее время обогатились индо-германцами, каменным веком и человеком-обезьяной — через Иерусалим, Рим, Флоренцию и Париж, в ту или другую сторону в зависимости от личного вкуса историка, мыслителя или художника, с неограниченной свободой интерпретировавших эту тройственную картину.

Итак, к двум дополняющим друг друга понятиям, язычества и христианства, воспринятым во временной последовательности как исторические эпохи, прибав-

лено некоторое завершающее третье, «Новое время», которое, со своей стороны, странным образом не допускает дальнейшего применения того же приема и, будучи подвергнуто многократному «растяжению» после крестовых походов, оказалось неспособным к дальнейшему удлинению. Оставалось невысказанное ясно убеждение, что здесь, по ту сторону Древнего мира и Средних веков, начинается что-то заключительное, третье царство, заключавшее в себе в некотором роде исполнение, высшую точку или цель, честь открытия которой всякий, начиная со схоластиков до теперешних социалистов, приписывал исключительно себе. Это было столь же удобное, как и лестное для его авторов проникновение в ход вещей. С полной наивностью здесь были смешаны дух Запада со смыслом вселенной. В дальнейшем ошибка мысли была превращена в метафизическую добродетель трудами мыслителей, которые приняли эту *consensu omnium* освященную схему и, не подвергая ее серьезной критике, сделали базисом философии, возложив авторство своего «плана мироздания» на Бога. Мистическая триада эпох сама по себе представлялась в высшей степени привлекательной для метафизического вкуса. Гердер называл историю воспитанием человеческого рода. Кант — развитием понятия свободы. Гегель — самораскрытием мирового духа, другие еще как-нибудь иначе, но способность создавать исторические построения подобно го рода в настоящее время истощилась.

Идея третьего царства была уже знакома аббату Иоахиму де Флорис (ум. в 1202 г.), связавшему три эпохи с символами Бога Отца, Сына и Святого Духа. Лессинг, неоднократно называвший свое время наследием античности, заимствовал эту идею для своего «Воспитания человеческого рода» (со ступенями детства, юности и возмужалости) из учения мистиков XIV столетия, а Ибсен основательно развивающий ту же мысль в драме «Император и Галилеянин», в которую непосредственно вторгается гностическое мировоззрение в образе волшебника Максима, ни на шаг не ушел дальше в своей известной стокгольмской речи 1887 г. Связывать со своей личностью некоторую заключительную ступень является, очевидно, потребностью западноевропейского самоощущения.

Но совершенно недопустима подобная манера трактования всемирной истории, когда каждый представляет полную волю своему политическому, религи-

озному или социальному убеждению и придает трем фазам, к которым никто не смеет прикоснуться, направление, непосредственно приводящее к местонахождению самого автора; при этом за абсолютное мерило принимают зрелость разума, гуманность, счастье большинства, экономическое развитие, просвещение, свободу народов, подчинение природы, научное мировоззрение и тому подобное и оценивают таким образом тысячелетия, доказывая, что они не поняли или не сумели достигнуть нужного, между тем как в действительности они стремились к чему-то другому, чем мы. «В жизни дело идет о жизни, а не о каком-либо результате ее», — это выражение Гете следовало бы противопоставить всем безумным попыткам разгадать тайну исторической формы при помощи программы.

Ту же картину рисуют историки каждого искусства и науки, а также политической экономии и философии. Нам изображают историю живописи от египтян (или от пещерного человека) до импрессионизма, музыки — от слепого певца Гомера до Байрейта, общественного устройства — от жителей свайных построек до социализма, в форме линейного восхождения с какой-нибудь постоянной, неизменной тенденцией: при этом совершенно упускают из внимания возможность того, что искусства имеют определенно отмеченную жизненную длительность, что они привязаны к определенной стране и определенному человеческому типу в качестве его выражения, что таким образом все эти всеобщие истории не что иное, как внешнее и механическое соединение нескольких отдельных явлений, отдельных искусств, не имеющих между собой ничего общего, кроме имени и некоторых ремесленных технических приемов.

Этот взгляд на вещи не лишен комической стороны. Во всех других областях живой природы мы допускаем право выводить из каждого отдельного явления тот образ, который лежит в основе его существования, будь ли то путем опыта, или интуитивного восприятия внутренней сути. Мы знаем, что жизненные явления животного и растения позволяют делать аналогичные заключения по отношению к родственным видам, что во всем живущем царит таинственный порядок, не имеющий ничего общего с законом, причинностью и числом, и извлекаем из этого морфологические выводы. Только в вопросах, касающихся самого человека, мы без всякого дальнейшего исследования принимаем

когда-то давно установленную историческую форму его существования и к этой предвзятой теме подгоняем подходящие и не подходящие факты. Если факты не подходят — тем хуже для них. Мы говорим о них с презрением, как, например, про историю Китая, или даже не достаиваем их взгляда, как, например, носителей культуры Майя. Они якобы «ничем не участвовали в построении всемирной истории», — выражение в высшей степени забавное.

О каждом отдельном организме мы знаем, что темп, образ и продолжительность его жизни, или каждого отдельного проявления жизни, является чем-то определенным. Никто не будет ожидать от тысячелетнего дуба, что именно теперь должно начаться его подлинное развитие. Никто не ожидает от гусеницы, с каждым днем растущей на его глазах, что этот рост может продолжиться еще несколько лет. Каждый в этом случае с полной уверенностью чувствует определенную *границу*, и это чувство является не чем иным, как чувством органической формы. Но по отношению к высшему человечеству в смысле будущего царит безграничный тривиальный оптимизм. Здесь замолкает голос всякого психологического и физиологического опыта, и каждый отыскивает в случайном настоящем «возможности» особенно выдающегося линейнообразного «дальнейшего развития» только потому, что он их желает. Здесь находят место для безграничных возможностей — но никогда для естественного конца — и из условий каждого отдельного момента выводят в высшей степени наивно построенное продолжение.

Но у «человечества» нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, так же как нет цели у вида бабочек или орхидей. «Человечество» — пустое слово, стоит только исключить этот фантом из круга проблем исторических форм, и на его месте перед нашими глазами обнаружится неожиданное богатство настоящих *форм*. Тут необычайное обилие, глубина и разнообразие жизни, скрытые до сих пор фразой, сухой схемой или личными «идеалами», вместо монотонной картины линейнообразной всемирной истории, держаться за которую можно только закрывая глаза на подавляющее количество противоречащих ей фактов, я вижу феномен множества мощных культур, с первобытной силой вырастающих из недр породившей их страны, к которой они строго привязаны на всем протяжении своего существования, и каждая из них налагает на

свой материал — человечество — свою собственную форму. И у каждой своя *собственная идея, собственные страсти, собственная жизнь, желания и чувствования и, наконец, собственная смерть*. Вот краски, свет, движение, каких не открывал еще ни один умственный глаз. Есть расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, страны, как есть молодые и старые дубы и пинии, цветы, ветки и листья, но нет стареющего человечества. У каждой культуры есть свои собственные возможности, выражения, возникающие, зреющие, вянущие и никогда вновь не повторяющиеся. Есть многочисленные, в самой своей сути друг от друга отличные, пластики, живописи, математики, физики, каждая с ограниченной жизненной длительностью, каждая замкнутая в себе, подобно тому как у каждого вида растений есть свои собственные цветы и плоды, свой собственный тип роста и смерти. Культуры эти, живые существа высшего порядка, вырастают со своей возвышенной бесцельностью подобно цветам в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гете, а не к мировой природе Ньютона. Во всемирной истории я вижу картину вечного образования и изменения, чудесного становления и умирания органических форм. А присяжный историк видит в ней подобие какого-то ленточного червя, неутомимо наращивающего эпоху за эпохой.

В конце концов, влияние комбинации «Древний мир — Средние века — Новое время» в настоящее время изжито. Какой бы безнадежно узкой и плоской она нам ни представлялась, все же она была единственным имевшимся у нас обобщением, не совсем чуждым философии, и ей обязана некоторыми намеками на философское содержание та литературная обработка материала, которую мы называем всемирной историей; однако *крайний* предел столетий, которое можно связать при помощи этой схемы, давно уже перейден. При быстром накоплении исторического материала, в особенности лежащего за пределами установившегося распорядка, вся традиционная картина превращается в необозримый хаос. Всякий не совсем слепой историк знает и чувствует это и, только из-за боязни окончательно потонуть, держится за единственную ему известную схему. Под термин «Средние века», пущенный в оборот в 1667 г. в Лейдене профессором Горном, принято в настоящее время подводить бесформенно, постоянно расширяющуюся массу, границы которой

чисто отрицательно определяются тем материалом, который ни в каком случае не может быть отнесен к двум другим составным частям, если их привести в относительный порядок. Примеры этому мы видим в неопределенности трактования и оценки новоперсидской, арабской и русской истории. В особенности невозможно далее закрывать глаза на то обстоятельство, что так называемая всемирная история при своем начале фактически ограничивается восточной частью средиземноморского бассейна, потом вдруг происходит перемена сцены и место действия переносится в центральную часть Западной Европы, причем за поворотный пункт принимается переселение народов, событие для нас очень важное и потому сильно переоцененное, носящее в действительности чисто местный характер и, как таковое, не имеющее значения, например, для арабской культуры.

Гегель с полной наивностью заявил, что он намерен игнорировать те народы, которые не укладываются в его систему истории. Однако это было только честным признанием в методических предпосылках, без которых ни *одна история* не достигала своей цели. Тот же прием можно проследить во всех исторических сочинениях.

* * *

Для того, кто действительно приобрел полную свободу взгляда, вне зависимости от всяких личных интересов, какого бы порядка они ни были, нет вообще никакой зависимости или приоритета, нет причины и действия, нет различий в степени ценности и важности. Место отдельных явлений определяется исключительно большей чистотой и силой их языка форм, напряженностью их символического значения — безотносительно к добру и злу, высокому и низкому, пользе или идеалу.

12

Под этим углом зрения падение Западного мира представляет собой ни более ни менее как *проблему цивилизации*. В этом заключен один из основных вопросов истории. Что такое цивилизация, понимаемая как логическое следствие, завершение и исход культуры?

Потому что у каждой культуры своя *собственная цивилизация*. В первый раз эти два слова, обозначавшие до сих пор смутное этическое различие личного

характера, рассматриваются здесь в периодическом смысле, как выражение строгой и необходимой *органической последовательности фактов*. Здесь мы достигаем того пункта, с которого становятся разрешимыми последние и труднейшие вопросы исторической морфологии. Цивилизация — это те самые крайние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей. Они — завершение, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задушевым детством, являемым над дорикой и готикой. Они — неизбежный конец, и тем не менее с внутренней необходимостью к ним всегда приходили.

Таким только образом мы поймем римлян, как наследников элинов. Таким только образом на позднюю античность проливается свет, освещающий все ее глубочайшие тайны. Какое же другое значение может иметь то обстоятельство — спор против которого есть пустое словопрение, — что римляне были варварами, не предшествовавшими расцвету, а следовавшими за ним. Бездушные, чуждые философии и искусства, наделенные животными инстинктами, доходящими до полной грубости, ценящие одни материальные успехи, они стоят между эллинской культурой и пустотой. Их воображение, направленное только на практическое — у них существовало сакральное право, регулировавшее отношения между богами и людьми, словно между частными лицами, но у них не было даже и следа мифа — представляет собою такое душевное качество, которое совершенно не наблюдается в Афинах. Перед нами греческая душа и римский интеллект. Так отличается культура от цивилизации. И так обстоит дело не в одной только античности. Все снова и снова появляется этот тип — сильных духом, но совершенно неметафизических людей. В их руках находится духовная и материальная участь каждой поздней эпохи. Они были осуществителями вавилонского, египетского, индийского, китайского, римского империализма. В такие периоды буддизм, стоицизм, социализм созревают до степени окончательных мировоззрений, способных еще раз захватить и преобразовать угасающее человечество во всей его сущности. *Чистая* цивилизация, как исторический процесс, представляет собой постепенную *разработку* (уступами, как в копиях) ставших неорганическими и отмерших форм.

Переход от культуры к цивилизации протекает в античности в IV столетии, на Западе в XIX. С этого момента ареной больших духовных решений становится не «вся страна», как это было во время орфического движения и реформации, когда, собственно, каждая деревня играла свою роль, а три или четыре мировых города, которые всосали в себя все содержание истории и по отношению к которым вся остальная страна культуры нисходит на положение провинции, имеющей своим исключительным назначением питать эти мировые города остатками своего высшего человеческого материала. *Мировой город и провинция* — этими основными понятиями всякой цивилизации открывается совершенно новая проблема формы, которую мы сейчас переживаем, не имея вместе с тем никакого представления о значении этой проблемы. Вместо мира — *город*, одна *точка*, в которой сосредоточивается вся жизнь обширных стран, в то время как все остальное увядает; вместо богатого формами, сросшегося с землей народа — новый кочевник, паразит, житель большого города, человек абсолютно лишенный традиции, растворяющийся в бесформенной массе, человек фактов, без религии, интеллигентный, бесплодный, исполненный глубокого отвращения к крестьянству (и к его высшей форме — провинциальному дворянству), следовательно, огромный шаг к неорганическому, к концу, — что значит все это? Франция и Англия уже сделали этот шаг. Германия готовится его сделать. Вслед за Сиракузами, Афинами, Александрией следует Рим. Вслед за Мадридом, Парижем, Лондоном следует Берлин. Стать провинциями — такова судьба целых стран, которые не входят в круг излучения этих городов, как некогда это было с Критом и Македонией, а теперь — со Скандинавским севером.

Раньше борьба из-за идеального выражения эпохи велась на почве мировых проблем, метафизического, культового или догматического характера, велась между почвенным духом крестьянства (дворянство и духовенство) и «светским» патрицианским духом старинных маленьких знаменитых городов ранней дорической и готической эпохи. Такова была борьба из-за дионисовой религии — например, при тиране Клисфене Сикионском, — из-за реформации в немецких имперских городах и в войнах гугенотов. Однако, как в конце концов города победили деревню — настоящее городское сознание встречается уже у Парменида и у

Декарта,— так равным образом теперь их побеждает мировой город. Таков естественный процесс поздней эпохи: ионики и барокко. В наши дни, как и в дни эллинизма, на пороге которого стоит основание искусственного, следовательно лишенного связи со страной большого города Александрии, эти города культуры — Флоренция, Нюрнберг, Саламанка, Брюгге, Прага — сделались провинциальными городами, оказывающими безнадежное сопротивление духу мировых городов. Мировой город — это означает космополитизм вместо «отечества», холодный практический ум вместо благоговения к преданию и укладу, научная иррелигиозность в качестве окаменелых остатков прежней религии сердца, «общество» вместо государства, естественные права вместо приобретенных. Деньги в качестве неорганического абстрактного фактора, лишенного связи с сущностью плодородной земли, с ценностями первоначального уклада жизни,— вот в чем преимущество римлян перед греками. Начиная с этого момента благогородное мировоззрение становится также вопросом денег. В противоположность греческому стоицизму Хризиппа, позднеримский стоицизм Катона и Сенеки предпосылает в качестве необходимого условия имущественную обеспеченность, а социально-этическое умонастроение XX века, в отличие от XVIII века, доступно только миллионеру, если проводить его на деле, а не довольствоваться профессиональной, приносящей доход агитацией. В мировом городе нет народа, а есть масса. Присущее ей непонимание традиций, борьба с которыми есть борьба против культуры, против знати, церкви, привилегий, династий, преданий в искусстве, границ познаваемого в науке, ее превосходящая крестьянский ум острая и холодная рассудочность, ее натурализм совершенно нового склада, идущий гораздо дальше назад, чем Руссо и Сократ, и непосредственно соприкасающийся в половых и социальных вопросах с первобытными человеческими инстинктами и условиями жизни, то «panem et circenses», которое в наши дни опять оживает под личиной борьбы за заработную плату и спортивных состязаний,— все это признаки новой по отношению к окончательно завершенной культуре и к провинции, поздней и лишенной будущего, однако неизбежной формы человеческого существования.

На все эти явления необходимо смотреть не глазами партийного человека, идеолога, современного мо-

ралиста, не из закоулка какой-нибудь «точки зрения», но с вневременной высоты, устремив взор на тысячелетия мира исторических форм,— если действительно хочешь понять великий кризис современности...

15

Остается еще установить взаимоотношение морфологии мировой истории и философии. Всякое настоящее историческое исследование есть настоящая философия — или же просто работа муравьев. Но философ старого стиля пребывает в тяжелом заблуждении. Он не верит в изменчивость своего назначения. Он думает, что высшее мышление имеет свой вечный и неизменный предмет, что великие вопросы во все времена остаются одними и теми же и что когда-нибудь можно будет на них дать ответ.

Но вопрос и ответ здесь сливаются воедино, и всякий большой вопрос, в основе которого уже заложено страстное желание вполне определенного ответа, имеет значение только жизненного символа. Нет вечных истин. Каждая философия есть выражение своего и только своего времени, и нет двух эпох, которые имели бы одинаковые философские устремления, если только мы говорим о настоящей философии, а не о каких-нибудь академических общих местах касательно форм суждения или категорий чувств. Различие не в том, вечно или преходяще данное учение, а в том, жизненное ли это учение на некоторое время или мертворожденное. Непреходящесть мыслей есть иллюзия. Суть в том, какой человек нашел в них свой образ. Чем крупнее человек, там истиннее его философия — в смысле внутренней правды произведения искусства, каковое свойство не находится в зависимости от доказуемости или даже неопровержимости отдельных положений. В предельном случае она может вместить в себе и осуществить все содержание современной эпохи и, придавши ему образ, воплотив его в личности и идее, передать его дальнейшему развитию. Научный костюм, ученая маска философии не имеют здесь решающего значения. Нет ничего легче, как взамен отсутствующих мыслей создать систему. Но даже и хорошая мысль имеет мало цены, если высказана плоским человеком. Одна необходимость для жизни определяет степень ценности учения.

Вот почему пробным камнем ценности мыслителя я считаю степень понимания им великих фактов современности. Только тут выясняется, является ли такой-то только ловким конструктором систем и принци-

пов, обладает ли он только известной начитанностью и ловкостью в определениях и анализах — или сама душа эпохи говорит из его произведений и интуиций. Философ, который лишен способности вместе с тем охватить и усвоить себе действительность, никогда не будет первостепенным. Досократики были купцами и политиками большого стиля, Платону его попытка осуществить свои политические идеи в Сиракузах едва стоила жизни. Тот же Платон открыл ряд геометрических положений, опираясь на которые Эвклид получил возможность построить систему античной математики. Паскаль, которого Ницше считает за «надломленного христианина», Декарт, Лейбниц были первыми математиками и техниками своего времени.

Как раз в этом пункте я вижу сильное возражение против всех философов недавнего прошлого. Их существенный недостаток заключается в том, что они не занимали решающего положения в действительной жизни. Никто из них не оказал существенного влияния, действием или могущественной мыслью, на высшую политику, на развитие современной техники, средств сообщения, народного хозяйства, или на какую-либо иную сторону *широкой* действительности...

Не следует обманываться относительно важности этих отрицательных результатов. Очевидно утрачено понимание конечного смысла философской деятельности. Ее смешивают с проповедью, агитацией, фельетоном или специальной наукой. Перспективу птичьего полета заменили перспективой лягушки. Речь идет о деле величайшей серьезности: возможно ли вообще сегодня или завтра существование настоящей философии? В противном случае было бы благоразумнее стать плантатором, или инженером, чем-нибудь настоящим и подлинным вместо того, чтобы пережевывать затасканные темы, под предлогом «нового подъема философского мышления» и лучше построить мотор для летательного аппарата, чем новую и столь же излишнюю теорию апперцепции. Действительно, жалкое содержание жизни, посвященной тому, чтобы еще лишний раз и немножко по-иному, чем это делала сотня предшественников, формулировать понятие воли и психофизического параллелизма. Допускаю, что это может быть «профессией», но это отнюдь не философия. О том, что не охватывает и не изменяет всей жизни эпохи вплоть до ее сокровенных глубин, лучше было бы не говорить. И то, что вчера было возможно, сегодня является по меньшей мере ненужным...

Прежде чем приступить в наши дни к какой-либо проблеме, следует спросить себя — ответ на это настоящим избранным подскажет инстинкт, — что доступно человеку в наше время и от чего он должен отказаться? Число метафизических задач, разрешение которых доступно известной эпохе мышления, очень ограничено. Целый мир уже отделяет время Ницше, когда еще витало последнее дыхание романтики, от современности, окончательно порвавшей со всякой романтикой.

Систематическая философия получила свое завершение на исходе XVIII столетия. Кант заключил ее крайние возможности в величественные и — для западноевропейского духа — во многих случаях окончательные формы. Вслед за ней следовала, подобно тому как это было после Платона и Аристотеля, специфически городская, не спекулятивная, а практическая, иррелигиозная, этико-общественная философия. Она начинается, в параллель Зенону и Эпикуру, с Шопенгауэра, который первый поставил в центре своего мышления волю к жизни («творческую жизненную силу»), однако, под впечатлением большой традиции, удержал в силе систематические вопросы о явлении и вещи в себе, форме и содержании созерцания, различии между рассудком и разумом, каковое обстоятельство затушевало более глубокую тенденцию его учения. Это все та же творческая воля к жизни, которая то шопенгауэровски отрицается в Тристане, то дарвинистически утверждается в Зигфриде, которую Ницше с таким блеском и театральностью формулировал в «Заратустре», которая гегельянцу Марксу подала повод к политико-экономической гипотезе, а мальтузианцу Дарвину — к зоологической, причем обе эти гипотезы совместно и незаметно преобразовали мироощущение жителей больших городов, — та же воля к жизни, которая наконец породила целый ряд трагических созданий одного и того же типа, начиная от Хеббелевой «Юдифи» до ибсеновского эпилога, а вместе с тем исчерпала и весь круг настоящих философских возможностей.

Систематическая философия бесконечно далека нам в настоящее время; философия этическая закончила свое развитие. *В пределах западного мира остается еще третья, отвечающая эллинскому скептицизму возможность, а именно та, которая отмечена признаком не применявшегося до сего времени метода сравнительной исторической морфологии. Возможность — это значит необходимость. Античный скепти-*

цизм чужд историчности; он сомневается и просто отрицает. Западный скептицизм, если он хочет быть внутренне необходимым и явить собой символ нашей клонящейся к концу душевной стихии, должен быть насквозь историчным. Он упраздняет, признавая все относительным историческим феноменом. Приемы его психологические. В эпоху эллинизма скептическая философия проявляется в отрицании философии — ее признают бесцельной. В противоположность этому мы имеем в *истории философии* последнюю серьезную философскую тему. В этом заключается скептицизм. Дело сводится к отказу от абсолютных точек зрения, причем греки посмеиваются над прошлым своего мышления, мы же стремимся понять его как организм.

Темой настоящей книги является попытка набросать эту «нефилософскую философию» будущего, которая будет последней в истории Западной Европы. Скептицизм есть выражение чистой цивилизации, он разлагает картину мира предшествующей культуры. В нем происходит превращение всех прежних проблем в генетические. Убеждение, что все существующее некогда находилось в *становлении*, что в основе всего, имеющего отношение к природе, и всего познаваемого лежит момент исторического, что в основе мира, как действительности, лежит «я» как возможность, которая в нем нашла свое осуществление, что не только вопрос «что», но и вопросы «когда» и «как долго» заключают в себе глубокую тайну, приводит нас к факту, что всякое явление, какой бы характер оно ни носило, неминуемо есть *выражение чего-то живого*. В ставшем отражается становление. В старой формуле *esse est percipi* пребывает исконное чувство, что все существующее должно находиться в определенной связи с *живым* человеком, а для мертвого ничего больше «не существует». Однако «покидает» ли он мир, *свой* мир, или *упраздняет* его, умирая? Вот в чем вопрос. Но как раз это отношение исследовалось мыслителями систематического периода только с формальной, естественно-исторической, вневременной, следовательно, *критико-познавательной* точки зрения. Имели в виду просто «человека», а не определенных исторических людей. Для мыслителей этического периода, уже для Шопенгауэра, этот вопрос отступил на задний план перед другим, формулированным то идеалистически, то утилитаристически, а именно перед вопросом о *ценности* того, что «существует» для всех или для от-

дельного человека. Но и тут имели в виду «человека» как тип, не исследуя правомерность столь общих выводов. Теперь, наконец, в стадии историческо-психологического скептицизма, отправляясь от непосредственного чувства жизни, мы начинаем замечать, что вся картина окружающего мира есть функция самой жизни, отражение, выражение, символ живущей души, притом прежде всего отдельной души, взятой самой по себе. Познания и оценка суть также действия живых людей. Для раннего мышления внешняя действительность есть продукт сознания и повод для этической оценки; для позднего мышления они в первую очередь символ. *Морфология мировой истории неизбежно приводит к всеобщей символической.*

Таким образом падают претензии высшего мышления на отыскание всеобщих и вечных истин. Истины существуют только по отношению к определенному человечеству. Согласно этому и сама эта философия представляет собой выражение западной души, в отличие от античной или индийской, притом только в ее цивилизованной стадии. Таким образом определяется ее содержание как мировоззрения, ее практическое значение и область ее применения.

Физиогномика и систематика

Теперь, наконец, возможно сделать решительный шаг и набросать картину истории, которая не будет зависеть от случайного местонахождения зрителя в пределах какой-нибудь — т. е. его — «современности» и от его свойств, как заинтересованного члена отдельной культуры, чьи религиозные, умственные, политические тенденции соблазняют его распределить исторический материал под углом зрения ограниченной во времени перспективы и, таким образом, навязать организму свершения произвольную и внутренне чуждую ему поверхностную форму.

До сего времени главным недостатком этой картины было отсутствие дистанции от предмета. По отношению к природе нужная дистанция была давно достигнута. Конечно, последнее было легче осуществимо. Физик естественно строит механически-причинную картину своего мира так, как будто бы самого наблюдателя совсем не было.

Но и в мире форм истории возможно то же самое. Пожалуй, можно сказать, и позднее когда-нибудь так

скажут, что настоящего исторического описания фаустовского стиля еще не существует, такого описания, которое обладало бы в достаточной мере дистанцией, чтобы в общей картине мировой истории рассматривать также и современность — которая является таковой только для *одного из бесконечного множества* человеческих поколений — как нечто бесконечно далекое и чуждое, как такую эпоху, которая не больше значит, чем всякая другая, без применения масштаба каких бы то ни было идеалов, безотносительно к себе самому, без желания, без заботы и личного внутреннего участия, какового требует практическая жизнь; такой, следовательно дистанцией которая — повторяя слова Ницше, к сожалению, обладавшего ею далеко не в достаточной степени, — позволила бы обозреть весь феномен исторического человечества оком бога, как ряд вершин горного кряжа на горизонте, как будто сами мы в ней не принимаем никакого участия.

Здесь надлежало повторить дело Коперника, тот акт освобождения от видимости во имя бесконечного пространства, который давно уже был осуществлен западным гением по отношению к природе, когда он перешел от Птолемеевой мировой системы к единственной, сохраняющей для него свое значение до сего дня, и таким образом устранил случайность определяющего форму местонахождения наблюдателя на одной из планет.

Всемирная история способна на такое же отрешение от случайной точки зрения — от «Нового времени» — и нуждается в нем. Нам кажется, XIX столетие бесконечно богаче и важнее, чем, например, XIX столетие до Р.Х., но ведь и луна кажется нам больше, чем Юпитер и Сатурн. Физик давно освободился от предрассудка относительного расстояния, историк еще не сделал этого...

* * *

Теперь возможно вскрыть последние элементы исторического мира форм. Бесчисленные образы, возникающие в бесконечном изобилии, пропадающие, выделяющиеся и опять сливающиеся, в тысяче красок и отсветов сияющее смешение видимо произвольных случайностей — таково первое впечатление от картины мировой истории, возникающей, как нечто целое, перед созерцающим духом. Но проникающий глубже в суть вещей взор вскрывает в этой беспорядочности чистые формы, лежащие в основе всего становления глубоко скрытыми, и только против воли открывающиеся.

Из всей картины миростановления, как его воспринимает фаустовское зрение, становления звездных систем, поверхности земли, живых существ, в настоящее время мы рассматриваем только малое морфологическое целое «всемирной истории» в обычном словоупотреблении, малопочитаемой Гете истории высшего человечества, охватывающей немногим более 6000 лет, и не касаемся глубокой проблемы симметрии всех этих образований. То, что дает смысл и содержание этому расплывчатому миру *форм* и что до сих пор было глубоко погребено под еле понятной массой осязаемых «дат» и «фактов», это — феномен великих культур. Только после того, как эти основные формы будут вскрыты, прочувствованы во всей их физиогномической и органической значительности, только тогда можно считать уясненной сущность истории — аналогично сущности природы. Только при условии такого проникновения и такой перспективы можно серьезно говорить о философии истории. Только тогда станет возможным понять каждый факт исторической картины, каждую мысль, каждое искусство, каждую войну, каждую личность, каждую эпоху во всей их символической содержательности, а сама история перестанет быть простой суммой прошлого, без присущего ей порядка и внутренней необходимости, и явится организмом строгого строения и осмысленного склада, в общем развитии которого случайное местонахождение наблюдателя не влечет за собой выделения отдельной части, а будущее не является более бесформенным и неопределенным.

Культуры суть организмы. История культуры — их биография. Данная нам, как некоторое историческое явление в образе памяти, история китайской или античной культуры морфологически представляет собой полную аналогию с историей отдельного человека, животного, дерева или цветка. Если мы хотим узнать ее структуру, то сравнительная морфология растений и животных давно уже подготовила соответствующие методы. Феноменами отдельных, следующих друг за другом, рядом вырастающих, соприкасающихся, затеняющих и подавляющих одна другую культур исчерпывается все содержание истории. И если предоставить всем ее образам, которые до сего времени слишком основательно были скрыты под поверхностью тривиально протекающей так называемой «истории человечества», свободно проходить перед умственным взором, то, в конце концов, несомненно, удастся от-

крыть тип, первообраз культуры как таковой, освобожденный от всего затемняющего и незначительного, и лежащий, как идеал формы, в основе всякой отдельной культуры.

Я различаю *идею* культуры, ее внутренние возможности от ее чувственного проявления в картине истории. Это равносильно отношению души к телу, как ее *проявлению* в области протяженного и ставшего. История культуры есть осуществление ее возможностей. Завершение равнозначно концу. Таково отношение аполлоновской души, чью идею некоторые из нас, пожалуй, еще раз могут *почувствовать и пережить*, к ее пространственному раскрытию, к *научно* доступной «античности», физиогномию которой изучают археолог, филолог, эстетик и историк.

Культура есть *прафеномен* всякой прошедшей и будущей мировой истории. Глубокая и мало оцененная идея Гете, открытая им в его живой природе и постоянно полагавшаяся в основу его морфологических исследований, будет применена нами в самом точном смысле ко всем вполне созревшим, умершим в расцвете, полуразвившимся, заглушим в зародыше образованиям человеческой истории. Здесь говорит не анализирующий рассудок, а непосредственное мироощущение и созерцание. «Высшее, чего может достичь человек, это — удивление, и, если *прафеномен* привел его удивление, он должен этим удовлетвориться, высшего он от него не может получить и большего он в нем не должен искать,— здесь граница». *Прафеномен* — это то, в чем идея становления в чистом виде лежит перед наблюдателем. Гете ясно усмотрел своим духовным оком идею *прарастения* в образе каждого отдельного, случайно возникшего или вообще возможного растения. С полной ясностью он почувствовал в данном случае смысл становления. Он исходил в своем великом открытии *os intermaxillare*, которое одно стоит всех достижений Дарвина, от *прафеномена типа позвонка*, в других областях — от геологических напластований, от листа, как *праформы* всех растительных органов, от метаморфозы растений, как *праобраза* всего органического становления. «Тот же закон можно применить ко всему остальному живущему»,— писал он из Неаполя Гердеру, сообщая ему о своем открытии. «Исторический» XIX век его не понял.

Прафеномен, как решительно утверждает Гете, есть чистое созерцание идеи, а не познание понятия...

Культура зарождается в тот момент, когда из первобытно-душевного состояния вечно-детского человечества пробуждается и выделяется великая душа, некий образ из безобразного, ограниченное и преходящее из безграничного и пребывающего. Она расцветает на почве строго ограниченной местности, к которой она и остается привязанной, наподобие растения. Культура умирает после того, как эта душа осуществит полную сумму своих возможностей в виде народов, языков, вероучений, искусств, государств и наук и, таким образом, вновь возвратится в первичную душевную стихию. Ее жизненное существование, целый ряд великих эпох, в строгих контурах отмечающих постоянное совершенствование есть глубоко внутренняя, страстная борьба за утверждение идеи против внешних сил хаоса и внутренней бессознательности, где угрожающе затаились эти противоборствующие силы. Не только художник борется с сопротивлением материала и уничтожением идеи внутри себя. Каждая культура находится в глубоко символической связи с материей и пространством, в котором и через которое она стремится реализоваться. Когда цель достигнута и идея, т. е. все изобилие внутренних возможностей, завершена и осуществлена во внешнем, тогда культура вдруг *застывает*, отмирает, ее кровь свертывается, силы ее надламываются — она становится цивилизацией. И она, огромное засохшее дерево в первобытном лесу, еще многие столетия может топорщить свои гнилые сучья. Мы наблюдаем это на примерах Египта, Китая, Индии и мусульманского мира. Так, античная цивилизация времен империи необъятно разрасталась с кажущейся юношеской силой и изобилием и отнимала воздух и свет у молодой арабской культуры Востока.

Таков смысл всех *падений* в истории, к числу которых принадлежит наиболее отчетливо рисующееся перед нами «падение античного мира», и мы уже сегодня определенно ощущаем вокруг нас первые признаки того, касающегося нас самих и по течению и длительности вполне тождественного с первым события, которое заполнит первые века ближайшего тысячелетия и которое будет «падением Запада».

Всякая культура переживает возрасты отдельного человека. У каждой имеется свое детство, юность, возмужалость и старость.

■ Цивилизация перед судом

...Западный Христианский мир есть производная от христианства, однако зародилось христианство не на Западе; оно возникло вне границ Западного Христианского мира, в регионе, который нынче лежит на территории другой цивилизации, ислама. Западные христиане лишь однажды предприняли попытку отбить у мусульман колыбель нашей религии в Палестине. Если бы Крестовые походы оказались успешными, Западное Христианство слегка расширило бы свои точки опоры на важнейшем Азиатском материке. Но Крестовые походы закончились неудачей.

Западное христианство — это всего лишь одна из пяти цивилизаций, которые сохранились в мире сегодня: да и они — всего лишь пять из примерно двадцати, которые можно идентифицировать как таковые с момента появления первого представителя такого вида обществ, что произошло около шести тысяч лет назад.

3

Возьмем для начала четыре другие существующие цивилизации; если прочность опоры цивилизации на континенте — под чем я подразумеваю сплошную сушу Азии — может считаться приблизительным показателем вероятной продолжительности жизни цивилизации, то четыре другие существующие ныне цивилизации «живучее» (если воспользоваться жаргоном страхового бизнеса), чем наша собственная.

Родственная нам цивилизация — православное христианство — охватывает континент от Балтики до Тихого океана и от Средиземноморья до Северного Ледовитого океана, занимая северную половину Азии и восточную половину Европейского полуострова. Россия выходит «на зады» всех остальных цивилизаций: со стороны Белоруссии и Северо-Восточной Сибири она смотрит соответственно на Польскую и Аляскинскую оконечности нашей Западной цивилизации; со стороны Кавказа и Средней Азии — на Исламский и Индуистский миры; со стороны Центральной и Восточной Сибири она выходит на «задний двор» Дальневосточного мира.

Наша единокровная сестра — Исламская цивилизация — также имеет прочный фундамент на континенте. Царство ислама распростерлось от самого сердца Азиатского континента в Северо-Западном Китае до западно-

го берега Африканского полуострова Азии. У Дакара Исламский мир контролирует подходы с континента к проливам, отделяющим Африканский полуостров Азии от острова Южная Америка. Ислам имеет и крепкий опорный пункт на Азиатском полуострове Индостан.

Что же касается индуистского и дальневосточного обществ, то нет нужды доказывать, что 400 миллионов индийцев и от 400 до 500 миллионов китайцев имеют прочный фундамент на континенте.

Однако мы не должны преувеличивать значение любой из существующих цивилизаций только на том основании, что они существуют в данный момент. Если вместо общепринятого понятия «продолжительность жизни» использовать понятие «достижения», то примерным показателем относительно достижений можно считать то, сколько данная цивилизация произвела на свет личностей, подаривших человечеству свет и благо.

Итак, кто же эти личности, величайшие благодетели нынешней генерации человечества? Я бы назвал таких, как Конфуций и Лао-цзы, Будда, Пророки Израиля и Иудеи, Заратустра, Иисус и Магомет, Сократ. И никто из этих благодетелей человечества на все времена не принадлежит ни к одной из пяти существующих цивилизаций. Конфуций и Лао-цзы рождены исчезнувшей дальневосточной цивилизацией раннего поколения; Будда — дитя угасшей индской цивилизации раннего поколения; Осия, Заратустра, Иисус и Магомет рождены исчезнувшей сирийской цивилизацией; Сократ — дитя умершей греческой цивилизации.

В последние 400 лет все пять живущих цивилизаций вступили в контакт друг с другом в результате инициативы, предпринятой двумя из них: экспансии Западного Христианства от оконечности Европейского полуострова Азии через океан и экспансии православного христианства по суше через всю ширь Азиатского континента. Экспансию Западного Христианства характеризуют две специфические черты: будучи заокеанской, она является единственной на сегодня всемирной экспансией в том смысле, что захватывает всю обитаемую поверхность планеты; а благодаря «покорению пространства и времени» при помощи современных технических средств распространение материальных достижений Западной цивилизации как никогда сблизило различные части земного шара. Но даже при этом экспансия Западной цивилизации отличается от экспансии русского Православия, равно как и от экспансии других цивилизаций в прежние времена, лишь количественно, но не качественно.

Существовали и более ранние экспансии, внесшие значительный вклад в нынешнюю унификацию человечества, а значит, и в ее следствие — унификацию нашего видения человеческой истории. Исчезнувшая ныне сирийская цивилизация была продвинута финикийцами до атлантических берегов Европейского и Африканского полуостровов Азиатского континента на западе и химьяритами и несторианами. Она распространилась в двух направлениях через морские воды, а в третьем направлении — по суше.

Всякий, кто приедет в Пекин, может увидеть поразительное свидетельство трансконтинентальных культурных завоеваний сирийской цивилизации. В трехязычных надписях маньчжурской династии в Пекине маньчжурские и монгольские тексты написаны не китайским письмом, а сирийской разновидностью нашего алфавита.

В качестве других примеров экспансии ныне угасших цивилизаций можно назвать распространение греческой цивилизации к западу морем до Марсея самими греками, к северу до Рейна и Дуная — римлянами и сушей к востоку до внутренних районов Индии и Китая — македонянами; а также экспансию шумерской цивилизации во всех направлениях по суше из ее колыбели — Ирака.

4

В результате этих последовательных экспансий различных цивилизаций весь обитаемый мир объединился в одно огромное общество. Движение, в конечном итоге завершающее этот процесс, — это нынешняя экспансия Западного Христианства. Однако нам следует иметь в виду, во-первых, что эта экспансия всего лишь довершила унификацию мира, то есть была лишь исполнителем последней стадии общего процесса, и, во-вторых, что, хотя унификация мира и была достигнута усилиями Запада, сегодняшнее западное господство — и это совершенно очевидно — не продержится долго.

В объединенном мире восемнадцать незападных цивилизаций — четыре живых и четырнадцать угасших, — без сомнения, еще заявят о себе, и по мере того, как через новые века и поколения объединенный мир постепенно будет находить путь к равновесию между различными составляющими его культурами, западная составляющая со временем займет то скромное место, на которое она и может рассчитывать в соответствии с ее истинной ценностью в сравнении с теми другими

культурами — живыми и угасшими, — которые западная экспансия привела в соприкосновение друг с другом и с собой.

*А. Дж. Тойнби. Цивилизация перед судом//
Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории.
СПб., 1996. — С. 97–104.*

Л. ФЕВР

■ Как жить историей

История — наука о человеке, не будем забывать об этом. Наука о непрерывных изменениях человеческих обществ, об их постоянном и неизбежном приспособлении к новым условиям существования — материальным, политическим, моральным, религиозным, интеллектуальным. Наука о тех соответствиях, о том равновесии, которое во все эпохи само собой устанавливается между различными и одновременными условиями человеческого бытия: условиями материальными, условиями техническими, условиями духовными. Именно таким образом история обретает дорогу к жизни. Именно так она перестает быть надсмотрщицей над рабами, стремящейся к одной убийственной (во всех смыслах этого слова) мечте: диктовать живым свою волю, будто бы переданную ей мертвыми. И поскольку я счастлив знать, что в этом зале собрались молодые люди, решившие посвятить свою жизнь историческим исследованиям, я говорю им со всей определенностью: чтобы творить историю, повернитесь спиной к прошлому. Прежде всего — живите. Вмешивайтесь в жизнь. Во все многообразие духовной жизни. Историки, будьте географами! Будьте правоведами, социологами, психологами; не закрывайте глаза на то великое течение, которое с головокружительной скоростью обновляет науки о физическом мире. Но живите также и практической жизнью. Не к лицу вам, лениво сидя на берегу, смотреть на разбушевавшееся море. А если вы окажетесь в бурю на борту корабля, не уподобляйтесь ни Панургу, страдающему от морской болезни, ни даже доброму Пантагрюэлю, который, вцепившись в мачту, обращает взор к небесам и творит молитвы. Засучите рукава, как брат Жан. И постарайтесь помочь матросам.

И только-то? Нет. Все это ничему не послужит, если действия ваши не будут увязаны с мыслями, а ваша жизнь историка — с вашей человеческой жиз-

ню. Не существует никаких перегородок, никаких барьеров между действием и мыслью. История не должна вам казаться сонным кладбищем, по которому бродят одни только бесплотные тени. Вам нужно ворваться в старый безмолвный дворец, где она спит вечным сном, — ворваться с бою, дыша жаром схватки, не успев стереть с лица ни пыли сражения, ни засохшей крови поверженного чудовища, — и, настежь распахнув окна, наполнив дворец светом и шумом, вдохнуть собственное дыхание, юное и горячее, в оледеневшие уста спящей красавицы.

Но единство мира — мира истерзанного, израненного, взывающего о помощи — не восстановить посредством вмешательства извне. Каждому надлежит восстановить его в самом себе путем гармоничного сочетания глубокой мысли с бескорыстным действием, путем полнейшей самоотдачи: только таким образом сможем мы избавиться от гнетущих нас сомнений, обрести уверенность в своих силах и дать утвердительный ответ на важнейший вопрос, о котором я упомянул в начале моей лекции: «Имею ли я право?»

Прошу извинения за неожиданный оборот, который приняла моя беседа. Я обращаюсь прежде всего к историкам. Но если они сочтут, что такая форма речей историку вовсе не пристала, я заклинаю их хорошенько поразмыслить перед тем, как бросить мне в лицо подобный упрек. Ему нет оправдания.

История — такое же ремесло, как и все остальные. Она нуждается в добросовестных мастеровых, в опытных подрядчиках, способных выполнить работу по плану, составленному другими. Нуждается она и в хороших инженерах. И они-то должны смотреть на вещи отнюдь не с высоты фундамента. Они должны уметь составлять планы, обширные планы, всеобъемлющие планы, осуществлением которых займутся в дальнейшем добросовестные мастеровые и опытные подрядчики. А чтобы составить обширный и всеобъемлющий план, необходимо обладать широким и ясным умом. Трезво и зорко смотреть на вещи. Работать в согласии с ритмом своего времени. Ненавидеть все мелкое, узкое, пошлое, отжившее. Одним словом, нужно уметь мыслить.

Не постыдимся признаться, что именно этого умения как раз и не хватает историкам последнего полувека. Именно это умение должны они теперь обрести.

ФИЛОСОФИЯ О СМЫСЛЕ ИСТОРИИ И НЕОБХОДИМОСТИ ЕЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ

Тексты:

1. Левит К. О смысле истории.
2. Франк С.Л. Свет во тьме.
2. Ясперс К. Единство как смысл и цель истории.
3. Поппер К. Имеет ли история какой-нибудь смысл?

Авторы:

1. *Левит Карл* (1897 – 1973). Немецкий философ.
2. *Франк Семен Людвигович* (1877 – 1950). Российский философ.
3. *Ясперс Карл* (1883 – 1969). Немецкий философ и психиатр.
4. *Поппер Карл Раймунд* (1902 – 1994). Английский философ и социолог.

Основные вопросы:

1. Почему вопрос о смысле истории не стоял перед мыслителями древней Греции и почему энциклопедически мыслящий Аристотель не посвятил истории ни одного сочинения? Какие возможности разобраться в целях и смысле истории были усмотрены философами и историками Нового времени?
2. Чем отличается поиск смысла мировой истории от осмысления человеком своей жизни и почему, по мнению Франка, именно в XX веке ясный и очевидный «свет» в понимании смысла истории сменился непостижимой «тьмой»? Какие возможности видит С. Франк в своих устремлениях понять смысл истории с точки зрения христианской этики и социальной философии?
3. Можно ли понять складывающееся единство всемирной истории в качестве ее скрытого смысла? Какие возможности усматривает Ясперс в исследовании целей и структуры мировой истории?
4. Существенна ли, на Ваш взгляд, разница в двух утверждениях (и если да, то в чем суть этого различия):
 - история имеет и смысл и цель, которые могут быть в ней открыты;
 - история не имеет ни смысла, ни цели, но мы можем придать ей смысл.

О СМЫСЛЕ ИСТОРИИ

Обширный вопрос о смысле истории не сводится в общем и целом к ограниченному вопросу о значении определенных событий. Оба эти вопроса нужно отличать от исследования природных событий, происходящих сами по себе, без вмешательства воли человека, действия которого вызывают мучительный процесс истории. Все происходящее вроде истории Земли и космоса — это не история в человеческом смысле. Все это происходит по ту сторону добра и зла, смысла и бессмыслицы. Можно спрашивать о смысле исторических революций, чтобы уяснить их значение, но нельзя спрашивать о смысле революции в буквальном понимании, как о закономерных обращениях небесных тел. Возникновение и распад цивилизаций не похожи на восход и заход солнца. Поэтому природные катастрофы мы переживаем иначе, чем исторические, хотя эффект разрушения города при землетрясении не отличается от технически рассчитанного уничтожения его бомбами.

Разговор о смысле истории касается не только того единого и целого, что мы с легкостью называем «всемирной историей», имея в виду исключительно наш человеческий мир и игнорируя все прочее; он подразумевает также смысл в значении замысла или цели. Без этого, без некоего «к чему», история человечества была бы, в конечном счете, бесцельным движением, она была бы, если исходить из искомого смысла, бессмысленной. Но рассуждение об отсутствии смысла, как рассуждение о безбожности, двусмысленно. Оно может означать, что история не имеет смысла. Но оно может заключать и положительное значение в том плане, что мы избавились от вопроса о смысле, что мы свободны от него, потому что не ждем от истории наполнения человеческой жизни смыслом, которого бы она без истории лишилась или без которого не могла бы обойтись.

Ведь неслучайно слова «смысл» и «цель» или «смысл» и «намерение» в нашем словоупотреблении замещают друг друга. Обычно, намерение, объект какого-то устремления определяет значение смысла. Смысл всякой вещи, не неизменно существующей от природы, но сотворенной благоволением Бога или во-

лей человека и потому могущей быть другой или не существовать вообще, определяется ее предназначением. Стол есть то, что отсылает к его назначению как обеденного и письменного стола, благодаря чему он появляется как таковой. Историческое событие тоже отсылает к чему-то вне самого себя, поскольку действие, его вызвавшее, нацелено на нечто, в чем смысл реализуется как цель. А поскольку история есть временное движение, замысел должен предстать как цель, лежащая в будущем. Отдельные события или последовательность событий, даже если они полны значения для человека, как таковые не наполнены ни смыслом, ни целесообразностью. Наполнение смыслом — дело осуществления, которое предстает в будущем. Отважиться на суждение о конечном смысле исторических деяний можно лишь в том случае, если обозначена их будущая цель. Если стали явными направление и радиус действия исторического движения, то мы размышляем о начале его, чтобы определить смысл всего события, исходя из его конца; определить смысл «целого», поскольку оно имеет определенный исходный и отчетливый конечный пункт. Допущение о том, что история в общем и целом имеет конечный смысл, означает предвосхищение конечного замысла как конечной цели. Временным измерением конечной цели становится эсхатологическое грядущее, а будущее есть для нас лишь постольку, поскольку мы чего-то ожидаем, но чего еще не существует. Оно дано нам лишь в образе верующего упования.

То, что конечную цель истории можно, вообще говоря, не только ожидать, надеяться на нее и верить, но также знать и философски осмыслять, является тезисом гегелевской философии истории. Вместе с тем это тезис и исторического материализма К.Маркса. Науку об истории он считает «единственной» наукой, потому, что история охватывает все, что имеет отношение к человеку, и, следовательно, имеет определенную цель и тем самым смысл: будущее «царство свободы», для обретения которого необходимо создание бесклассового общества. Но и хайдеггеровская всеобщая история метафизики от Анаксимандра до Ницше, то есть западноевропейской метафизики, опирающейся на конструкцию истории бытия, немыслима без философии всемирной истории Гегеля и его истории философии. Впрочем, вопрос о смысле исчезает, если место определенной цели замещает вечно изменчивая исто-

рия, на которую человек якобы исторически обречен. Для того, чтобы историю как целепологающее и смыслообразующее поступательное движение сделать философски постижимой и оправдать ее перед здравым рассудком, который видит в ней лишь бессвязное повторение одних и тех же подъемов и спадов, Гегель во введении к своим лекциям по философии всемирной истории разграничил ее на «философскую всемирную историю» и «наивную», или повествовательную, историю как не подвергнутое рефлексии изложение случившегося. К представителям повествовательной истории он относит греческих и римских историков, тех, кто размышлял, еще не имея, в отличие от самого Гегеля, представления о христианской теологии истории, не зная ее веры в провидение, непредвзято взирая на полную превратностей борьбу за власть...

Но почему Гегель не остается на этой исходной позиции и на этой достоверной точке зрения? Почему он идет дальше и выходит далеко за ее пределы? Потому что он в этой повествовательной истории не видит «глаза разума», которому ход и развитие мировой истории раскрываются как «разумный прогресс в сознании свободы», примиряющийся со всем злом мировой истории — этой бойни, на которой в конечном счете жертвуется счастьем народов и индивидов. Прагматическая рефлексия обыкновенного исторического рассмотрения не может, конечно, предугадать этого последнего назначения...

* * *

Логос космоса, по Гегелю, есть мировой дух, который являет себя преимущественно не в природе, но в историческом мире человека, поскольку человек сам по себе — знающий и самосозидательный дух. Этот, лишь в человеке возвращающий к самому себе, абсолютный дух есть одновременно воля и, значит, «дух свободы». Ведь если к рассмотрению всемирной истории не приступают с уже определившейся мыслью, с познанием разума, то следует по крайней мере твердо и непоколебимо верить, что во всемирной истории есть разум и что мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю, но должен обнаружиться при свете знающей себя идеи.

Здесь не место показывать, насколько гегелевская философия мировой истории определяется примером христианской теологии истории с ее представлением

о движении к конечной цели, осуществляющей ее смысл, причем обмирщая ее. Нужно удовлетвориться констатацией совершенно изменившегося смысла истории и спросить себя, почему греческая философия оставляла историю историкам и никогда не делала ее предметом философского знания. Сам Аристотель, который был другом и учителем Александра Великого, достигшего дальних тогда пределов Востока и основавшего мировую империю, не посвятил истории ни одного сочинения, хотя размышлял обо всем прочем: о небе и земле, растениях и животных, политике и этике, риторике и поэтике. Было бы абсурдом думать, что Аристотель мог бы увидеть в Александре «мировой дух», как это случилось с Гегелем при виде Наполеона, так как это означало бы допустить, что Логос вечного космоса мог бы войти в бренную прагматическую историю смертных людей. Несмотря на отсутствие у них всемирно-исторического мышления, нельзя полагать, что греки еще не знали истории и не пережили ее в «подлинном» смысле. Греческие историки изучали и описывали историю крупных политических событий. Отцы церкви развивали на основе иудейских пророчеств и христианской эсхатологии теологию истории, каковая (история) длилась от Творения до Судного Дня и Спасения; современный постхристианский человек измыслил философию истории, которая реализует теологический принцип Священной истории в земном выполнении ее смысла. Если осознать, что пророк Исаия и Геродот были почти современниками, то можно судить о разрыве между греческой мудростью и библейской верой. «Открытие» исторического мира и исторического существования, смысл которого заключен в будущем, является результатом не одного только философского познания, но и исполненного надежд ожидания, которое сначала относилось к приходу Царства Божия, а в конце концов — к грядущему царству человека. Христианские упования на будущее воздаяние хотя и утрачены для современного исторического сознания, но установка как таковая остается неизменной. Она пронизывает всю послехристианскую европейскую мысль и все ее попечения об истории, с ее «зачем?» и «куда?». И не только радикальная философия прогресса Кондорсе, Сен-Симона, Конта и Маркса эсхатологически мотивирована будущим, ничуть не меньше им пронизаны отрицающие прогресс теории упадка, среди которых наиболее видной сегодня является теория фатального прогресса...

Но тот, кто с самого начала видит события истории в перспективе будущего и в устремленном к нему прогрессе или же видит все в перспективе прогрессирующего упадка, тот заметит в до сих пор случившемся лишь подготовительные, предварительные шаги не достигшей еще своей цели предыстории. Подобно тому как Ветхий Завет был для отцов церкви предвосхищением Нового Завета *praeparatio evangelica* и обещанием будущего, которое исполняется только в нем, так и вообще толкование прошлого становится обращенными назад, замаскированными пророчествами: прошлое понимают как осознанную подготовку будущего, даже если выступают под именем «чистого историка» и лишь констатируют, как нечто происходило. Современный историк, например, Токвиль во введении к «Демократии в Америке», спрашивает: «Куда мы теперь идем?» Классический историк спрашивал: как к этому пришли?

Греческая история не обосновывалась будущим и потому мыслила его как случайное, не упорствовала во мнении, будто все прошедшее обретет свой смысл только в будущем. Она исходила из убеждения, что последующие события подчиняются тому же закону, что и предшествующие, поскольку природа человека существенно не меняется и «природа всех вещей — появляться и исчезать» (Фукидид)...

Современное историческое сознание, приученное к Гегелю, Канту или Марксу, не может больше в мысли свести воедино будущее с прошлым, так как не допускает возможности того, что все земное бrenно. В этом пункте древнегреческое и христианское представления об истории совпадают и противостоят современной вере в прогресс. То, что политические государства умирают так же, как и человек, хотя живут несколько дольше, для Августина не менее очевидно, чем для Полибия.

Различие классического и современного типов исторического сознания проявляется уже словесно: у греков и римлян не было специального слова для того, что мы обозначаем существительным «история» в единственном числе; они знали только истории («*historiae*») во множественном числе. Мы различаем в немецком языке «*Ceschichte*» и «*Historie*», причем слово «*Ceschichte*» подразумевает событие, а «*Historie*» — слово греческое, иностранное, каковым обозначают известие, сообщение о происходящем. Гегель, отталкиваясь от этого различия, подчеркивал существенную связь между «*ges*

gestae» и «*historia rerum geatarum*», ибо собственно историческое действие и происшествие одновременно как бы и историческое сознание и историческое повествование о нем. Народы, лишённые исторического сознания, не имеют собственной истории, даже если с ними очень многое произошло. Поэтому принцип Гегеля в изложении мировой истории — движение к свободе, т. е. осознание самого себя в инобытии как пребывающего в себе самом — в сущности есть прогресс «в осознании» свободы. Лишь знающая сама себя свобода самодеятельно может стать действительным миром свободы. Эта возведенная Гегелем в принцип конститутивная связь исторического сознания и событий для греческой мысли так же чужда, как и вся онтология сознания-бытия, исток которой в христианском опыте самопознания и последствием которой явилось «умаление» ничего не знающей о себе «природы» в сравнении с осознающим себя «духом». Слово «история» в греческом языке подразумевает действие, являясь отглагольной формой, и означает просто известие, ознакомление, сведение и сообщение, но никак не особенную, выделенную предметную область, которую в качестве истории духа следовало бы отличать от природы, и отнюдь не исторический мир в отличие от природного мира. Классические историки сообщают истории и не измышляют никакой осмысленно развивающейся всемирной истории. То, что они узнают и сообщают, есть прагматика (*pragmata*), т. е. события, проистекающие из общественно-политических обстоятельств и действий людей, а не просто случающиеся от природы. Но сама по себе и для себя история может относиться ко всему вообще известному и, следовательно, также и к природным явлениям «*historia naturalis*» (Плиний). На греков глубокое впечатление производил вещный порядок и красота видимого мира. Ни одному греческому мыслителю не пришло в голову отождествить этот соразмерный неизменный космос с переходящей прагматикой человеческих историй в мировой истории. Геродот, Фукидид и Полибий изучали великие события и деяния своего времени и сообщали о них, но ни война греков с персами, ни Афин против Спарты, ни завоевание римлянами мирового господства не давали повода философам-современникам к философско-историческому конструированию. Причина отсутствия такой философии истории вовсе не в равнодушии к важным свершениям, но в ясном пони-

мании того, что об однажды случившемся и изменчивом можно лишь сообщить или сочинить истории, но получить о нем истинное знание нельзя. Классические философы не тематизировали историю, не задавались вопросом о смысле мировой истории, потому что они, как философы, размышляли об едином и целом природном сущем и о вечно-сущем, а меняющиеся судьбы истории, которые могли бы быть и иными, предоставили политическим историкам.

«Мировая история» в буквальном смысле — путанное понятие, так как всеохватывающим или универсальным является только мир, существующий от природы, в пределах которого наш исторический человеческий мир есть нечто мимолетное. Он исчезает в универсуме подобно падающему с неба Икару на картине Брегеля, когда он погружается в море и остается видна только одна его нога. Горизонт залит светом солнца, на берегу сидит рыболов, пастух пасет стадо, крестьяне копаются в земле, как будто между небом и землей ничего не произошло.

Мировая история возникает и рушится вместе с человеком — мир может существовать также без нас, сам по себе: он надчеловечен и абсолютно самодостаточен. И все же с начала Нового времени этот единый, целокупный мир распадается на два совершенно различных мира: на физический — мир современного естествознания — и мир человеческой истории, мир исторических наук о духе. Природа получает в XVII веке новое философское обоснование у Декарта, мир истории («*il mondo civile*») — век спустя у его оппонента Дж.Вико. У истока этого раздвоения природы и истории стоит высказывание ученика Гегеля Маркса: «Человеческая история тем отличается от истории природы, что первая сделана нами, вторая же не сделана нами...»

Подобным же образом высказывался представитель буржуазной философии XIX века Дильтей: «Мы не привносим никакого смысла из природы в жизнь. Нам открывается возможность убедиться, что смысл и значение возникают только в человеке и его истории. Вопрос в том, кто это «мы». Очевидно — нововременной постхристианский человек, который надеется найти в истории собственный смысл, забывая о единственно истинном самодостаточном мире, а заодно и о том, что исторически существующий человек вообще только потому и приходит в мир, что его производит при-

рода. Для Маркса, равно как для Гегеля, природа лишь подчиненное, предварительное условие человеческой деятельности, обуславливающее ее, например, как географические и климатические факторы. Первенство природы имеет место, по саркастическому замечанию Маркса, разве что «на некоторых австралийских коралловых островах новейшего происхождения»...

«Материальное» исторического материализма составляет не природа, но ее присвоение человеком. Когда Маркс говорит о «материальных» условиях жизни, он негативно отталкивается от гегелевских опытов «сознания» и обращается как к чему-то позитивному к историческим условиям труда и производства. В этом повороте к понятому таким образом «материальному» образу жизни, к исторически обусловленным отношениям труда и производства и заключается простой и фундаментальный смысл «исторического материализма». Его критическая острота рождается из Марксовой полемики с идеализмом немецкой философии, которая реальную историю человечества трансформирует в историю «идеи», «духа» и «сознания». В противовес тому, чтобы исходить из сознания, как предложил Декарт, Маркс формулирует свой материалистический тезис, согласно которому не сознание определяет бытие, но наоборот, материальное, т. е. социальное, экономическое, вообще историческое, бытие человека определяет также и его сознание...

История начинается не с так называемой истории духа, но с производства примитивнейших средств для удовлетворения элементарнейших потребностей. Эта первоначальная история дифференцируется и расширяется с ростом и развитием потребностей. С распространением различных способов производства и общения история становится всемирной историей, что соответствует образованию мирового рынка. Это социально-экономическое понятие мировой истории Маркс противопоставляет гегелевской идее «мирового духа» как якобы лишь воображаемому субъекту.

Кажется, целый мир отделяет марксистскую мысль от ее противников, но так кажется до тех пор, пока не обнаружишь глубокое родство в мышлении, являющемся исключительно историческим. Немарксистская философия истории по сравнению с марксизмом выглядит беспомощной, ибо она в равной мере мыслит идеологически и исторически и также хотела бы раздвинуть тесные рамки мира, обуженного до мировой

истории, но сделать это не столь радикально и меньшей ценой. Через столетие после Маркса она открыла, что современный человек «отчужден». Как и Маркс, она знает о себе, что поставлена между «ставшим старым миром» и новым историческим началом. Как и юный Маркс, она несчастна оттого, что «старые боги» мертвы, а «новый Бог» еще не явлен. Вслед за Марксом (но также вместе с Ницше и Хайдеггером) она убеждена, что «прежний» человек должен преобразиться и что вся прежняя история и философия европейского мира подошли к концу. Поэтому она даже не называет себя больше «философией», но «мышлением бытия» или мышлением того, «что есть», именно теперь и впредь, но не всегда! Она на свой лад разделяет «материалистический» тезис об определении сознания бытием. Она так же мало, как и Маркс, верит в «мировой дух», и она единодушна с ним в том, что путь, который вел к Гегелю, нельзя продолжать. Но следует спуститься с этой вершины европейской метафизики и отказаться от абсолютного и безусловного. Наконец; она не так безбожна, как марксизм, хотя и не так самодовольна, как откровенный атеизм XIX века.

Но современная философия, несмотря на свое сходство с марксизмом, не отягощена догмами, иначе говоря, она не утверждает относительно истории ничего, что могло бы быть ответным вызовом марксизму. Исторической мысли полу-, обращенных и антимарксистов не хватает абсолютности исторического материализма. Она не менее, чем последний, связана с колеблющейся почвой эпохального исторического сознания, однако настроена релятивно и релятивистски, в то время как Маркс и марксисты полагают, что знают то, «что есть», откуда приходит и куда устремлена история. И поскольку немарксистская философия не имеет доктрины, она не может воодушевлять массы. В этом ее преимущество, но и ущербность. С исторической точки зрения это очевидный недостаток, но с философской и человеческой — известного рода достоинство. Это достоинство отсутствия догмы, выражаясь определеннее — скепсиса. Но его можно лишь в том случае принимать во внимание, если уже есть готовность ставить под сомнение догматические предпосылки немарксистского мышления.

Одной такой насквозь догматической предпосылкой нашего современного мышления является историзм, вера в абсолютное значение относительнейше-

го — истории. На буржуазно-капиталистическом Западе, самокритикой которого является учение Маркса, нет веры ни в дух живого космоса, ни в Царство Божие. По-прежнему верят лишь в «дух времени», дух временности, «the wave of the future» — «волну будущего», «судьбу истории», понимаемые вульгарно или возвышенно. Отсюда скрытое родство идеалистического и материалистического историзма с бытийственно-историческим мышлением, явно равно отстоящим, как кажется, и от Маркса, и от Гегеля.

Современник Наполеона мыслил завершение европейской истории духа в достижении полноты, которой еще нет в неразвившемся начале. Современник Гитлера мыслит ту же историю как завершение эры нигилизма. Подобно всем, кто радикально критиковал XVIII столетие, Хайдеггер все еще не выходит за рамки существующей традиции мысли, которую он — от основания до принципиальных положений — ставит под сомнение. Его мысль движется исключительно в ее пределах. Даже «судьба бытия» ограничивается ранней и поздней историей Западной Европы, как будто универсальное бытие всего сущего предпочитает именно Запад.

*К. Левит. О смысле истории//
Философия истории. Антология. —
М., 1995. — С. 262–273.*

С.А. ФРАНК

■ Свет во тьме

Духовная проблематика нашего времени

Я думаю, что богословская, т. е. в своей основе чисто религиозная, проблема «света и тьмы», на которую дает какой-то глубокий и таинственный ответ стих 1, 5 Евангелия Иоанна, есть, быть может, самая мучительная, но и самая насущная проблема человеческой жизни. И, будучи таковой, она приобретает особую остроту именно в переживаемую нами эпоху. Можно сказать, что в проблеме «света и тьмы», в идее света, светящегося во тьме, — т. е. в сочетании двух основоположных мыслей — непонятого, противоестественного и все же фактически очевидного упорства тьмы перед лицом света, и возможности веры в свет, несмот-

ря на это упорство тьмы,— сосредоточены и все мысли и сомнения, и все упования, к которым сознание европейского человека пришло в итоге опыта истекших десятилетий XX века и в особенности страшного опыта последней войны — все, в чем в результате этого опыта наша вера, наши убеждения принципиально отличаются от господствующих воззрений XVIII—XIX веков. Люди, первые нравственные убеждения которых сложились еще под влиянием идей XIX века, не могут не сознавать — поскольку они сохранили вообще способность учиться из опыта жизни,— что они получили и получают какой-то жизненный урок первостепенной важности,— урок, обличающий многие, и притом самые существенные, их прежние убеждения как иллюзии и ставящий перед ними новые, мучительные проблемы. И политические события XX века — то обстоятельство, что, начиная примерно с 1914 года, европейское человечество вступило в длительную эпоху разрушительных войн и огромных внутренних потрясений, кульминировавших в апокалипсических событиях дикого разгула зла последних лет,— и отчасти этим обусловленные, отчасти независимо от этого возникшие изменения в понятиях и убеждениях европейского мира дают в общем итоге бесспорное впечатление, что в XX веке наступила какая-то совершенно новая историческая эпоха. Когда мы теперь оглядываемся назад и сравниваем нашу трагическую эпоху со сравнительно мирной и благополучной эпохой второй половины XIX века, разница в стиле жизни и мысли обеих эпох бросается в глаза. И если мы спросим себя, в чем состоит существо этого различия, то, я думаю, мы должны будем признать, что это различие в значительной степени определено новым опытом упорства и могущества зла в мире...

В каком-то смысле вера была во все времена верой в эмпирически невозможное, в то, что противоречит трезвому, рассудочному опыту жизни. И с другой стороны, издавна верующее или ищущее веры сердце мучается сомнениями, будучи не в силах согласовать свою веру, свое искание правды с бессмысленностью и несправедливостью человеческой судьбы в мире: достаточно вспомнить книгу Иова, пессимизм «Екклесиаста», скорбное недоумение о жизни древнегреческих поэтов, начиная уже с Гомера.

Но если во все времена существовало разногласие между содержанием веры и объективным порядком вещей, как его констатирует опыт и рассудочное по-

знание, — если во все времена невинные страдальцы ставили себе вопрос Иова и человеческое сердце мучилось тем, что зло так часто побеждает на земле, а добро гибнет, — то все же общие представления о строе и течении мирового бытия, будучи вообще различными в разное время, давали также и совершенно различные ответы на вопрос о соотношении между содержанием веры и содержанием жизненного опыта или научного знания. Так, например, древнееврейский народ представлял себе всемогущего Бога — творца неба и земли — вместе с тем своим политическим покровителем, непосредственным руководителем судьбы израильского народа — «Богом брани», дарующим Израилю победу над врагами и обеспечивающим ему политическое могущество. Другими словами, содержание религиозной веры и содержание исторического знания и политической мудрости казались тогда просто совпадающими между собой. С другой стороны, античному греку мир — «космос» — представлялся непосредственным воплощением божественного разума и божественной гармонии: содержание религиозной веры (по крайней мере, философски очищенной веры) находилось в полном согласии с данными астрономии, физики, биологии и находило в них свое подтверждение. Но, быть может, в максимальной мере гармония между верой и знанием была достигнута в средневековом мирозерцании, сочетавшем христианское религиозное сознание с античным естествознанием и античной метафизикой. Если мы возьмем картину мира, как она выражена, например, в философии Фомы Аквинского или в «Божественной комедии» Данте, то мы останемся под сильнейшим впечатлением, как лучшие умы той эпохи — несмотря на вековой опыт торжества зла и неразумия на земле — имели твердое убеждение, что строение мира и ход мировой жизни определены началами религиозного порядка. Религиозная мораль, эсхатология, мечта о царстве небесном гармонично укладывались в рамки картины мира, которую рисовала научная космология. Бог, как любовь, — эта самая возвышенная и, казалось бы, самая «неземная», самая невероятная с точки зрения объективного знания идея христианской веры — был для Данте той самой космической силой, которая движет солнцем и всеми звездами. Это было время, когда людям искренно казалось, что — несмотря на всю видимость обратного — все в мире, рост каждой былинки и движение

небесных тел, судьба каждого отдельного человека и историческая судьба человечества, не только вообще совершается разумно, в согласии с Божественным Промыслом, но что это согласие, утверждаемое верой, может быть объективно обнаружено всем опытом жизни и научным знанием. Казалось, что картина строения мира, открываемая научной и философской мыслью, как и исторический опыт, непосредственно подтверждает религиозное упование человеческого сердца. Истины Евангелия оказывались в согласии с истинами астрономии и физики, истории и политической философии.

Нам нет надобности описывать историю человеческой мысли, опрокинувшей эти представления, и объяснять, почему именно они стали для нас теперь невозможными. Ясно, что непроходимая бездна отделяет восприятие мира и жизни в сознании нового человека от такого рода идей. Различие здесь настолько велико, что сравнение становится почти невозможным и малопродуктивным.

Оставляя поэтому в стороне этот, столь далекий нам теперь образ мыслей, остановимся только на том контрасте, который поучителен для определения своеобразия идей XX века...

Вера в «прогресс» могла быть верой в «эволюцию», т. е. в непрерывное, постепенное, органическое и потому мирное совершенствование человеческой природы и условий человеческой жизни, или же она могла быть верой — согласно знаменитой формуле Маркса — во внезапный «скачок» человечества «из царства необходимости в царство свободы» — из царства зла и бессмыслия в царство добра и разума. Но в обоих случаях она была тем, что мы теперь называем довольно варварским, но выразительным словом «утопизм»: в ее основе лежала, как указано, вера в осуществимость и в предопределенное осуществление абсолютного добра в мире. Для этого мировоззрения характерно, что «власть тьмы» представлялась ему либо случайным (и в сущности непонятым) недоразумением в истории человечества (ввиду признаваемой прирожденной «разумности» и «благости» человеческой природы), либо, во всяком случае, временным и противоестественным состоянием человеческой жизни. Нормальным, естественным состоянием признавалась, наоборот, «власть света», осуществление которой считалось поэтому и легким, и обеспеченным. Это воззрение развивалось по большей

части в оппозиции к религии — не только к вере, как она исповедовалась и проповедовалась христианскими церквями, но и к религиозной вере вообще; его сторонники обычно считали себя «неверующими»; однако, по существу, оно, как уже указано, состояло из убеждения, что объективно познанная природа мира и человека согласуется с упованием человеческого сердца, именно с верой в конечное торжество «света», т. е. добра и разума, и даже прямо подтверждает эту веру, придает ей характер достоверного знания.

Но именно эта вера представляется в настоящее время мыслящему человеку, т. е. человеку, сознательно пережившему исторический и духовный опыт последних десятилетий, в буквальном смысле слова допотопной, т. е. предшествовавшей историческому «потопу» XX века и перед лицом этого потопа опытно обнаружившей свою несостоятельность.

Нет надобности здесь подробно разбираться в спорном еще во многих отношениях значении исторических событий нашего времени. Ясно, во всяком случае, одно: вере в «прогресс», в непрерывное и прямолинейное материальное, умственное и нравственное совершенствование человечества, пережитый нами исторический опыт нанес непоправимый удар...

Смысла истории

Все сказанное выше, и в особенности критика веры в прогресс, в predetermined непрерывное совершенствование жизни, естественно, вызывает одно возражение или сомнение. Нам могут сказать: если все это так, то не следует ли из этого, что мировая история лишена всякого смысла, есть бессмысленное движение или бурное волнение без всякого определенного направления или — употребляя меткое выражение Достоевского — есть «дьяволов водевиль»? Но человеческое сердце, — и вслед за ним и человеческий ум, — не может остановиться на таком отрицательном и разрушительном выводе. Ведь тогда и личная жизнь каждого из нас теряла бы всякий смысл: ибо эта жизнь, будучи неразрывно вплетена в жизнь общечеловеческую, неизбежно должна была бы разделять бессмысленность последней. Если достижения жизни каждого из нас не суть отправные или опорные точки для дальнейших достижений наших детей и будущих поколений, если все достигнутое нами может исчезать бесследно, никому не

пригодившись, то не имеет смысла хлопотать и заботиться о чем бы то ни было; и нам оставалось бы только предаться той мудрости отчаяния, которая выражена в циническом лозунге *saure diem*. Не заводит ли нас наше размышление в тупик того самого цинического неверия, из которого оно искало выход?

Общий ответ на это возражение или сомнение уже содержится в соображениях нашего вступительного размышления, указавшего на основания нашей веры в Провидение, в Промысел Божий. Мы видели, что мы имеем право, во-первых, утверждать действительное соучастие высших божественных сил в ходе человеческой и мировой жизни и, во-вторых, веровать в тайный, недоступный нашему разумению смысл жизни, определяемый господством над всем бытием Промысла Божия. Религиозный человек так же мало может сомневаться в том, что мировая история имеет какой-то, хотя и недоступный ему, высший смысл, т. е. идет по какому-то определенному направлению, руководима каким-то назначением, как мало он может усомниться, что его личная жизнь есть не сцепление бессмысленных случайностей, а к чему-то предназначена, руководима волей Отца нашего Небесного. Весь вопрос только в том, в какой мере нам дано понять этот смысл, проникнуть в тайну Божьего Промысла.

В отношении нашей личной жизни каждый из нас имеет, по крайней мере, шанс понять ее смысл, узнать, для чего он был послан в мир, каков разумный план, осмысляющий последовательность по внешнему виду случайных трагических перипетий, связь отдельных эпох и событий его земного существования. Этот шанс нам дан в момент умирания, когда картина нашей жизни предстает полностью нашему духовному взору. Как мы уже указывали во вступлении, чтобы понять что-либо, надо иметь возможность обозреть его как целое, во всей его полноте. С пониманием жизни дело обстоит так же, как с пониманием художественного произведения, особенно драматического произведения: внутренняя связь отдельных эпизодов, идея, властвующая над ними всеми, уясняется, когда драма пришла к концу и занавес опускается в последний раз. Конечно, не всякая личная жизнь есть законченное, гармоничное, совершенное художественное произведение; скорее это есть редкое исключение. Поскольку мы сами творим нашу жизнь, мы — художники неумелые и слишком часто делаем многое, что запутывает и иска-

жает художественное единство целого. Но сквозь все эти искажения и ошибки может все же преподноситься план целого, и, сознавая его, мы часто можем даже понять, какой высший, непонятный нам ранее смысл имели и сами наши заблуждения.

В совсем ином положении мы находимся в отношении общечеловеческой, мировой истории. Мы всегда находимся в ее середине, и нам не дано видеть ее конца...

*С.Л. Франк. Свет во тьме//
Франк С.Л. Духовная основа общества.—
М., 1992.— С. 406—412, 447—451.*

К. ЯСПЕРС

■ Единство как смысла и цель истории

Если многообразных фактов, свидетельствующих о наличии единства или указывающих на него, недостаточно для того, чтобы конституировать единство истории, то, быть может, следует найти иной исходный пункт. Единство — не фактическая данность, а цель. Быть может, единство истории возникает из того, что люди способны понять друг друга в идее единого, в единой истине, в мире духа, в котором все осмысленно соотносится друг с другом, все сопричастно друг другу, каким бы чуждым оно ни было.

Единство вырастает из смысла, к которому движется история, смысла, который придает значение тому, что без него было бы в своей разбросанности ничтожным.

Цель может выступать как скрытый смысл, который никто не имел в виду, но наблюдатель пытается истолковать его и проверить — или видит в нем свою осознанную задачу, проявление воли к единству.

1. Целью считают цивилизацию и гуманизацию человека. Однако в чем сущность этой цели вне упорядоченного существования, ясно не определено; цель сама исторична. В качестве упорядоченного существования целью является правовое устройство мира. Путь истории ведет от разбросанности к фактическим связям в мирное и военное время, а затем к совместной жизни в подлинном единстве, основанном на праве. Такое единство открыло бы в рамках упорядоченного существования простор всем творческим возможностям человеческой души и человеческо-го духа.

2. Целью считают свободу и сознание свободы. Все, что до сих пор происходило, следует понимать как попытки осуществить свободу.

Но что есть свобода — это еще само должно открыть себя на своем уходящем в бесконечность пути.

Воля к созданию основанного на праве мирового порядка не ставит своей непосредственной целью свободу как таковую, но только политическую свободу, которая открывает в существовании человека простор всем возможностям подлинной свободы.

3. Целью считают величие человека, творчество духа, привнесение культуры в общественную жизнь, творения гения.

В основе всегда лежит стремление к наибольшей ясности сознания. Единство смысла возникает там, где человек в пограничных ситуациях наиболее полно осознает самого себя, где он ставит наиболее глубокие вопросы, находит творческие ответы, способные направить и определить его жизнь. Это единство, основанное на величии человека, достигается не распространением орудий и знаний, не в ходе завоевания и создания империй, не посредством таких предельных форм в устремлениях человеческого духа, как губительная аскеза или воспитание янычар, вообще не в долговременности и стабильности институтов и фиксированных норм, а в светлые минуты самопостижения, сущностного откровения.

Это сущностное может быть точкой, исчезающей в потоке исторических событий. Но может стать и неким ферментом, воздействующим на все происходящее. Может оно и остаться бездейственным воспоминанием, готовым оказать воздействие, вопросом, обращенным к будущему. А быть может, в мире и не прозвучит эхо, способное достигнуть его на недостигаемой высоте, и оно исчезнет, не оставив воспоминания, существуя только под знаком трансцендентности.

То, что подобные вершины представляются нам неизмеримо значимыми, связано с их причастностью к тому единству, которое мы постоянно видим перед собой, но никогда полностью не постигаем, к единству, к которому движется история, из которого она возникла и для которого она вообще существует.

4. Целью считают и открытие бытия в человеке, постижение бытия в его глубинах, другими словами, открытие божества.

* * *

Подобные цели могут быть достигнуты в каждую эпоху, и действительно — в определенных границах — достигаются: постоянно теряясь и будучи потерянными, они обретаются вновь. Каждое поколение осуществляет их на свой манер.

Однако тем самым еще не достигнута единственная, основная цель истории. Более того, нас все время призывают отказаться от воображаемой цели в будущем и следить за тем, чтобы не упустить то, что нам дано в настоящем.

Абсолютное единство цели не достигается в толковании смысла. Любая формулировка, даже если она выражает наивысшее, направлена на цель, не являющуюся наивысшей, во всяком случае не в том ее значении, что все остальные цели могут быть выведены из какой-либо определенно мыслимой цели, и тем самым единство цели открыло бы нашему взору весь смысл истории. Поэтому все предполагаемые цели действительно становятся историческими факторами, если к ним стремятся или в них верят, но они никогда не становятся чем-то таким, что выходит за рамки истории.

Смысл в качестве предполагаемого смысла всегда присущ сознанию человека в своих многообразных формах. Мы, люди, возвышаемся в нем к единому, о котором у нас нет конкретного знания.

Однако это стремление познать единый, всеохватывающий смысл, верить в него всегда сохраняется.

И если каждый абсолютизированный смысл неминуемо оказывается несостоятельным, то новые поколения в лице своих философов вновь обращаются к поискам всеобъемлющего смысла, который бы господствовал в истории и продолжал бы господствовать в ней, и теперь, когда он понят, мог бы быть воспринят нашей волей в качестве мыслимого руководящего нами смысла (это произошло в христианской философии истории, в учении Гегеля, Маркса, Канта и других).

Такое единство предлагают нам в тотальной интерпретации истории.

* * *

В попытке постигнуть единство истории, т. е. мыслить всеобщую историю как целостность, отражается стремление исторического знания найти свой последний смысл.

Поэтому при изучении истории в философском аспекте всегда ставился вопрос о единстве, посредством которого человечество составляет одно целое. Люди заселили земной шар, но были разбросаны по его поверхности и ничего не знали друг о друге; они жили самой разнообразной жизнью, говорили на тысяче различных языков. Поэтому тот, кто раньше мыслил в рамках мировой истории, создавал из-за узости своего горизонта это единство ценою его ограничения — у нас Западным миром, в Китае — Срединной империей. Все, что находилось вне этого, сюда не относилось, рассматривалось как существование варваров, первобытных народов, которые могут быть предметом этнографии, но не истории. Единство заключалось в следующем: предполагалось наличие тенденции, в соответствии с которой все, еще неизвестные, народы мира будут постепенно приобщаться к одной, т. е. собственной, культуре, введены в сферу собственного жизненного устройства.

Если вера всегда исходила из того, что в истории существует причина и цель, то мысль хотела обнаружить их в конкретной истории. Конструкции единой истории человечества были попытками объяснить знание о единстве либо божественным откровением, либо способностью разума.

Поступь бога в истории стала для людей Запада зримой в последовательности актов сотворения мира, изгнания из рая, изъявления божественной воли устами пророков, спасения, явления Бога людям на рубеже времен, предстоящего Страшного суда. Все то, что впервые утверждали иудейские пророки, что впоследствии было переработано в духе христианского учения Августином, повторялось и изменялось от Иоахима Флорского до Боссюэ, секуляризовалось Лессингом и Гердером, а затем Гегелем; это всегда — представление о единой целостной истории, в которой все имеет свое место. Здесь выступает последовательность основных принципов человеческого существования, которые, будучи познаны во всей своей глубине, учат тому, что, собственно говоря, есть и что происходит. Однако эта конструкция — при всей величественности веры в нее и ее воплощений в течение двух тысячелетий — оказалась несостоятельной.

- а) Если я знаю целое, то каждое человеческое существование занимает в этом целом определенное место. Оно существует не для себя, его предназначение — прокладывать путь. Оно соотносится с трансцендентностью не

непосредственно, а посредством своего места во времени, которое заключает его в некие рамки, превращает его в часть целого. Каждое человеческое существование, каждая эпоха, каждый народ является звеном цепи. Против этого восстает изначальное отношение к божеству, бесконечность всеобъемлющего, которая всегда может быть целостной.

- б) В знании о целостности отбрасывается наибольшая масса человеческой реальности, целые народы, эпохи и культуры отбрасываются как не имеющие значения для истории. Они — не более чем случайность или попутное явление природного процесса.
- в) История не завершена и не открывает нам своих истоков. Для названной конструкции она, однако, завершена. Начало и конец найдены в виде предполагаемого откровения. Две основные исторические концепции противостоят друг другу в своей исключительности.

В одном случае история являет собой целое, единство доступного знанию развития, имеющего начало и конец. Я и мое время находимся в определенной точке одного процесса, которая мыслится либо как низшая достигнутая нами глубина, либо как вершина пройденного до настоящего момента пути.

В другой концепции история не завершена как в действительности, так и для моего сознания. Я пребываю открытым для будущего. Это состояние ожидания и поисков истины, еще не-знания даже того, что уже есть, но что будет полностью доступно пониманию, только глядя из будущего. При таком понимании даже прошлое не завершено: оно продолжает жить, его решения не полностью, а лишь относительно окончательны, они могут быть пересмотрены. То, что было, может быть истолковано по-новому. То, что казалось решенным, вновь становится вопросом. То, что было, еще откроет, что оно есть. Оно не лежит перед нами как останки былого. В прошлом заключено больше, чем было извлечено из него до сих пор объективно и рационально. Мыслящий человек еще сам находится в развитии, которое и есть история, он незавершен и поэтому — обладая ограниченным полем зрения, стоя на холме, а не на высоте, откуда открывается широкий горизонт, — видит, в каком направлении могут идти возможные пути, но не знает, что является истоками и целью целого.

Поэтому историю можно рассматривать как сферу опыта, поэтому единство тонет в бесконечности воз-

можно. Нам остается только вопрошать. Покой великого символа целого, образа всеединства, стирающего время, а с ним прошлое и будущее,— лишь опорная точка во времени, а не окончательно познанная истина.

Однако если мы не хотим, чтобы история распалась для нас на ряд случайностей, на бесцельное появление и исчезновение, на множество ложных путей, которые никуда не ведут, то от идеи единства в истории отказаться нельзя. Вопрос заключается в том, как постигнуть это единство.

* * *

Для объяснения единства мы, со своей стороны, предложили схему мировой истории, которая, как нам кажется, в наши дни наиболее соответствует требованиям открытости, единства и эмпирической реальности. В нашем изображении мировой истории мы пытались обрести историческое единство посредством общего для всего человечества осевого периода.

Под осью мы понимаем не сокровенные глубины, вокруг которых постоянно вращаются явления, расположенные на поверхности, не то, что, будучи само вневременным, объемлет все времена, скрытые облаками настоящего.

Напротив, осью мы назвали эпоху примерно середины последнего тысячелетия до н. э., для которой все предшествующее было как бы подготовкой и с которой фактически, а часто и вполне сознательно соотносится все последующее. Мировая история человечества обрела здесь свою структуру. Эту ось мы не можем считать единственной и раз навсегда данной, но это — ось всей предшествующей нашему времени краткой истории мира, то, что в сознании всех людей могло бы являть собой основу их единодушно признанного исторического единства. В этом случае реальное осевое время — воплощение той идеальной оси, вокруг которой движется объединенное человечество.

Выводы

Мы пытаемся постигнуть единство истории в образах целого, в которых историчность человечества выступает в качестве эмпирически обоснованных структур; при этом основным фактором остается безграничная открытость будущего и краткость начала: мы

только начинаем. История для будущего фактически бесконечна, в качестве прошлого она — открытый интерпретации беспредельный мир смысловых соотношений, которые, во всяком случае иногда, как будто сливаются во все расширяющемся общем смысловом потоке.

Состоит ли единство людей в их единении в рамках общей веры, в объективности того, что всем представляется истинным в мысли и вере, в организации одной вечной истины посредством глобального авторитета?

Или же единство, доступное нам, людям, в своей истине — только единство в коммуникации наших многообразных исторических истоков, сопричастных друг другу, но не тождественных в явлении мысли и символа, — единство, которое в своем многообразии скрывает единое, то единое, которое может сохранить свою истинность только в воле к беспредельной коммуникации в качестве бесконечной задачи, которая стоит перед не знающими завершения человеческими возможностями?

Все утверждения о совершенной чуждости людей, о невозможности взаимопонимания — не что иное, как выражение разочарованности, усталости, отказ от выполнения настоящего требования человеческой природы, возведение невозможности данного момента в абсолютную невозможность, угасание внутренней готовности.

* * *

Согласно подобным представлениям, единство выражается в следующем: человечество, по-видимому, возникло из единых истоков, выйдя из которых оно развивалось в бесконечной изолированности, а затем стало стремиться к воссоединению. Однако это общее происхождение — в своем эмпирическом обосновании — погружено во мрак. Повсюду, где мы видим людей, они рассеяны и различны как индивидуумы и как расы; мы видим множество культур на разной стадии развития, различное их возникновение, которому, несомненно, уже предшествовало неведомое нам существование человека. Единство ведет нас за собой в качестве представления о некоем образе, завершеном во взаимности множества людей. Однако подобные представления всегда неопределенны.

Представления о единстве обманывают, если они выступают как нечто большее, чем символы. Единство в качестве цели — беспредельная задача; ведь все становящиеся для нас зримыми виды единства — частич-

ны, они — лишь предпосылки возможного единства или нивелирование, за которым скрывается бездна чуждости, отталкивания и борьбы.

Завершенное единство не может быть выражено ясно и непротиворечиво даже в идеале. Такое единство не может обрести реальность ни в совершенном человеке, ни в правильном мироустройстве или в проникновенном и открытом взаимопонимании и согласии. Единое — это бесконечно далекая точка соотнесения, одновременно истоки и цель; это — единство трансцендентности. В качестве такового оно не может быть уловлено, не может быть исключительным достоянием какой-либо исторической веры, которая могла бы быть навязана всем в качестве абсолютной истины.

Если мировая история в целом движется от одного полюса к другому, то происходит это таким образом, что все, доступное нам, заключено между этими полюсами. Это — становление единств, преисполненные энтузиазмом поиски единства, которые сменяются столь же страстным разрушением единств.

Так, глубочайшее единство возносится до невидимой религии, достигает царства духов, которые встречаются друг с другом и принадлежат друг другу, тайного царства открытости бытия в согласии душ. Напротив, историчным остается движение между началом и концом, которое никогда не приходит к тому, что оно, по существу, означает, но всегда содержит его в себе.

*К. Ясперс. Единство как смысл и цель истории//
Ясперс К. Смысл и назначение истории.—
М., 1991.— С. 262–271.*

К. ПОППЕР

■ Имеет ли история какой-нибудь смысл?

Существует ли ключ к истории? Есть ли в истории какой-нибудь смысл?

Я не хочу здесь вдаваться в проблему смысла самого понятия «смысл», поскольку считаю само собой разумеющимся, что большинство людей достаточно ясно понимают, что они имеют в виду, когда говорят о «смысле истории» или о «смысле и цели жизни». Учитывая именно такое понимание «смысла», я на поставленный вопрос отвечаю: «История смысла не имеет».

Для того, чтобы обосновать это мое мнение, я должен сначала высказаться по поводу понятия «истории», которое люди имеют в виду, спрашивая, имеет ли история смысл. До сих пор я сам говорил об «истории» так, как будто не требуется никаких пояснений. Однако теперь этого делать нельзя, поскольку я хочу разъяснить, что «истории» в таком понимании, в каком о ней говорит большинство людей, просто не существует, и именно это является одной из причин моего утверждения о том, что она не имеет смысла.

Как большинство людей используют термин «история»? (Я имею в виду то понимание термина «история», когда говорят, например, о книге по истории Европы, а не то, когда говорят, что это — история Европы.) Люди знакомятся с таким пониманием истории в школе и в университете. Они читают книги по истории, они узнают, что понимается в таких книгах под именем «мировой истории» или «истории человечества», и привыкают смотреть на историю как на более или менее определенные серии фактов, веря, что эти факты и составляют историю человечества.

Однако мы уже видели, что область фактов бесконечно богата, и здесь необходим отбор. В соответствии с нашими интересами, мы могли бы, например, написать историю искусства, языка, традиций принятия пищи или даже историю сыпного тифа. Разумеется, ни одна из таких историй, как и все они вместе взятые, не является историей человечества. И поэтому люди, говоря об истории человечества, имеют в виду историю Египетской, Вавилонской, Персидской, Македонской и Римской империй и т. д. — вплоть до наших дней. Другими словами, они говорят об истории человечества, однако на самом деле то, что они в основном имеют в виду и изучают в школе, представляет собой историю политической власти.

На мой взгляд, единой истории человечества нет, а есть лишь бесконечное множество историй, связанных с разными аспектами человеческой жизни, и среди них — история политической власти. Ее обычно возводят в ранг мировой истории, но я утверждаю, что это оскорбительно для любой серьезной концепции развития человечества. Такой подход вряд ли лучше, чем трактовка истории воровства, грабежа или отравлений как истории человечества, поскольку история политической власти есть не что иное, как история международных преступлений и массовых убийств (включая, правда, некоторые попытки их пресечения). Такой

истории обучают в школах и при этом превозносят как ее героев некоторых величайших преступников.

Действительно ли не существует всеобщей истории как реальной истории человечества? Скорее всего — нет. Я полагаю, таков должен быть ответ на этот вопрос каждого гуманиста и, особенно, каждого христианина. Реальной историей человечества, если бы таковая была, должна была бы быть история всех людей, а значит — история всех человеческих надежд, борений и страданий, ибо ни один человек не более значим, чем любой другой. Ясно, что такая реальная история не может быть написана. Мы должны от чего-то абстрагироваться, должны чем-то пренебрегать, осуществлять отбор. Тем самым мы приходим к множеству историй и среди них — к истории международных преступлений и массовых убийств, которая обычно и объявляется историей человечества.

Почему же из всего множества различных историй выбирается именно история политической власти, а не история, скажем, религии или поэзии? Для этого есть разные причины. Одна состоит в том, что власть воздействует на всех нас, а поэзия лишь на немногих. Другая причина заключается в том, что люди склонны боготворить власть. Вне всяких сомнений, обожествление власти — один из худших видов человеческого идолопоклонства, пережиток времен угнетения и рабства. Обожествление власти порождено страхом — эмоцией, которую справедливо презирают. Третьей причиной превращения политической власти в ядро «истории» является то, что люди, обладающие властью, как правило, хотят того, чтобы их боготворили, и это им вполне удается — многие историки писали под надзором императоров, генералов и диктаторов.

Я понимаю, что излагаемые мною взгляды встретят самые серьезные возражения со стороны многих, включая некоторых апологетов христианства, поскольку такие утверждения, как то, что Бог являет себя в истории, история имеет смысл и ее смысл есть цель Бога, нередко считаются частью христианской догматики, хотя в Новом Завете вряд ли можно найти этому подтверждение. В соответствии с такими утверждениями, историцизм оказывается необходимым элементом религии. Я этого не приемлю и настаиваю на том, что такой взгляд является чистым идолопоклонством и суеверием не только с точки зрения рационалиста и гуманиста, но и с точки зрения христианства.

Что же кроется за этим теистическим историцизмом? У Гегеля история — политическая история — рассматривается как театр, точнее — как длинная шекспировская пьеса, а зрители представляют себе в качестве героев этой пьесы «великих исторических личностей» или абстрактное человечество. Зрители спрашивают себя: «Кто написал эту пьесу?» и полагают, что дают благочестивый ответ, когда отвечают: «Бог». Однако они ошибаются. Их ответ — это чистое богохульство, потому что пьеса была написана (и им это известно) не Богом, а профессорами истории под надзором генералов и диктаторов.

Я не отрицаю, что интерпретировать историю с христианской точки зрения так же возможно, как и с любой другой. Разумеется, нельзя не признать того, сколь многими из своих благих целей и устремлений к гуманности, свободе, равенству и т. п. мы, жители Запада, обязаны влиянию христианства. В то же время единственной рациональной, равно как и единственной христианской установкой относительно истории свободы является то, что мы сами ответственны за нее в том же смысле, в каком мы отвечаем за свои поступки в жизни, и что только наша совесть, а не мирской успех может служить оценкой наших действий.

Теория, согласно которой Бог являет себя и свой Суд в истории, неотличима от теории, по которой мирской успех есть высшая оценка и оправдание наших действий. Такая теория равносильна доктрине, согласно которой история всех рассудит, другими словами, что право на стороне будущей силы. Именно это я назвал «моральным футуризмом». Разумеется, будет богохульством утверждать, что Бог являет себя в том, что обычно называется «историей», то есть в истории международных преступлений и массовых убийств. Ведь все эти жестокие и преступные действия едва ли серьезно затрагивают сферу собственно человеческих жизней. Жизнь отдельного, забытого, неизвестного человека, его горести, радости, его страдание и смерть — вот реальное содержание человеческого опыта на протяжении веков. Если бы об этом могла рассказать история, я, конечно, не утверждал бы, что видеть в ней перст божий — это богохульство. Однако, такой истории нет и быть не может. Наша история великих и всемогущих есть — в лучшем случае — пустая комедия. Это опера-буфф о силах, существующих вне реальности (сравнимая с гомеровской оперой-буфф о силах Олимпа, стоящих за

кулисами человеческой борьбы). Один из наших самых плохих инстинктов — идолопоклонническое боготворение власти, приводит нас к вере в реальность подобной истории. И в такой, даже не сотворенной, а сфабрикованной человеком «истории» некоторые христиане смеют видеть руку Бога! Они полагают, что понимают и знают, чего Он желает, когда приписывают Ему свои ничтожные исторические интерпретации!

... Было бы ошибочно считать, будто мои утверждения о том, что нельзя обожествлять успех, что он не может быть нашим судьей, и что мы не должны быть ослеплены успехом (а также мои попытки показать, что здесь мое мнение совпадает с истинным христианским учением), имеют целью защитить установку на «потусторонность», которую я критиковал в предыдущей главе. Я не знаю, является ли христианство учением о потустороннем, но оно определенно учит, что единственный путь доказать свою веру — это оказывать практическую (и мирскую) помощь тем, кто в ней нуждается. Вне всяких сомнений, вполне можно совместить позицию крайней сдержанности и даже презрения к таким мирским успехам, как власть, почести и богатство, с попыткой делать добро в этом мире, стремиться к намеченным целям, с чистыми намерениями достигать их не ради успеха или оправдания историей, а ради самого себя...

Вне всякого сомнения, наше интеллектуальное, равно как и этическое образование является извращенным. Восхищение внешним блеском слов, сказанных о чем-либо, заменяет нам критическую оценку того, о чем говорится (и того, что делается). Наше образование искажено романтической идеей величия театра истории, в котором мы являемся актерами. Мы обучены действовать ради дешевого эффекта.

Этика, основанная на понятиях славы и судьбы, серьезно осложняет стоящую перед образованным человеком проблему здоровой оценки его собственной значимости, соотносящейся со значимостью других индивидуумов. Такая мораль увековечивает систему образования, которая все еще зиждется на классике с ее романтическим взглядом на историю власти и романтической родовой моралью, восходящей к Гераклиту — систему, основой которой является обожествление власти.

Вместо трезвого сочетания индивидуализма и альтруизма (используем снова эти ярлыки-обозначения), то есть вместо того, чтобы принять позицию типа:

«Только человеческие индивидуальности действительно имеют значение, но из этого не следует, что именно я имею очень большое значение», — принимается на веру романтическое сочетание эгоизма и коллективизма. Другими словами, романтически преувеличивается значимость собственной личности, своей эмоциональной жизни и «самовыражения» и вместе с тем — значение противоречий между «личностью» и группой, коллективом. Это мешает объективному восприятию других индивидуумов, разумным личным отношениям между людьми. Следовательно, девиз такой позиции: «Господствуй или подчиняйся!» или «Будь великим человеком, героем, борясь с судьбой и заслуживая славы («чем глубже падение, тем больше славы», — говорил Гераклит), или растворишься в массе, подчиняйся тому, кто руководит, и приноси себя в жертву высшей цели твоего коллектива». В этом преувеличенном акценте на важности противоречий между собственной личностью и коллективом есть невротический и истеричный элемент. Я не сомневаюсь, что в этой истерической реакции на характерную черту нашей цивилизации заключен секрет сильной эмоциональной притягательности этики обожествления героев, этики господства и подчинения...

Именно под воздействием таких романтических идей индивидуализм, как это было и у Платона, все еще отождествляется с эгоизмом, а альтруизм — с коллективизмом (то есть индивидуальный эгоизм заменяется групповым эгоизмом). Это мешает даже ясно сформулировать главную проблему — проблему адекватной оценки значимости одного человека относительно других людей. Интуиция подсказывает, и это действительно так, что нужно стремиться к чему-то вне нас, чему можно себя посвятить, во имя чего можно приносить жертвы. Отсюда делается вывод, что такой целью должен стать коллектив с его «исторической миссией». Нам говорят, чтобы мы приносили жертвы, и одновременно уверяют, что, поступая таким образом, мы заключаем прекрасную сделку: жертвуя, обретем славу и почести. Мы становимся «ведущими актерами», героями на сцене истории, за малый риск можем получить большие награды. Это — сомнительная мораль того времени, когда считалось, что очень немногие из людей что-то значат, и когда никого не интересовали простые люди. Политические и интеллектуальные аристократы, придерживающиеся такой морали, имеют

шанс попасть в учебники истории. Однако такая мораль, конечно, не может быть моралью тех, кто отдает предпочтение справедливости и равноправию. Историческая слава, как правило, незаслуженна, и ее могут достичь лишь очень немногие. Несчетное множество людей всегда будет забыто, несмотря на то, что они — достойные и даже достойнейшие люди.

Согласно гераклитовской этике, высшей наградой является награда, которую может дать только будущее. Возможно, такая этика и имеет некоторые преимущества по сравнению с этической концепцией, которая учит нас искать награды сейчас, но все же это не то, что нам нужно. Нужна этика, игнорирующая успех и награды. Такую мораль не нужно вводить, она не нова. Эту мораль проповедовало христианство, по крайней мере в свой ранний период. И этой морали вновь учит индустриальное и научное сообщество наших дней. К счастью, оказывается, что сегодня романтическая историцистская мораль славы находится в упадке. Об этом свидетельствует почитание Неизвестного солдата. Действительно, мы начинаем осознавать, что жертва приобретает даже больший смысл, если она безымянна, и наше этическое образование должно следовать этому принципу. Мы должны учиться выполнять свою работу, приносить жертвы во имя этой работы, а не во имя похвалы или во избежание порицания. (Тот факт, что мы все нуждаемся в некотором ободрении, надежде, награде и даже порицании, это — совершенно иная тема.) Мы должны искать себе оправдание в нашей работе — в том, что мы делаем сами, а не в фиктивном «смысле истории».

Я утверждаю, что история не имеет смысла. Из этого, конечно, не следует, что мы способны только с ужасом взирать на историю политической власти или что мы должны воспринимать ее как жестокую шутку. Ведь мы можем интерпретировать историю, исходя из тех проблем политической власти, которые мы пытаемся решить в наше время. Мы можем интерпретировать историю политической власти с точки зрения нашей борьбы за открытое общество, за власть разума, за справедливость, свободу, равенство и за предотвращение международных преступлений. Хотя история не имеет цели, мы можем навязать ей свои цели, и хотя история не имеет смысла, мы можем придать ей смысл.

Утверждая это, мы вновь сталкиваемся с проблемой природы и соглашения. Ни природа, ни история не

могут сказать нам, что мы обязаны делать. Факты, будь то факты природы или истории, не могут решить за нас, какую цель нам следует выбрать. Именно мы привносим цель и смысл в природу и историю. Люди не одинаковы, но мы можем решить бороться за равные права. Человеческие институты — такие, как государство — не являются рациональными, но мы можем решить бороться за то, чтобы сделать их более рациональными. Мы сами и наш обычный язык в целом скорее эмоциональны, чем рациональны, но мы можем стараться стать немного рациональнее и научиться использовать язык не как инструмент самовыражения (на что ориентирует нас романтическое образование), а как средство рациональной коммуникации. Сама по себе история — я имею в виду, разумеется, историю политической власти, а не романтический рассказ о развитии человечества — не имеет цели, не имеет смысла, но в наших силах придать ей и то, и другое. Мы можем сделать это, вступив в борьбу за открытое общество с его противниками (которые, попав в трудное положение, всегда заявляют о своих гуманных чувствах, следуя совету В. Парето). Соответственно, мы можем интерпретировать историю как процесс такой борьбы. В конечном счете то же самое можно сказать и о «смысле жизни». В наших силах решить, к чему следует стремиться в жизни для того, чтобы определить наши цели.

Я считаю, что дуализм фактов и решений является основополагающим. Факты, как таковые, не имеют смысла. Придать им смысл могут только наши решения. Историцизм является лишь одной из многих попыток преодолеть этот дуализм. В его основе лежит страх и стремление избежать осознания того, что мы несем полную ответственность даже за те образцы, которые выбираем для подражания. Как мне кажется, такое стремление есть не что иное, как обычное суеверие. Ведь историцизм допускает, что мы можем пожинать то, что мы не сеяли, убеждает нас в том, что все будет и должно быть хорошо, если мы пойдем в ногу с историей, что с нашей стороны не требуется никаких принципиальных решений. Он пытается переложить нашу ответственность на историю и тем самым на действия демонических сил вне нас, а наши действия обосновать скрытыми устремлениями этих сил, могущих явиться нам только в мистическом вдохновении и интуиции. Таким образом, историцизм низводит наши действия и нас самих до уровня морали человека,

вдохновенного гороскопом и мечтами и пытающегося вытащить счастливый билет в лотерее. Подобно карточной игре, историцизм рождается из крайнего разочарования в рациональности и ответственности наших действий. Он представляет собой надежду и веру человека, достоинство которого унижено. Историцизм есть попытка подменить надежду и веру человека, которые порождены моральным энтузиазмом и презрением к успеху, некоей уверенностью, основанной на псевдонауке о звездах, на «человеческой природе» или на историческом предопределении.

Я утверждаю, что историцизм несостоятелен не только с точки зрения рационализма, он противоречит также и любой религии, которая учит, что совесть играет в жизни человека очень важную роль. Ведь такая религия должна согласовываться с рационалистическим взглядом на историю в том отношении, что особое значение следует придавать нашей высшей ответственности за свои действия и за их влияние на ход истории. Да, мы нуждаемся в надежде. Действовать, жить без надежды выше наших сил. Однако мы не нуждаемся в большем и большего нам не должно быть дано. Нам не нужна определенность. В частности, религия не должна подменять мечты и осуществление желаний, она не должна быть похожа ни на проведение лотереи, ни на осуществление политики в страховой компании. Историцистский элемент в религии есть элемент идолопоклонства и суеверия.

Акцент на дуализме фактов и решений определяет и нашу позицию относительно таких идей, как «прогресс». Если мы думаем, что история прогрессирует или что мы вынуждены прогрессировать, то мы совершаем такую же ошибку, как и те, кто верит, что история имеет смысл, который может быть в ней открыт, а не придан ей. Ведь прогрессировать — значит двигаться к некой цели, которая существует для нас как для человеческих существ. Для «истории» это невозможно. Прогрессировать можем только мы, человеческие индивидуумы, и мы можем делать это, защищая и усиливая те демократические институты, от которых зависит свобода, а вместе с тем и прогресс. Мы достигнем в этом больших успехов, если глубже осознаем тот факт, что прогресс зависит от нас, от нашей бдительности, от наших усилий, от ясности нашей концепции относительно наших целей и реалистического выбора таких целей.

Вместо того, чтобы вставать в позу пророков, мы должны стать творцами своей судьбы. Мы должны учиться делать все так хорошо, как только можем, и выявлять свои ошибки. Отбросив идею о том, что история политической власти нас рассудит, и избавившись от беспокойства по поводу того, оправдает нас история или нет, мы, возможно, достигнем успеха в установлении контроля над властью. Именно таким образом мы, со своей стороны, сможем оправдать историю. Вряд ли это требует особого обоснования.

К. Поппер. Имеет ли история какой-нибудь смысл//
Поппер К. Открытое общество и его враги.—
Т. 2. Заключение.— М., 1992.— С. 311–322.

ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ («МЕТАФИЗИКА») В ЕЕ ОСНОВНЫХ СПОСОБАХ И ФОРМАХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ И ОБНОВЛЕНИЯ

Тексты:

1. Аристотель. Метафизика.
2. Декарт Р. Первоначала философии.
3. Гуссерль Э. Парижские доклады.
4. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики.

А в т о р ы:

1. **Аристотель** (384 – 322 до н. э.). Древнегреческий философ и ученый. Основатель Ликей (перипатический школы). Воспитатель Александра Македонского. Основоположник так называемого аристотелизма.
2. **Декарт Рене** (1596 – 1650). Французский философ, математик, физик и физиолог.
3. **Гуссерль Эдмунд** (1859 – 1938). Немецкий философ. Основатель феноменологии.
4. **Хайдеггер Мартин** (1889 – 1976). Крупнейший немецкий философ XX века. Создатель фундаментальной онтологии, открывший новый этап в истории европейского мышления.

Основные вопросы:

1. Философию, как показывает история, рождает становящаяся все более сложной сфера духовной жизни людей: вместе с возникновением ее многообразных форм и их соединением в целостную систему философия осознает и себя, свои функции, способ воспроизводства и конечное назначение. Что такое «первая философия» по Аристотелю? Каков предмет ее изучения? Чем она отличается от физики и математики? Какие трудности стояли перед античными создателями философского языка и как они преодолевались Сократом, Платоном и Аристотелем?
2. Почему две тысячи лет платонизм и аристотелизм господствовали в философии лишь меняясь местами на высоте философского Олимпа и модифицируясь в зависимости от исторических обстоятельств; и почему Декарта перестало удовлетворять античное (по происхождению) понимание истинных начал и первопричин бытия?

3. Почему, признав величайшие заслуги Декарта и картезианства перед философией, Гуссерль и через 300 лет после Декарта, вновь пытается радикально переосмыслить «первую философию»? Что предлагает Гуссерль в качестве «прообраза необходимых размышлений каждого вновь начинающего философа вообще»?
4. Почему, по мнению Хайдеггера, философия в принципе не может быть отождествлена ни с наукой, ни с мировоззренческой проповедью, ни с историографией философии? Что же есть тогда Философия в ее сущностном определении? Что имеет в виду М. Хайдеггер, определяя философию как «последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно»?

АРИСТОТЕЛЬ

■ **Метафизика** **КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ**

Глава первая

Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, науки математические. А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами чего-то самосущного. Если же те, кто искал элементы вещей, искали и эти начала, то и искомые ими элементы должны быть элементами не сущего как чего-то привходящего, а сущего как такового. А потому и нам необходимо постичь первые причины сущего как такового.

Глава вторая

О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству и не из-за одинакового имени, а так, как все здоровое, например, относится к здоровью — или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его; и точно так же врачебное по отношению к врачебному искусству (одно на-

зывается так потому, что владеет этим искусством, другое — потому, что имеет способность к нему, третье — потому, что оно его применение), и мы можем привести и другие случаи подобного же словоупотребления. Так вот, таким же точно образом и о сущем говорится в различных значениях, но всякий раз по отношению к одному началу; одно называется сущим потому, что оно сущность, другое — потому, что оно состояние сущности, третье — потому, что оно путь к сущности, или уничтожение и лишенность ее, или свойство ее, или то, что производит или порождает сущность и находящееся в каком-то отношении к ней; или оно отрицание чего-то из этого или отрицание самой сущности, почему мы и о не-сущем говорим, что оно есть не-сущее. И подобно тому как все здоровое исследуется одной наукой, точно так же обстоит дело и в остальных случаях. Ибо одна наука должна исследовать не только то, что сказывается о принадлежащем к одному [роду], но и то, что сказывается о том, что находится в каком-то отношении к одному естеству: ведь и это в некотором смысле сказывается о принадлежащем к одному [роду]. Поэтому ясно, что и сущее как таковое должно исследоваться одной наукой. А наука всюду исследует главным образом первое — то, от чего зависит остальное и через что это остальное получает свое название. Следовательно, если первое — сущность, то философ, надо полагать, должен знать начала и причины сущностей.

Каждый род [существующего] исследуется одной наукой, так же как воспринимается одним чувством; так, грамматика, например, будучи одной наукой, исследует все звуки речи. Поэтому и все виды сущего как такового исследует одна по роду наука, а отдельные виды — виды этой науки.

Итак, сущее и единое — одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина, но не в том смысле, что они выражаемы через одно и то же определение (впрочем, дело не меняется, если мы поймем их и так; напротив, это было бы даже удобнее). Действительно, одно и то же — «один человек» и «человек», «существующий человек» и «человек», и повторение в речи «он есть один человек» и «он есть человек» не выражает что-то разное (ясно же, что [«сущее»] не отделяется [от «единого»] ни в возникновении, ни в уничтожении), и точно так же «единое» [от «сущего» не отделяется]; так что

очевидно, что присоединение их не меняет здесь смысла и что «единое» не есть здесь что-то другое по сравнению с сущим. Кроме того, сущность каждой вещи есть «единое» не привходящим образом, и точно так же она по существу своему есть сущее. Так что, сколько есть видов единого, столько же и видов сущего, и одна и та же по роду наука исследует их суть; я имею в виду, например, исследование тождественного, сходного и другого такого рода, причем почти все противоположности сводятся к этому началу; однако об этом достаточно того, что было рассмотрено нами в «Перечне противоположностей».

И частей философии столько, сколько есть видов сущностей, так что одна из них необходимо должна быть первой и какая-то другая — последующей. Ибо сущее (и единое) непосредственно делятся на роды, а потому этим родам будут соответствовать и науки. С философией же дело обстоит так же, как и с тем, кого называют математиком: и математика имеет части, и в ней есть некая первая и вторая наука и другие последующие.

Далее, так как одна наука исследует противоположащее одно другому, а единому противоположит многое и так как отрицание и лишенность исследуются одной наукой, потому что в обоих случаях исследуется нечто единое, относительно чего имеется отрицание или лишенность (в самом деле, мы говорим, что это единое или вообще не присуще чему-нибудь или не присуще какому-нибудь роду; при отрицании для единого не устанавливается никакого отличия от того, что отрицается, ибо отрицание того, что отрицается, есть его отсутствие; а при лишенности имеется и нечто лежащее в основе, относительно чего утверждается, что оно чего-то лишено); так как, стало быть, единому противостоит многое, то дело указанной нами науки познавать и то, что противоположит перечисленному выше, а именно иное, или инаковое, несходное и неравное, а также все остальное, производное от них или от множества и единого. И сюда же принадлежит и противоположность: ведь и противоположность есть некоторого рода различие, а различие есть инаковость. Поэтому так как о едином говорится в различных значениях, то и о них, конечно, будет говориться в различных значениях, но познание их всех будет делом одной науки, ибо нечто исследуется разными науками не в том случае, когда оно имеет различные значения, а в том, если их нельзя поставить ни в подчинение, ни в какое-либо другое

отношение к одному [и тому же]. А так как все значения [в нашем случае] возводятся к чему-то первому, например все, что обозначается как единое, — к первому единому, то нужно признать, что так же обстоит дело и с тождественным, и с различным, а также с [другими?] противоположностями. Поэтому, различив, в скольких значениях употребляется каждое, надлежит затем указать, каково его отношение к первому в каждом роде высказываний. А именно: одно имеет отношение к первому в силу того, что обладает им, другое — в силу того, что производит его, третье — иным подобного же рода образом.

Таким образом, совершенно очевидно, (об этом речь шла при изложении затруднений), что сущее, единое, противоположное и тому подобное, а также сущность надлежит объяснять одной науке (а это был один из вопросов в разделе о затруднениях). И философ должен быть в состоянии исследовать все это. В самом деле, если это не дело философа, то кому же рассмотреть, например, одно ли и то же Сократ и сидящий Сократ, и противоположно ли чему-то одному лишь одно, или что такое противоположное и в скольких значениях о нем говорится? Точно так же и относительно всех других подобных вопросов. Так как все это есть существенные свойства единого и сущего как таковых, а не как чисел или линий, или огня, то ясно, что указанная наука должна познать и суть тождественного, сходного, равного и тому подобного и противоположащего им и их свойства. И ошибка тех, кто их рассматривает, не в том, что они занимаются делом, не свойственным философу, а в том, что они ничего толком не знают о сущности, которая первее свойств. Ведь если [и] число как таковое имеет свои свойства, например нечетное и четное, соизмеримость и равенство, превышение и недостаток, причем эти свойства присущи числам и самим по себе, и в их отношении друг к другу; если и тело, неподвижное и движущееся, не имеющее тяжести и имеющее ее, обладает другими свойствами, лишь ему принадлежащими, то точно так же и сущее как таковое имеет свойства, лишь ему принадлежащие; и вот относительно этих свойств философу и надлежит рассмотреть истину.

Подтверждением этому служит то, что диалектики и софисты поддельваются под философов (ибо софистика — это только мнимая мудрость, и точно так же диалектики рассуждают обо всем, а общее всем — су-

щее); рассуждают же они об этом явно потому, что это принадлежность философии. Действительно, софистика и диалектика занимаются той же областью, что и философия, но философия отличается от диалектики способом применения своей способности, а от софистики — выбором образа жизни. Диалектика делает попытки исследовать то, что познает философия, а софистика — это философия мнимая, а не действительная...

■ КНИГА ШЕСТАЯ

Глава первая

То, что мы ищем, — это начала и причины существующего, притом, конечно, поскольку оно существующее. А именно: имеется некоторая причина здоровья и хорошего самочувствия, а также начала, элементы и причины математических предметов, и вообще всякое знание, основанное на рассуждениях или каким-то образом причастное рассуждению, имеет своим предметом более или менее точно определенные причины и начала. Но всякое такое знание имеет дело с одним определенным сущим и одним определенным родом, которым оно ограничивается, а не с сущим вообще и не поскольку оно сущее, и не дает никакого обоснования для сути предмета, а исходит из нее: в одном случае показывая ее с помощью чувственного восприятия, в другом — принимая ее как предпосылку, оно с большей или меньшей строгостью доказывает то, что само по себе присуще тому роду, с которым имеет дело. А потому ясно, что на основе такого рода наведения получается не доказательство сущности или сути предмета, а некоторый другой способ их показа; и точно так же такие знания ничего не говорят о том, существует ли или не существует тот род, с которым они имеют дело, ибо одна и та же деятельность рассуждения должна выяснить, что есть предмет и есть ли он.

Так как учение о природе также имеет теперь дело с некоторым родом сущего, а именно с такой сущностью, которая имеет начало движения и покоя в самой себе, то ясно, что оно учение не о деятельности и не о творчестве (ведь творческое начало находится в творящем, будь то ум, искусство или некоторая способность, а деятельное начало — в деятеле как его решение, ибо сделанное и решенное — это одно и то же); поэтому, если всякое рассуждение направлено либо на деятель-

ность или на творчество, либо на умозрительное, то учение о природе должно быть умозрительным, но умозрительным знанием лишь о таком существе, которое способно двигаться, и о выраженной в определении сущности, которая по большей части не существует отдельно [от материи]. Не должно остаться незамеченным, каковы суть бытия вещи и ее определение, ибо исследовать без них — это все равно что не делать ничего. Из определяемых предметов и их сути одни можно сравнить с «курносым», другие — с «вогнутым»: они отличаются друг от друга тем, что «курносое» есть нечто соединенное с материей (ведь «курносое» — это «вогнутый» нос), а вогнутость имеется без чувственно воспринимаемой материи. Так вот, если о всех природных вещах говорится в таком же смысле, как о курносом, например: о носе, глазах, лице, плоти, кости, живом существе вообще, о листе, корне, коре, растении вообще (ведь определение ни одной из них невозможно, если не принимать во внимание движение; они всегда имеют материю), то ясно, как нужно, когда дело идет об этих природных вещах, искать и определять их суть и почему исследование души также отчасти относится к познанию природы, а именно постольку, поскольку душа не существует без материи.

Что учение о природе, таким образом, есть учение умозрительное, это очевидно из сказанного. Но и математика — умозрительная наука. А есть ли она наука о неподвижном и существующем отдельно, это сейчас не ясно, однако ясно, что некоторые математические науки рассматривают свои предметы как неподвижные и как существующие отдельно. А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познать наука умозрительная, однако оно должно быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математика, а наука, которая перее обоих. В самом деле, учение о природе занимается предметами, существующими самостоятельно, но не неподвижными; некоторые части математики исследуют хотя и неподвижное, однако, пожалуй, существующее не самостоятельно, а как относящееся к материи; первая же философия исследует самостоятельно существующее и неподвижное. А все причины должны быть вечными, особенно же эти, ибо они причины тех божественных предметов, которые нам являются.

Таким образом, имеются три умозрительных учения: математика, учение о природе, учение о божественном

(совершенно очевидно, что если где-то существует божественное, то ему присуща именно такая природа), и достойнейшее знание должно иметь своим предметом достойнейший род [сущего]. Так вот, умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук. В самом деле, мог бы возникнуть вопрос, занимается ли первая философия общим или каким-нибудь одним родом [сущего], т. е. какой-нибудь одной сущностью: ведь неодинаково обстоит дело и в математических науках: геометрия и учение о небесных светилах занимаются каждая определенной сущностью, а общая математика простирается на все. Если нет какой-либо другой сущности, кроме созданных природой, то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первое и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее [знание] в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее как сущее — что оно такое и каково все присущее ему как сущему.

Аристотель. Метафизика//

Аристотель. Соч.: В 4 т.

Т.1.— М., 1975.— С. 119–123, 180–182.

Р. ДЕКАРТ

■ Первоначала философии

(Из письма автора к французскому переводчику)

Прежде всего я хотел бы выяснить, что такое философия, начав с самого обычного, а именно с того, что слово философия обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего, что может познать человек; это же знание, которое направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех искусствах (arts). А чтобы оно стало таковым, оно необходимо должно быть выверено из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть им (а это и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых первоначалами. Для этих первоначал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и

самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческого ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что, хотя основоположения и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако эти последние, наоборот, не могли бы быть познаны без знания первоначал. Затем надо попытаться вывести знание о вещах из тех начал, от которых они зависят, таким образом, чтобы во всем ряду выводов не встречалось ничего, что не было бы совершенно очевидным. Вполне мудр в действительности один Бог, ибо ему свойственно совершенное знание всего; но и люди могут быть названы более или менее мудрыми сообразно тому, как много или как мало они знают истин о важнейших предметах. С этим, я полагаю, согласятся все сведущие люди.

Далее я предложил бы обсудить полезность этой философии и вместе с тем доказал бы, что философия, поскольку она простирается на все доступное для человеческого познания, одна только отличает нас от дикарей и варваров и что каждый народ тем более цивилизован и образован, чем лучше в нем философствуют; поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов. Сверх того, любому человеку важно не только жить рядом с теми, кто предан душою этому занятию, но поистине много лучше самим посвящать себя ей, подобно тому, как несомненно предпочтительнее в жизни пользоваться собственными глазами и благодаря им получать наслаждение от красоты и цвета, нежели закрывать глаза и следовать на поводу у другого; однако и это все же лучше, чем, закрыв глаза, полагаться только на самого себя. Действительно, те, кто проводит жизнь без философии, совсем сомкнули глаза и не пытаются их открыть; между тем удовольствие, какое мы получаем при созерцании вещей, доступных нашему глазу, несравнимо с тем удовольствием, какое доставляет нам познание того, что мы находим с помощью философии. К тому же для направления наших нравов и нашей жизни эта наука более необходима, чем пользование глазами для направления наших шагов. Неразумные животные, которые должны заботиться только о своем теле непрерывно, и заняты лишь поисками пищи для него; для человека же, главною частью которого является ум, на первом месте должна стоять забота о снискании его истинной пищи — мудрости. Я твердо убежден, что очень многие не преминули бы этим заняться, если бы только надеялись на успех и знали, как это осуществить. Нет

сколько-нибудь благородной души, которая была бы так привязана к объектам чувств, что когда-нибудь не обратилась бы от них к какому-то иному, большему благу, хотя она часто и не знает, в чем последнее состоит. Те, к кому судьба наиболее благосклонна, кто в избытке обладает здоровьем, почетом и богатством, не более других свободны от такого желания; я даже убежден, что они сильнее прочих тоскуют по благам более значительным и совершенным, чем те, какими они обладают. А такое высшее благо, как показывает даже и помимо света веры природный разум, есть не что иное, как познание истины по ее первопричинам, т. е. мудрость; занятие последнею и есть философия. Так как все это вполне верно, то нетрудно в том убедиться, лишь бы правильно все было выведено.

Но поскольку этому убеждению противоречит опыт, показывающий, что люди, занимающиеся философией, часто менее мудры и менее рассудительны, чем те, кто никогда не посвящал себя этому занятию, я желал бы здесь кратко изложить, в чем заключаются те науки, которыми мы теперь обладаем, и какой степени мудрости эти науки достигают. Первая ступень содержит только те понятия, которые сами по себе настолько ясны, что могут быть приобретены и без размышления. Вторая ступень охватывает все то, что дает нам чувственный опыт. Третья — то, чему учит общение с другими людьми. Сюда можно присоединить, на четвертом месте, чтение книг, конечно не всех, но преимущественно тех, что написаны людьми, способными дать нам хорошие наставления; это как бы вид общения с их творцами. Вся мудрость, какой обычно обладают, приобретена, на мой взгляд, только этими четырьмя способами. Я не включаю сюда божественное откровение, ибо оно не постепенно, а сразу возвышает нас до безошибочной веры. Однако во все времена были великие люди, пытавшиеся подняться на пятую ступень мудрости, гораздо более высокую и верную, чем предыдущие четыре: они отыскивали первые причины и истинные начала, на основе которых можно было бы объяснить все доступное для познания. И те, что проявили в этом особое старание, получили имя философов. Никому, однако, насколько я знаю, не удалось счастливое разрешение этой задачи. Первыми и наиболее выдающимися из философов, чьи сочинения дошли до нас, были Платон и Аристотель. Между ними существовала только та разница, что первый, блестяще следуя по пути своего учителя Сократа, простосер-

дечно убежден, что он не может найти ничего достоверного, и довольствовался изложением того, что казалось ему вероятным; с этой целью он принимал известные начала, посредством которых и пытался давать объяснения прочим вещам, Аристотель же не обладал такой искренностью. Хотя он и был в течение двадцати лет учеником Платона и принимал те же начала, что и последний, однако он совершенно изменил способ их изложения и за верное и правильное выдавал то, что, вероятнее всего, сам никогда не считал таковым. Оба этих богато одаренных мужа обладали значительной долей мудрости, достигаемой четырьмя указанными выше средствами, и в силу этого стяжали столь великую славу, что потомки предпочитали придерживаться их мнений, нежели отыскивать лучшие. Главный же спор среди их учеников шел прежде всего о том, следует ли во всем сомневаться или же должно что-либо принимать за достоверное. Этот предмет поверг тех и других в нелепые заблуждения. Некоторые из тех, кто отстаивал сомнение, распространяли его и на житейские поступки, так что пренебрегали благоразумием, тогда как другие, защитники достоверности, предполагая, что эта последняя зависит от чувств, всецело на них полагались. Это доходило до того, что, по преданию, Эпикур вопреки всем доводам астрономов отважился утверждать, будто Солнце не больше того, каким оно кажется. Здесь в большинстве споров можно подметить одну ошибку: в то время как истина лежит между двумя защищаемыми воззрениями, каждый тем дальше отходит от нее, чем с большим жаром спорит. Но заблуждение тех, кто чересчур склонялся к сомнению, не долго имело последователей, а заблуждение других было несколько исправлено, когда узнали, что чувства в весьма многих случаях обманывают нас. Но насколько мне известно, ошибка не была устранена в корне; именно не было высказано, что правда присуща не чувству, а одному лишь разуму, когда он отчетливо воспринимает вещи. И так как у нас есть лишь познания, приобретаемые на первых четырех ступенях мудрости, то не должно сомневаться в том, что кажется истинным относительно нашего житейского поведения; однако не должно полагать это за непреложное, чтобы не отвергать сложившихся у нас о чем-либо мнений там, где того требует от нас очевидность разума. Не зная истинности этого положения или зная, но пренебрегая ею, многие из желавших за последние века быть философами слепо следовали Арис-

тотелю и часто, нарушая дух его писаний, приписывали ему разные мнения, которых он, вернувшись к жизни, не признал бы своими, а те, кто ему и не следовал (в числе таких было много превосходнейших умов), не могли не проникнуться его воззрениями еще в юности, так как в школах только его взгляды и изучались; поэтому их умы настолько были заполнены последними, что перейти к познанию истинных начал они не были в состоянии. И хотя я их всех ценю и не желаю стать одиозным, порицая их, я могу привести одно доказательство, которого, полагаю, никто из них не стал бы оспаривать. Именно, почти все они полагали за начало нечто такое, чего сами вполне не знали. Вот примеры: я не знаю никого, кто отрицал бы, что земным телам присуща тяжесть; но хотя опыт ясно показывает, что тела, называемые весомыми, стремятся к центру Земли, мы из этого все-таки не знаем, какова природа того, что называется тяжестью, т. е. какова причина или каково начало падения тел, а должны узнавать об этом как-нибудь иначе. То же можно сказать о пустоте и об атомах, о теплом и холодном, о сухом и влажном, о соли, сере, ртути и обо всех подобных вещах, которые принимаются некоторыми за начала. Но ни одно заключение, выведенное из неочевидного начала, не может быть очевидным, хотя бы это заключение выводилось самым очевидным образом. Отсюда следует, что ни одно умозаключение, основанное на подобных началах, не могло привести к достоверному познанию чего бы то ни было и что, следовательно, оно ни на один шаг не могло продвинуть в отыскании мудрости. Если же что-то истинное и находят, то это делается не иначе как при помощи одного из четырех вышеуказанных способов. Однако я не хочу умалять чести, на которую каждый из этих авторов может притязать; для тех же, кто не занимается наукою, я в виде утешения должен сказать следующее: как путники, если они обратятся спиной к тому месту, куда стремятся, отдаляются от него тем больше, чем дальше и быстрее шагают, так, что хотя они и повернут затем на правильную дорогу, однако не так скоро достигнут желанного места, как если бы вовсе не ходили, — точно так же случается с теми, кто пользуется ложными началами: чем более они заботятся о последних и чем больше пекутся о выведении из них различных следствий, считая себя хорошими философами, тем дальше уходят от познания истины и мудрости. Отсюда должно заключить, что всего меньше учившиеся тому, что до

сей поры обыкновенно обозначали именем философии, наиболее способны постичь подлинную философию.

Ясно показав все это, я хотел бы представить здесь доводы, которые свидетельствовали бы, что первоначала, какие я предлагаю в этой книге, суть те самые истинные первоначала, с помощью которых можно достичь высшей ступени мудрости (а в ней и состоит высшее благо человеческой жизни). Всего двух оснований достаточно для подтверждения этого: первое — что первоначала эти весьма ясны, и второе — что из них можно вывести все остальное; кроме этих двух условий, никакие иные для первоначал и не требуются. А что они вполне ясны, я легко показываю, во-первых, из того способа, каким отыскал эти первоначала, а именно, отбросив все то, в чем мне мог бы представиться случай хоть сколько-нибудь усомниться; ибо достоверно, что все, чего нельзя подобным образом отбросить после достаточного рассмотрения, и есть яснейшее и очевиднейшее из всего, что доступно человеческому познанию. Итак, для того, кто стал бы сомневаться во всем, невозможно, однако, усомниться, что он сам существует в то время, как сомневается; кто так рассуждает и не может сомневаться в самом себе, хотя сомневается во всем остальном, не представляет собой того, что мы называем нашим телом, а есть то, что мы именуем нашей душой или способностью мыслить. Существование этой способности я принял за первое основоположение, из которого вывел наиболее ясное следствие, именно, что существует Бог — творец всего существующего в мире; а так как он есть источник всех истин, то он не создал нашего разума по природе таким, чтобы последний мог обманываться в суждениях о вещах, воспринятых им яснейшим и отчетливейшим образом. В этом все мои первоначала, которыми я пользуюсь по отношению к нематериальным, т. е. метафизическим, вещам. Из этих принципов я вывожу самым ясным образом начала вещей телесных, т. е. физических: именно, что существуют тела, протяженные в длину, ширину и глубину, имеющие различные фигуры и различным образом движущиеся. Таковы в общем и целом все те первоначала, из которых я вывожу истину о прочих вещах. Второе основание, свидетельствующее об очевидности основоположений, таково: они были известны во все времена и даже считались всеми людьми за истинные и несомненные, исключая лишь существование Бога, которое некото-

рыми ставилось под сомнение, так как слишком большое значение придавалось чувственным восприятиям, а Бога нельзя ни видеть, ни осязать. Хотя все эти истины, принятые мною за начала, всегда были всем известны, однако, насколько я знаю, до сих пор не было никого, кто принял бы их за первоначала философии, т. е. кто понял бы, что из них можно вывести знание обо всем существующем в мире. Поэтому мне остается доказать здесь, что эти первоначала именно таковы; мне кажется, что невозможно представить это лучше, чем показав на опыте, именно призвав читателей к прочтению этой книги. Ведь хотя я и не веду в ней речи обо всем (да это и невозможно), однако же, как мне кажется, вопросы, которые мне довелось обсуждать, изложены здесь так, что лица, прочитавшие со вниманием эту книгу, смогут убедиться, что нет нужды искать иных начал, помимо изложенных мною, для того чтобы достичь наивысших знаний, какие доступны человеческому уму. Особенно если, прочтя написанное мною, они примут во внимание, сколько различных вопросов здесь выяснено, а просмотрев писания других авторов, заметят, сколь мало правдоподобны решения тех же вопросов, исходя из начал, отличных от моих. А чтобы им легче было это сделать, я мог бы им сказать, что тот, кто стал держаться моих взглядов, гораздо легче поймет писания других и установит их истинную цену, нежели тот, кто не проникся моими взглядами; обратно, как я сказал выше, если случится прочесть книгу тем, кто начал с древней философии, то, чем больше трудились они над последней, тем обыкновенно оказываются менее способными постичь философию истинную...

*Декарт Р. Первоначала философии//
Декарт Р. Соч.: В 2 т.— Т.1.— М., 1989.— С. 301–312.*

Э. ГУССЕРЛЬ

■ Парижские доклады

Ни один философ прошлого не оказал столь решающего воздействия на смысл феноменологии, как величайший мыслитель Франции Рене Декарт. Его она должна почитать как своего подлинного праотца. Нужно прямо сказать о том, что изучение «Картезианских Медитаций» способствовало новому оформлению становящейся феноменологии и сообщило ей ту смысло-

вую форму, которую она имеет сейчас, и благодаря которой ее можно было бы назвать новым картезианством, картезианством XX века.

Исходя из этого, я, пожалуй, уже заранее смогу заручиться Вашим расположением, если я начну с тех мотивов, которые, как я думаю, имеют непреходящее значение, и, вслед за этим, обозначу те пре- и новообразования, из которых берет начало своеобразие феноменологического метода и проблематики.

Каждый новичок в философии знает достопримечательный ход мысли в «Медитациях». Как мы помним, их целью является полная реформа философии, завершенная реформой всех наук. Ибо все они — лишь несамостоятельные члены некой универсальной науки, философии. Только в ее систематическом единстве они могут быть приведены к подлинной рациональности, недостававшей им в том виде, в котором они существуют до сих пор. Требуется радикально новое построение, удовлетворяющее идею философии как универсального единства наук в единстве абсолютно рационального обоснования. Это требование воплощается у Декарта в субъективно обращенной философии. Это обращение к субъекту выполняется в две ступени.

Во-первых: каждый, кто всерьез хочет стать философом, должен раз в жизни вернуться к самому себе и попытаться, ниспровергнув в себе все преданные научные знания, взяться за новое их построение. Философия есть всецело личное дело философствующего. Речь идет о его *sapientia universalis*, т. е. о его стремящемся к универсальности знании, — при этом о подлинно научном, таком, за которое он мог бы быть абсолютно ответственным от начала и в каждом его продвижении, — ответственным из его абсолютно усматриваемых оснований. Я могу стать подлинным философом лишь благодаря моему свободному решению стремиться в моей жизни к достижению этой цели. Если я решился на это и, тем самым, сделал выбор в пользу первоначальной абсолютной нищеты и ниспровержения, то первое, что мне нужно осмыслить, — это то, как я могу найти абсолютно надежное начало и метод дальнейшего продвижения там, где меня не может поддержать ни одна наличная наука. Таким образом, Картезианские Медитации не следует понимать как частное занятие философа Декарта, но как прообраз необходимых размышлений каждого вновь начинающего философа вообще.

Если теперь мы обращаемся к этому для нас, сегодняшних, столь странному содержанию «Медитаций», то тем самым тотчас происходит возвращение к философствующему его во втором и более глубоком смысле. Это — знаменитое, составляющее эпоху возвращение к его чистых cogitationes. Это то его, которое обнаруживает себя как единственное аподиктически достоверно сущее, лишая, в то же время, значимости бытие мира как не гарантированное от возможного сомнения.

Это осуществляет вначале подлинно солипсистское философствование. Оно ищет аподиктически достоверных путей, благодаря которым в чисто внутренней сфере правдивости можно раскрыть объективно внешнее. У Декарта, как известно, это происходит так, что сначала раскрываются существование Бога и его veracitas, а затем, с их помощью, — объективная природа, дуализм субстанций, короче говоря, — объективная почва позитивных наук и они сами. Все выводы делаются на основании тех принципов, которые имманентны, врождены его.

Так у Декарта. Теперь мы спрашиваем: сохраняют ли эти мысли при критическом рассмотрении какое-то непреходящее значение? Могут ли они придать нашему времени животворные силы? В любом случае сомнительно, чтобы позитивные науки, которые благодаря этим «Медитациям» должны были получить абсолютно рациональное обоснование, хотя бы в малой степени заботились о нем. Конечно, в наше время, несмотря на блестящее трехсотлетнее развитие, они чувствуют серьезные препятствия, возникшие из-за неясности их оснований. Но все же им не приходит в голову, заново образуя систему основных понятий, вернуться к «Картезианским Медитациям».

С другой стороны, верно все же то, что «Медитации» в совершенно особом смысле составили эпоху в философии, а именно, как раз благодаря их возвращению к его cogito. Декарт действительно вводит философию совершенно нового вида. Эта философия предпринимает, изменяя весь стиль, радикальный поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму, который во все новых и всегда недостаточных попытках стремится к своей чистой окончательной форме. Не должна ли, таким образом, эта продолжающаяся тенденция нести в себе некий непреходящий смысл, а для нас — великую, самой историей возложенную на нас задачу, решать которую призваны все мы?

Раздробленность современной философии и ее беспомощные усилия заставляют нас задуматься. Не

объясняется ли это тем, что исходящие от «Медитаций» Декарта импульсы лишились своей первоначальной жизненности? Не будет ли подлинно плодотворным только тот Ренессанс, который вновь разбудит эти «Медитации», разбудит не для того, чтобы копировать их, но, прежде всего, чтобы в возвращении к его cogito раскрыть глубочайший смысл их радикализма и прорастающие отсюда непреходящие ценности?

Во всяком случае, таким образом обозначивается путь, который привел к трансцендентальной феноменологии.

Этот путь мы хотим теперь пройти вместе. Мы, как радикально начинающие философы, хотим осуществлять медитации по-картезиански, постоянно критически преобразовывая, однако, их прежнюю форму. То, что находилось лишь в зачаточном состоянии, должно быть свободно развернуто.

Итак, мы, каждый для себя и в себе, начинаем с решения лишить значимости все предданные нам науки. Мы не упускаем главную цель Декарта — цель абсолютного обоснования наук; однако, вначале не должна предполагаться как предрассудок даже ее возможность. Мы удовлетворяемся тем, что вникаем в образ действий наук и узнаем из него их идеал научности как то, к чему стремится наука. В соответствии с их замыслом ничто не должно считаться действительно научным, если оно не обосновано полной очевидностью, то есть не может быть удостоверено через возвращение к самим вещам или обстоятельствам вещей в изначальном опыте и усмотрении. Руководствуясь этим, мы, начинающие философы, берем за принцип судить только на основе очевидности и критически перепроверять саму очевидность, делая это, как само собой разумеется, также на основе очевидности. Если вначале мы лишили науки значимости, то теперь мы находимся в донаучной жизни, и здесь, конечно, тоже достаточно очевидностей, как непосредственных, так и опосредованных. Это и только это имеем мы вначале.

Отсюда вытекает для нас первый вопрос: можем ли мы указать непосредственные и аподиктические очевидности, а именно, в себе первые, т. е. такие, которые с необходимостью должны предшествовать всем прочим очевидностям?

Когда мы, медитируя, выясняем этот вопрос, то сначала кажется, что такой, на самом деле в себе первой среди всех очевидностей и аподиктической предстает очевидность существования мира. К миру относятся все науки, а до них — и практическая (handelnde)

жизнь. Бытие (Dasein) мира разумеется само собой прежде всего другого — настолько, что никто не может даже подумать о том, чтобы эксплицитно выразить его в каком-либо положении. Ведь мы имеем опыт мира, в котором этот мир как постоянно и несомненно сущий находится перед нами. Но действительно ли эта опытная очевидность, несмотря на свою самопонятность, аподиктична, и действительно ли она в себе первая, предшествующая всем остальным? И то, и другое мы вынуждены будем отрицать. Не оказывается ли, в частности, многое чувственной видимостью? Не случается ли иногда так, что даже целостная, обзримая как единство связь опыта обесценивается как просто сон? Мы не хотим принимать всерьез попытку Декарта с помощью слишком уж поверхностной критики чувственного опыта доказать мыслимость небытия мира, несмотря на то, что он постоянно дан в опыте. Мы удерживаем лишь то, что для целей радикального обоснования науки очевидность опыта в любом случае нуждалась бы сначала в критике ее значимости и действительности (Tragweite), и что мы, таким образом, не можем считать ее несомненной и непосредственно аподиктичной. Соответственно, недостаточно полагать как незначимые все преданные нам науки, трактовать их как предрассудки; мы должны лишить наивной значимости также и их универсальную почву, почву опыта мира. Бытие мира не может более быть для нас само собой разумеющимся фактом, но лишь проблемой значимости.

Остается ли для нас теперь вообще какая-либо бытийная почва, почва для каких-либо суждений, очевидностей, чтобы на ней — и аподиктически — можно было обосновать универсальную философию? Разве не является мир обозначением для универсума сущего вообще? И если ему не суждено быть в себе первой почвой суждения, то, скорее, вместе с его существованием уже предположена в себе более первичная бытийная почва?

Здесь мы, полностью следуя Декарту, делаем великий поворот, который, правильно осуществленный, ведет к трансцендентальной субъективности: поворот к его *cogito* как к аподиктически достоверной и последней почве для суждения, на которой должна быть основана всякая радикальная философия.

Задумаемся; как радикально медитирующие философы мы не имеем сейчас ни значимой для нас науки, ни сущего для нас мира. Вместо того, чтобы просто существовать, то есть естественным образом иметь для

нас значимость в полагании бытия в сфере опыта, он для нас есть еще только лишь притязание на бытие. Это касается также и всех других Я, так что мы уже не можем с полным правом употреблять множественное число в коммуникативном смысле. Ведь другие люди и звери даны мне благодаря чувственному опыту, на значимость которого я не могу полагаться в силу того, что она теперь стоит под вопросом. Вместе с Другими я, конечно, теряю также и весь строй социальности и культуры, короче говоря, весь конкретный мир есть для меня не сущий, но лишь феномен бытия. Но как бы ни обстояло дело с притязанием на действительность этого феномена бытия, имеем ли мы тут дело с бытием или только с видимостью, он сам как мой феномен в любом случае не есть ничто, но именно то, что вообще делает для меня возможным бытие и видимость. И обратно: если я воздерживаюсь, как я это свободно мог сделать и сделал, от любого полагания в опыте, так что бытие мира опыта остается для меня незначимым, то все же остается это воздержание как то, что оно в себе есть вместе с целым потоком жизни опыта и всех отдельных ее феноменов, являющихся вещей, других людей, объектов культуры и т. д. Все остается так, как было, лишь за тем исключением, что я, вместо того, чтобы запросто принимать все как сущее, воздерживаюсь от всяких точек зрения в отношении бытия и видимости. Я должен воздерживаться также и от прочих моих мнений, суждений, оценивающих точек зрения в отношении мира как предполагающих бытие мира, но и для них в качестве только феноменов воздержание не означает их исчезновения.

Таким образом, это универсальное запрещение всяких точек зрения по отношению к объективному миру, которое мы называем феноменологическим эпохе, становится как раз тем методическим средством, благодаря которому я в чистоте схватываю себя как то Я и ту жизнь сознания, в которой и благодаря которой весь объективный мир есть для меня, и есть так, как он есть именно для меня. Все относящееся к миру, все пространственно-временное бытие есть для меня благодаря тому, что я испытываю его, воспринимаю его, вспоминаю, сужу или как-либо мыслю о нем, оцениваю его или стремлюсь к нему и т. д. Как известно, все это Декарт обозначает как *cogito*. Для меня мир есть вообще не что иное, как осознанное в таких *cogitationes* сущее и для меня значимое. Весь его смысл и бытийную значимость он получает (*hat*) исключительно из таких *cogitationes*.

В них протекает вся моя жизнь в мире (*Weltleben*). Я не могу испытывать, обдумывать, оценивать какой-либо другой мир, не могу жить и действовать в таком мире, который не имеет смысла и значимости во мне самом и из меня самого. Когда я ставлю себя над всей этой жизнью и воздерживаюсь от любого осуществления, какого-либо полагания бытия, которое напрямик берет мир как сущий, когда я направляю свой взгляд исключительно на саму эту жизнь как на сознание о мире, тогда я обретаю себя самого как чистое *ego* с чистым потоком моих *cogitationes*.

Я обретаю себя самого не как какую-то часть мира, ибо я вообще (*universal*) лишил мир значимости, обретаю не в качестве Я отдельного человека, но в качестве того Я, в жизни сознания которого впервые получает свой смысл и свою бытийную значимость весь мир и я сам как объект, как сущий в мире человек.

Здесь мы находимся в опасном месте. Кажется очень легким, следуя Декарту, постичь чистое *ego* и его *cogitationes*. И все же, здесь мы как бы стоим на узкой тропинке над бездной, и от того, сможем ли мы спокойно и уверенно идти по ней, зависят наши жизнь и смерть в философии. Декарт искренне желал радикально избавиться от предрассудков. Однако благодаря новым исследованиям, особенно благодаря прекрасным и основательным исследованиям г.г. Жильсона и Койре, мы знаем, в какой значительной степени схоластика скрыто и как непроясненный предрассудок присутствует в «Медитациях» Декарта. Но дело не только в этом; прежде всего мы должны отвергнуть проистекающие из ориентации на математическое естествознание и едва ли заметные для нас самих предрассудки; а именно, как будто бы в случае *ego cogito* речь идет об аподиктической и первичной аксиоме, которая вместе с другими (выводимыми из нее) создает фундамент для дедуктивной науки о мире, науки *ordine geometrico*. В связи с этим, нельзя считать чем-то само собой разумеющимся то, что мы в нашем аподиктически чистом *ego* спасли какой-то маленький кусочек мира как то, что для философствующего Я является единственно бесспорным, и что теперь задача состоит только в том, чтобы благодаря правильно сделанным выводам в соответствии с врожденными *ego* принципами постепенно раскрыть остальной мир.

К сожалению, у Декарта дело обстоит именно так, когда он совершает малозаметный, но роковой поворот, превращающий *ego* в *substantia cogitans*, в отдель-

ный человеческий *animus*, в исходный пункт для умо-заключений в соответствии с принципом каузальности, короче говоря, тот поворот, благодаря которому он стал отцом абсурдного трансцендентального реализма. От всего этого мы свободны, если мы остаемся верны радикализму самоосмысления и, тем самым, принципу чистой интуиции, если мы, таким образом; не допускаем в качестве значимого ничего, что не дано нам в открытом, благодаря эпохе, поле *ego cogito* действительно и, сначала, совершенно непосредственно; следовательно, если мы не утверждаем ничего, что сами не видим. В этом Декарт ошибся, и получилось так, что он, подошедший к величайшему из всех открытий и уже некоторым образом сделавший его, все же не постиг его подлинного смысла, не постиг смысла трансцендентальной субъективности и, таким образом, не перешагнул порог подлинной трансцендентальной философии.

* * *

Феноменологический опыт как рефлексия должен удерживаться в стороне от всех надуманных конструкций и приниматься как подлинный именно в той конкретности, именно с тем смысловым и бытийным содержанием, в котором он себя проявляет.

К подобным надуманным конструкциям относится и доктрина сенсуализма, в которой сознание толкуют как комплекс чувственных данных, а затем, когда требуется, задним числом добавляют гештальт-качества, препоручая им заботу о целостности. Это в корне неверно уже в психологической, ориентированной на мир установке, а в трансцендентальной — и подавно.

* * *

Трансценденция есть имманентный, в самом его конституирующийся характер бытия. Каждый мыслимый смысл, каждое мыслимое бытие, называется ли оно имманентным или трансцендентным, входит в сферу трансцендентальной субъективности. Нечто, находящееся вне ее, есть просто абсурд, она — универсальная, абсолютная конкретность. Желание схватить универсум истинного бытия как нечто, находящееся вне универсума возможного сознания, возможного познания, возможной очевидности, соотнося их друг с другом чисто внешним образом с помощью некоего жесткого закона, такое желание есть нонсенс. Оба сущностно взаимосвязаны, и сущностно взаимосвязанное также и конкретно едино, едино в абсолютной конкретности:

конкретности трансцендентальной субъективности. Она есть универсум возможных смыслов, и как раз поэтому нечто внешнее есть именно бессмыслица. Но каждая бессмыслица сама есть некий модус смысла и свою бессмысленность выявляет в возможности усмотрения. Это, однако, имеет силу не для чисто фактического егo и не для того, что ему фактически доступно как для него сущее. Феноменологическое самоистолкование априорно, и поэтому все это имеет силу для каждого возможного, мыслимого егo и для каждого мыслимого сущего, таким образом,— для всех мыслимых миров.

* * *

В заключение, чтобы исключить всякое непонимание, я хотел бы указать на то, что благодаря феноменологии исключается лишь всякая наивная и оперирующая с абсурдными вещами в себе метафизика, но не метафизика вообще. В себе первое бытие, предшествующее всякой мировой объективности и несущее ее, есть трансцендентальная интерсубъективность, вселенная монада, в различных формах образующая общность. Но в пределах фактической монадической сферы, а как идеальная сущностная возможность — и в каждой мыслимой, появляются все проблемы случайной фактичности, смерти, судьбы, в определенной мере действительно осмысленного требования возможности жить в качестве отдельного Я и в общности, следовательно, и проблемы смысла истории и т. д. Мы можем сказать, что имеются также и этически-религиозные проблемы, но перенесенные на ту почву, на которую должно быть перенесено все, что должно иметь для нас возможный смысл.

Так осуществляется идея универсальной философии — совершенно по-иному, чем, руководствуясь новым естествознанием, мыслили это себе Декарт и его век — не как некая универсальная система дедуктивной теории, как если бы все сущее включалось в единство некоего исчисления, но как система феноменологических коррелятивных дисциплин, последним основанием которой служит не аксиома егo cogito, но универсальное самоосмысление.

Другими словами, необходимый путь к в высшем смысле окончательно обоснованному познанию, или, что то же самое, к философскому познанию, есть путь универсального самопознания, вначале монадического, а затем интермонадического. Дельфийское изрече-

ние «познай себя» получило новое значение. Позитивная наука есть наука, потерянная в мире. И вначале нужно потерять мир в эпохе, чтобы вновь приобрести его в универсальном самоосмыслении. Не стремись к внешнему, — говорит Августин, — к себе возвратись, во внутреннем человеке пребывает истина.

Э. Гуссерль. *Парижские доклады*// Логос.
Философско-литературный журнал. —
М., 1991. — № 2. — С. 6–30.

М. ХАЙДЕГГЕР

■ Основные понятия метафизики

§ 1. Несравнимость философии

а) Философия — ни наука, ни мировоззренческая проповедь.

Наш курс объявлен под названием «Основные понятия метафизики». Это название мало о чем дает догадываться, при том, что по своей форме оно совершенно ясно. Оно как будто бы похоже на другие названия курсов: Первоначала зоологии. Основоположения лингвистики. Очерк истории реформации и подобное. Мы понимаем: перед нами отчетливо очерченная дисциплина, именуемая «метафизикой». Дело идет теперь о другом, чтобы в рамках одного семестра представить — опуская многочисленные подробности — ее важнейшие понятия. Поскольку же метафизика — центральное учение всей философии, то разбор ее основных черт превращается в сжатое изложение главного содержания философии. Раз философия по отношению к так называемым частным наукам есть наука общего характера, наши занятия благодаря ей обретут должную широту и закругленность. Все в полном порядке — и университетская фабрика может начинать.

Да она давно уже и начала, и работает так ходко, что некоторые даже начинают чувствовать в ее гонке какую-то опустошенность и потерянную. Может быть, что-то сломалось в самих недрах механизма? Неужели его удерживают от развала уже только навязчивость и банальность организации и сложившегося уклада? Неужели в глубине всего этого занятия засели фальшь и тайное отчаяние? А что если разговоры о метафизике как надежно очерченном разделе философских зна-

ний — предрассудок и философия как преподаваемая и изучаемая наука — видимость?

Впрочем, какая надобность еще и специально констатировать подобные вещи? Всякий и так давно знает, что в философии, тем более в метафизике, все шатко, несчетные разные концепции, позиции и школы сталкиваются и раздирают друг друга — сомнительная сумятица мнений в сравнении с однозначными истинами и достижениями, с выверенными, как говорится, результатами наук. Вот где источник всей беды. Философия, а прежде всего именно метафизика, просто пока еще не достигла зрелости науки. Она движется на каком-то отсталом этапе. Что она пытается сделать со времен Декарта, с начала Нового времени, подняться до ранга науки, абсолютной науки, ей пока не удалось. Так что нам надо просто все силы положить на то, чтобы она в один прекрасный день достигла успеха. Когда-нибудь она твердо встанет на ноги и пойдет выверенным путем науки — на благо человечества. Тогда мы узнаем, что такое философия.

Или все надежды на философию как абсолютную науку — одно суеверие? Скажем, не только потому, что одиночка или отдельная школа никогда не достигнут этой цели, но и потому, что сама постановка такой цели — принципиальный промах и непризнание глубочайшего существа философии. Философия как абсолютная наука — высокий, непревосходимый идеал. Так кажется. И все-таки, возможно, измерение ценности философии идеей науки есть уже фатальнейшее принижение ее подлиннейшего существа.

Если, однако, философия вообще и в принципе не наука, к чему она тогда, на что она тогда еще имеет право в кругу университетских наук? Не оказывается ли тогда философия просто проповедью некоего мировоззрения? А мировоззрение? Что оно такое, как не личное убеждение отдельного мыслителя, приведенное в систему и на некоторое время сплывающее горстку приверженцев, которые вскоре сами построят свои системы? Не обстоит ли тогда дело с философией словно на какой-то большой ярмарке?

В конечном счете истолкование философии как мировоззренческой проповеди — ничуть не меньшее заблуждение, чем ее характеристика как науки. Философия (метафизика) — ни наука, ни мировоззренческая проповедь. Что в таком случае остается на ее долю? Для начала мы делаем лишь то негативное заявление,

что в подобные рамки ее не вгонишь. Может быть, она не поддается определению через что-то другое, а только через саму себя и в качестве самой себя — вне сравнения с чем-либо, из чего можно было бы добыть ее позитивное определение. В таком случае философия есть нечто самостоятельное, последнее.

б) К сущностному определению философии не ведет окольный путь сравнения с искусством и религией.

Философия вообще не сравнима ни с чем другим? Может быть все-таки сравнима, пускай лишь негативно, с искусством и с религией, под которой мы понимаем не церковную систему. Почему же тогда нельзя было точно так же сравнить философию с наукой? Но ведь мы не сравнивали философию с наукой, мы хотели определить ее как науку. Тем более не собираемся мы и определять философию как искусство или как религию. При всем том сравнение философии с наукой есть неоправданное снижение ее существа, а сравнение с искусством и религией, напротив, — оправданное и необходимое приравнивание по существу. Равенство, однако, не означает здесь одинаковости.

Стало быть, мы сумеем обходным путем через искусство и религию уловить философию в ее существе? Но не говоря даже о всех трудностях, которые сулит подобный путь, мы посредством новых сравнений опять не схватим существо философии — сколь ни близко соседствуют с ней искусство и религия, — если прежде уже не увидим это существо в лицо. Ведь только тогда мы сумеем отличить от него искусство и религию. Так что и здесь нам дорога закрыта, хотя на нашем пути нам встретится то и другое, искусство и религия.

Опять и опять во всех подобных попытках постичь философию путем сравнения мы оказываемся отброшены назад. Обнаруживается: все эти пути, по существу, — никуда не ведущие окольные пути. Постоянно отбрасываемые назад с нашим вопросом, что такое философия, что такое метафизика сама по себе, мы оказываемся загнаны в тесноту. На каком опыте нам узнать, что такое сама по себе философия, если нам приходится отказаться от всякого окольного пути?

с) Подход к сущностному определению философии путем историографической ориентировки как иллюзия.

Остается последний выход: осведомиться у истории. Философия — если таковая существует — возникла все-таки не вчера. Делается даже странно, почему

мы сразу не направились этим путем, через историю, вместо того, чтобы мучить себя бесполезными вопросами. Сориентировавшись при помощи историографии, мы сразу же получим разъяснение относительно метафизики. Мы можем спросить о трех вещах: 1) Откуда идет слово «метафизика» и каково его ближайшее значение? Нам предстанет тут удивительная история удивительного слова. 2) Мы сможем, оперевшись на простое словесное значение, проникнуть в то, что определяется как метафизика. Мы познакомимся с одной из философских дисциплин. 3) Наконец, через это определение мы сумеем пробиться к самой названной здесь вещи.

Ясная и содержательная задача. Только никакая историография еще не даст нам почувствовать, что такое сама по себе метафизика, если мы заранее уже этого не знаем. Без такого знания все сведения из истории философии остаются для нас немые. Мы знакомимся с мнениями о метафизике, а не с ней самой. Так что и этот оставшийся напоследок путь ведет в тупик. Хуже того, он таит в себе самый большой обман, постоянно создавая иллюзию, будто историографические сведения позволяют нам знать, понимать, иметь то, что мы ищем.

§ 2. Определение философии из нее самой по путеводной нити изречения Платона

- а) Ускользание метафизики (философствования) как человеческого дела в темноту существа человека.

Итак, во всех этих обходных попытках характеристики метафизики мы в последний раз провалились. Неужто мы ничего взамен не приобрели? И нет, и да. Приобрели мы не определение или что-то вроде того. Приобрели мы, пожалуй, важное и, может быть, существенное понимание своеобразия метафизики: того, что мы сами перед ней уваливаем, ускользаем от нее как таковой и встаем на окольные пути: и что нет другого выбора, кроме как раскрыться самим и увидеть метафизику в лицо, чтобы не терять ее снова из виду.

Но как возможно потерять из виду что-то, что мы даже еще и не уловили взором? Как это так: метафизика от нас ускользает, когда мы даже не в состоянии последовать за ней туда, куда она, ускользая, нас тянет? Вправду ли мы не можем видеть, куда она ускользает, или просто отшатываемся в испуге от специфи-

ческого напряжения, требующегося для прямого схватывания метафизики?

Наш негативный результат гласит: философию нельзя уловить и определить окольным путем и в качестве чего-то другого, чем она сама. Она требует, чтобы мы смотрели не в сторону от нее, но добывали ее из нее самой. Она сама — что же мы все-таки о ней знаем, что она и как она? Она сама есть только когда мы философствуем. Философия есть философствование. Это как будто бы очень мало что нам сообщает. Но просто повторяя, казалось бы, одно и то же, мы выговариваем тут большую правду. Указано направление, в котором нам надо искать, и заодно направление, в каком от нас ускользает метафизика.

Метафизика как философствование, как наше собственное, как человеческое дело — как и куда прикажете ускользать от нас метафизике как философствованию, как нашему собственному, как человеческому делу, когда мы сами же люди и есть? Однако знаем ли мы, собственно, что такое мы сами? Что есть человек? Венец творения или глухой лабиринт, великое недоразумение и пропасть? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наше существо не быть нам чужим? Как прикажете философии не тонуть во мраке этого существа? Философия — мы как-то вскользь, пожалуй, знаем — вовсе не заурядное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто собрание познаний, которое в любой момент можно добыть из книг; но — мы лишь смутно это чувствуем — нечто нацеленное на целое и предельнейшее, в чем человек выговаривается до последней ясности и ведет последний спор. Ибо зачем нам было иначе сюда приходить? Или мы попали сюда не подумав, потому что другие тоже идут или потому что как раз между пятью и шестью у нас свободный час, когда нет смысла идти домой? Зачем мы здесь? Знаем ли мы, с чем связались?

b) Ностальгия как фундаментальное настроение философствования и вопросы о мире, конечности, отъединенности.

Философия — последнее выговаривание и последний спор человека, захватывающие его целиком и постоянно. Но что такое человек, что он философствует в недрах своего существа, и что такое это философствование? Что мы такое при нем? Куда мы стремимся? Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную? Новалис говорит в одном фрагменте: «Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома». Удивительная дефиниция,

романтическая, естественно. Ностальгия — существует ли сегодня вообще такое? Не стала ли она невразумительным словом, даже в повседневной жизни? В самом деле, разве нынешний городской человек, обезьяна цивилизации, не разделался давно уже с ностальгией? А тут еще ностальгия как определение философии! И главное, кого это мы приводим в свидетели о философии? Новалис — все-таки лишь поэт и отнюдь не научный философ. Разве Аристотель не говорит в своей «Метафизике»: «...много лжи сочиняют поэты?»

И все же, не затевая спора о правоте и весомости этого свидетеля, вспомним о том одном, что искусство — к нему принадлежит и поэзия — сестра философии и что всякая наука по отношению к философии, возможно, только служанка.

Останемся при своем и спросим: в чем тут дело — философия-ностальгия? Новалис сам поясняет: «тяга повсюду быть дома». Подобной тягой философия может быть только когда мы, философствующие, повсюду не дома. По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома — что это значит? Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом. Это «в целом» и его целое мы называем миром. Мы существуем, и пока мы существуем, мы всегда ожидаем чего-то. Нас всегда зовет Нечто как целое. Это «в целом» есть мир. Мы спрашиваем: что это такое — мир?

Туда, к бытию в целом, тянет нас в нашей ностальгии. Наше бытие есть это притяжение. Мы всегда уже так или иначе направились к этому целому или, лучше, мы на пути к нему. Но «нас тянет» — это значит нас одновременно что-то неким образом тащит назад, мы пребываем в некоей оттягивающей тяготе. Мы на пути к этому «в целом». Мы сами же и есть переход, «ни то, ни другое». Что такое это наше колебание между «ни то — ни то»? Ни одно, ни, равным образом, другое, вечное «пожалуй, и все-таки нет, и однако же». Что такое этот непокой неизменного отказа? Мы называем это конечностью. Мы спрашиваем: что это такое — конечность?

Конечность не свойство, просто приданное нам, но фундаментальный способ нашего бытия. Если мы хотим стать тем, что мы есть, мы не можем отбросить эту конечность или обмануть себя на ее счет, но должны ее сохранить. Ее соблюдение — сокровеннейший процесс нашего конечного бытия, т. е. нашей сокровеннейшей обращенности к концу. Конечность существует

только в истинной обращенности к концу. А в этой последней совершается в конечном итоге уединение человека до его неповторимого присутствия. Смысл уединения не в том, что человек упорствует в своем тщедушном и маленьком Я, раздувающимся в замахе на ту или иную мнимость, которую считает миром. Такое уединение есть, наоборот, то одиночество, в котором каждый человек только и достигает близости к существу всех вещей, к миру. Что такое это одиночество, в котором человек всегда будет оказываться словно единственным? Что это такое — уединение?

Что это такое вместе: мир, конечность, уединение? Что тут с нами происходит? Что такое человек, что с ним в основании его существа совершается такое? Не есть ли то, что мы знаем о человеке, — животное, шут цивилизации, хранитель культуры, даже личность, — не есть ли все это в нем только тень чего-то совсем другого, того, что мы именуем присутствием (Dasein)? Философия, метафизика есть ностальгия, стремление быть повсюду дома, потребность — не слепая и растерянная, но пробуждающаяся в нас и побуждающая именно к таким вопросам в их единстве, какие мы только что ставили: что такое мир, конечность, уединение? Каждый подобный вопрос нацелен на целое. Нам мало знакомства с подобными вопросами, решающим оказывается то, действительно ли мы задаемся ими, имеем ли силу пронести их через всю нашу экзистенцию. Мало неуверенно и шатко плестись в хвосте у этих вопросов: нет, эта тяга быть повсюду дома есть одновременно искание ходов, открывающих подобным вопросам верный путь. Для этого нужен еще и молот понимания таких понятий, которые способны пробить подобный путь. Это — понимание и понятия исконного рода. Метафизические понятия для внутренне равнодушной и необязывающей остроты научного ума остаются вечно на замке. Метафизические понятия совсем не то, что можно было бы выучить, повторять за учителем или человеком, именуя себя философом, и применять на практике.

А главное, мы никогда не схватим эти понятия в их понятийной строгости, если заранее не захвачены тем, что они призваны охватить. Этой захваченности, ее пробуждению и насаждению служит главное усилие философствования. Но всякая захваченность исходит из настроения и пребывает в таковом. Поскольку понимание и философствование не рядовое занятие в числе других, но совершается в основании человеческого бытия, то настроения, из которых вырастают философ-

ская захваченность и хватка философских понятий, с необходимостью и всегда суть основные настроения нашего бытия, такие, которые постоянно и сущностно пронизывают своей мелодией человека, хотя он совсем не обязательно должен всегда и распознавать их как таковые. Философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении. Философское схватывание коренится в захваченности, а эта последняя в фундаментальном настроении. Не о том ли думает в конечном счете Новалис, называя философию ностальгией? Тогда, может быть, изречение поэта никоим образом не лживо, стоит только добраться до его сути.

Но опять же все, что нами здесь добыто, конечно, никакое не определение метафизики, а чуть ли не наоборот. Мы видели: в наших начальных попытках характеристики метафизики мы на наших кружных путях снова и снова оказывались отброшены назад и принуждены к пониманию метафизики из нее же самой. Она от нас все время ускользала. Но куда она нас за собой влекла? Метафизика влекла и влечет нас назад, в темноту человеческого существа. Наш вопрос: что такое метафизика? превратился в вопрос: что такое человек?

На него мы, разумеется, тоже не получили никакого ответа. Напротив, сам человек стал для нас загадочнее. Мы снова спрашиваем: что такое человек? Переходное звено, вектор, буря, проносющаяся по планете, возвращение богов или надругательство над ними? Мы этого не знаем. Но мы видели, что в этом загадочном существе происходит событие философии.

§ 3. Метафизическое мышление как мышление в предельных понятиях, охватывающих целое и захватывающих экзистенцию

Мы остаемся при предварительном рассмотрении. Оно призвано подвести нас к задаче курса и одновременно прояснить его целостную установку. Вопреки первоначальной ясности заглавия «Основные понятия метафизики» мы скоро увидели, что стоим перед этой целью, по существу, в растерянности, постигшей нас, как только мы понастойчивее задались вопросом, что это такое, метафизика, — вещь, которую должны же мы все-таки в основных чертах знать, чтобы занять какую-то позицию по отношению к тому, с чем имеем дело. Когда в вопросе, что такое метафизика, мы пробуем идти проторенными путями, которые напрашиваются

сами собой и которыми все исстари ходят, когда определяем философию как науку или как мировоззренческую пропаганду, или пытаемся сравнивать философию с искусством и религией, или, наконец, пускаемся в определение философии путем историографической ориентировки, то оказывается, что каждый раз мы движемся окольным путем, — окольным не просто потому, что можно было бы короче, но потому, что мы только ходим вокруг да около нашего дела. Эти окольные пути, собственно, — лесные тропы (Holzwege). Пути, которые внезапно прерываются, ведут в тупик.

Но эти соображения и эти попытки, лишь вчерне перебираемые нами, показывают нам нечто существенное: что мы абсолютно не вправе тем самым увилить от непосредственного, прямого схватывания философии и метафизики; что именно в том и заключается трудное — действительно держаться темы нашего вопрошания и не искать себе лазеек по окольным путям. Такая неотступность особенно трудна прежде всего потому, что философия, коль скоро мы всерьез спрашиваем о ней самой, ускользает от нас туда, где она собственно и есть: как дело человека — в сущностных недрах человеческого бытия. Нечаянно и, казалось бы, прихотливо мы обратились к изречению Новалиса, согласно которому философия есть ностальгия, тяга повсюду быть дома. Мы попытались истолковать это изречение. Мы попытались что-то из него извлечь. Оказалось, что это стремление быть дома повсюду, т. е. экзистировать в совокупном целом сущего, есть не что иное как потребность задаться своеобразным вопросом, что значит это «в целом», именуемое нами миром. В нашем вопрошании и искании, в наших метаниях и колебаниях дает о себе знать конечность человека. То, что совершается в этой обусловленности концом, есть последнее уединение человека, когда каждый за себя как единственный стоит перед целым. Так оказалось, что это охватывающе-понимающее вопрошание коренится, по существу, в той захваченности, которая призвана нас определять и на почве которой мы только и обретаем способность всеохватывающего понимания и схватывания того, о чем спрашиваем. Всякая захваченность коренится в настроении. В конечном итоге то, что Новалис называет ностальгией, есть фундаментальное настроение философствования.

Возвращаясь к первому шагу нашего предварительного рассмотрения и снова спросив: что значит название «Основные понятия метафизики», мы теперь

уже не будем понимать его просто по аналогии с «первоначалами зоологии», «основоположениями лингвистики». Метафизика не специализированная наука, где мы с помощью некой умственной техники дознаемся до чего-то в ограниченной предметной области. Мы воздержимся от того, чтобы помещать метафизику как научную дисциплину в ряду прочих. Нам придется пока оставить открытым, что это вообще такое — метафизика. Мы видим только: метафизика есть фундаментальное событие в человеческом бытии. Ее основные понятия суть понятия, последние же — как принято говорить в логике — суть представления, в которых мы представляем себе нечто общее или нечто вообще, нечто в аспекте того универсального, что многие вещи имеют между собою сообща. На почве представления этого всеобщего мы в состоянии определить отсюда отдельные данности, например эту вот вещь — как кафедр, ту — как здание. Понятие есть некоего рода определяющее представление. Но таковыми основные понятия метафизики и понятия философии вообще явно не будут, если мы вспомним, что сама она коренится в той захваченности, в которой мы не делаем схватываемое предметом представления, но движемся совершенно другим способом, исходно и в принципе отличным от любого научного подхода.

Метафизика есть вопрошание, в котором мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос.

Соответственно основные понятия тут — не обобщения, не формулы всеобщих свойств некоторой предметной области (животное, язык), но понятия особенного рода. Они схватывают каждый раз целое, они — предельные смыслы, вбирающие понятия. Но они — охватывающие понятия еще и во втором, равно существенном и связанном с первым смысле: они всегда захватывают заодно и понимающего человека и его бытие — не задним числом, а так, что первого нет без второго, и наоборот. Нет никакого схватывания целого без захваченности философствующей экзистенции. Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двояком значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию.

ЧАСТЬ II

СОВРЕМЕННАЯ ДУХОВНАЯ СИТУАЦИЯ: ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ И НАЛИЧНЫЕ ПРИЧИНЫ

Основные тексты:

1. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества.
2. Бохеньский Ю. Духовная ситуация времени.
3. Швейцер А. Вина философии в закате культуры.

Авторы текстов:

1. *Лоренц Конрад* (1903–1989). Австрийский биолог и философ, один из создателей этологии. Нобелевская премия (1973).
2. *Бохеньский Юзеф Мария* (1902–1995). Швейцарский философ-неотомист. Член ордена доминиканцев.
3. *Швейцер Альберт* (1875–1965). Немецко-французский мыслитель, близкий к философии жизни. Протестантский теолог, врач, музыковед и органист. Нобелевская премия мира (1952).

Основные вопросы:

1. Все три текста, принадлежащие крупнейшим мыслителям нашего времени, характеризуют современную кризисную ситуацию (XX век).
К. Лоренц считает, что причиной духовного кризиса современности являются ошибки («грехи»), в частности, разрыв с традицией. Согласны ли вы с этим?
2. По мнению Ю. Бохеньского, корни кризиса находятся в разрыве с основными воззрениями прошлого (мировоззрением Средневековья и Просвещения). Считаете ли вы, что смысл жизни людей тоже утрачен, и что необходимо переосмысление основных положений религии, науки и философии?
3. В какой мере справедливо, на ваш взгляд, мнение А. Швейцера о вине философии в кризисе современной культуры; утратила ли современная философия творческий дух и идеалы культуры?

■ Восемь смертных грехов цивилизованного человечества

Разрыв с традицией

Несколько утрируя, можно сказать, что все сохраняемое культурой в течение достаточно продолжительного времени — принимает в конце концов характер «суеверия» или «доктрины».

На первый взгляд это может показаться «недостатком конструкции» механизма, доставляющего и накапливающего знания в человеческих культурах. Однако при более внимательном рассмотрении обнаруживается, что величайшая консервативность в сохранении однажды испытанного принадлежит к числу жизненно необходимых свойств аппарата традиции, выполняющего в развитии культуры ту же задачу, какую в развитии вида выполняет геном. Сохранение не просто столь же важно — оно гораздо важнее самого приобретения; и надо не упускать из виду, что без специальных исследований мы вообще не в состоянии понять, какие из обычаев и нравов, переданных нам в наследство культурной традицией, представляют собой ненужные, устаревшие предрассудки, а какие — неотъемлемое достояние культуры. Даже в случае норм поведения, дурное воздействие которых представляется очевидным, — как, например, «охота за головами» у многих племен Борнео и Новой Гвинеи, — вовсе не ясно, какие реакции может вызвать их радикальное устранение в системе норм социального поведения, поддерживающей цельность такой культурной группы. Подобная система норм служит, в некотором смысле, остовом любой культуры, и без проникновения во все многообразие ее взаимодействий — в высшей степени опасно удалять из нее хотя бы один элемент.

Заблуждение, будто прочное достояние человеческого знания составляет лишь то, что можно постигнуть разумом, — или, тем более, лишь то, что можно научно доказать, — приносит губительные плоды. Оно побуждает «просвещенную» молодежь выбрасывать за борт бесценные сокровища мудрости, заключенные в традициях прежних культур и в учениях великих мировых религий. Кто полагает, что всему этому грош цена, — закономерно впадает и в другую столь же губительную ошибку, считая, что наука, конечно же, может

создать всю культуру со всеми ее атрибутами чисто рациональным путем, из ничего. Это почти так же глупо, как мнение, будто мы уже достаточно знаем, чтобы как угодно «улучшить» человека, переделав человеческий ген. Ведь культура содержит столько же «выросшей», приобретенной отбором информации, сколько животный вид; а до сих пор, как известно, еще не удалось «сделать» ни одного вида.

Эта чудовищная недооценка нерациональных знаний, заключенных в сокровищах культуры, и столь же чудовищная переоценка знаний, которые человек сумел приобрести с помощью своего *ratio* в качестве *homo faber*, не являются, впрочем, ни единственным, ни даже решающим фактором, угрожающим гибелью нашей культуре. У надменного просвещения нет причин выступать против унаследованной традиции с такой резкой враждебностью. Оно должно было бы относиться к ней, в крайнем случае, как относится биолог к старой крестьянке, настойчиво уверяющей его, что блохи возникают из опилок, смоченных мочой. Однако установка значительной части нынешней молодежи по отношению к поколению их родителей не имеет в себе ничего от подобной мягкости, а преисполнена высокомерного презрения. Революционность современной молодежи движима ненавистью; причем, ненавистью особого рода, ближе всего стоящей к национальной ненависти, опаснейшему и упорнейшему из всех ненавистнических чувств. Иными словами, бунтующая молодежь реагирует на старшее поколение так же, как некоторая группа — культурная или этическая — реагирует на чужую группу, враждебную ей.

Эрик Эриксон первым указал на то, как далеко заходит аналогия между дивергирующим развитием независимых этнических групп в истории культуры — и изменением подвидов, видов и родов в эволюционном процессе. Он ввел термин «псевдообразование». Возникшие в истории культуры ритуалы и нормы социального поведения, с одной стороны, поддерживают цельность больших или меньших культурных единиц, а с другой — отгораживают их друг от друга. Определенный вид «манер», особый групповой диалект, способ одеваться и т. д. — могут превращаться в символ сообщества, который любят и защищают точно так же, как и само это сообщество знакомых и любимых людей. Как я уже показал в другой работе, эта высокая оценка всех символов собственной группы идет рука об руку со столь

же низкой оценкой символов людей другой сравнимой группы. Чем дальше две этнические или культурные группы развиваются независимо друг от друга — тем значительнее различия между ними; причем по этим различиям, аналогично сравнению признаков у видов животных, можно реконструировать ход развития. И в том, и в другом случае можно с уверенностью принять, что шире распространенные признаки, принадлежащие более крупным единицам, старше других.

Каждая достаточно четко выделенная группа стремится и в самом деле рассматривать себя как замкнутый в себе вид — настолько, что членов других сравнимых групп не считают полноценными людьми. Во многих туземных языках собственное племя обозначается попросту словами «люди». Тем самым, лишение жизни члена соседнего племени не считается настоящим убийством! Это следствие образования псевдовидов чрезвычайно опасно, поскольку оно в значительной мере снимает торможение, мешающее убить своего собрата по виду; между тем как внутривидовая агрессивность, вызываемая именно братьями по виду и никем другим, продолжает действовать. По отношению к «врагам» испытывают ненависть, какую могут вызывать лишь другие люди, — ее не вызовет и злейший хищный зверь, — и в них можно спокойно стрелять, потому что они, ведь, не настоящие люди. Разумеется, поддержка такого мнения входит в испытанный арсенал всех поджигателей войны.

Тот факт, что современная молодежь совершенно однозначно начинает рассматривать старшее поколение как чужой псевдовид — вызывает глубокое беспокойство. Это выражается в ряде симптомов. Конкурирующие и враждебные этнические группы имеют обыкновение выработать или *ad hoc* создавать себе подчеркнуто отличающуюся одежду. В Центральной Европе местные крестьянские костюмы давно исчезли; только в Венгрии они сохранились повсюду, где близко друг к другу расположены венгерские и словенские деревни. Тамошние жители носят свой костюм не только с гордостью, но и несомненным намерением досадить членам другой этнической группы. Точно также же ведут себя многие самочинно возникшие группы бунтующей молодежи, причем поразительно, насколько сильно у них — вопреки кажущемуся отращению ко всякому милитаризму — стремление носить мундир. Специалисты различают разные группиров-

ки — «Битники», «Тэддибойз», «Рокс», «Модз», «Роке-ры», «Хиппи», «Панки» и т. д. — по их нарядам с такой же уверенностью, как узнавали некогда полки императорской королевской австрийской армии.

Бунтующая молодежь стремится как можно дальше отойти от поколения родителей в своих обычаях и нравах; традиционное поведение старших они просто игнорируют, — но замечают в малейших деталях и во всем поступают наоборот. В этом состоит, например, одно из объяснений проявления половых излишеств в группах, в которых половая потенция, по-видимому, вообще понижена. Тем же усиленным стремлением нарушить родительские запреты можно объяснить случаи, когда бунтующие студенты прилюдно мочились и испражнялись, как это было в Венском университете.

Мотивация всех этих странных, даже причудливых способов поведения, остается у этих молодых людей полностью неосознанной. Они приводят самые разнообразные псевдорационализации своего образа действий, зачастую звучащие весьма убедительно: они протестуют против общей бесчувственности своих богатых родителей к бедным и голодным, против произвола университетских властей, против сего «истеблишмента» всех направлений; против войны во Вьетнаме — но почему-то удивительно редко против насилия Советского Союза над Чехословакией. В действительности же атака направляется против всех без разбора пожилых людей, совершенно безразлично к их политическим взглядам. Студенты леворадикального направления поносят леворадикальных профессоров ничуть не меньше, чем правых; студенты-коммунисты под предводительством Кон-Бендита подвергли однажды грубейшей травле Г.Маркузе, осыпав его поистине смехотворными обвинениями, — например, что он платный агент ЦРУ. Мотивация нападения состояла вовсе не в различии политических взглядов, — а исключительно в том, что он принадлежит к другому поколению.

Точно так же, бессознательно и эмоционально, старшее поколение воспринимает эти мнимые протесты как то, чем они и являются на самом деле — как исполненные ненависти воинственные клики и брань. Так возникает и опасная эскалация ненависти к существу своему — как уже было сказано — родственной и национальной ненавистью, т. е. ненавистью между различными этническими группами. Даже мне, искушенному этологу, трудно воздержаться от гневной реакции на роскош-

ную синюю блузу весьма обеспеченного коммуниста Кон-Бендита; но достаточно присмотреться к выражению лица таких людей, чтобы понять — именно такая реакция им и нужна. При этих условиях возможность взаимопонимания становится минимальной.

Как и в моей книге об агрессии (1963), так и в публичных докладах (1968, 1969) я уже занимался вопросом, в чем можно усмотреть вероятные эволюгические причины войны поколений; поэтому ограничусь теперь самым необходимым. В основе всех таких явлений лежит функциональное нарушение некоторого процесса развития, происходящего в период созревания человека. В этот период молодой человек начинает освобождаться от традиций родительского дома, критически проверять их и осматривать в поисках новых идеалов, новой группы, к которой он мог бы примкнуть, почитая ее дело своим. Более того, при выборе объекта решающее значение имеет, особенно у молодых мужчин, стремление бороться за хорошее дело. В этой фазе все доставшееся от родителей кажется скучным, а все новое — привлекательным; тут можно говорить о физиологической неофилии.

Без сомнения, этот процесс имеет важное значение для сохранения вида; потому он и вошел в филогенетически возникшую программу поведения человека. Функция его состоит в том, чтобы сделать передачу норм культурного поведения менее жесткой, способной к некоторому приспособлению; происходящее при этом можно сравнить с линькой рака, который вынужден сбрасывать свой жесткий скелет, чтобы иметь возможность расти. Как во всех жестких структурах, при передаче культурного наследия необходимая устойчивость должна быть куплена ценой потери некоторых степеней свободы; и разборка, необходимая для любой перестройки, — как всегда в таких случаях, — несет с собой известные опасности, поскольку между разборкой и новой сборкой неизбежна шаткость и незащитность. Это одинаково относится и к линяющему раку, и к созревающему человеку.

Как правило, период физиологической неофилии сменяется возрождением любви к наследию. Это может происходить очень постепенно; большинство из нас — пожилых — может засвидетельствовать, что в шестьдесят лет гораздо выше ценишь многие взгляды своего отца, чем в восемнадцать. А.Мичерлих удачно назвал это явление «поздним послушанием».

Особая система, состоящая из физиологической неофилии и позднего послушания, содействует сохранению системы в целом, устраняя явно устаревшие элементы унаследованной культуры, — затрудняющие ее развитие — но сохраняя при этом существенные и необходимые структуры. Поскольку функционирование этой системы неизбежно зависит от взаимодействия целого ряда внешних и внутренних факторов, — понятно, что она легко уязвима.

Задержки развития, которые могут быть обусловлены не только факторами внешнего мира, но и заведомо генетическими причинами, имеют весьма различные последствия в зависимости от момента, когда они возникли. Индивид, застрявший на одной из ранних инфантильных стадий, может никогда не выйти из традиций старшего поколения, сохраняя нерушимую связь с родителями. Такие люди плохо ладят со своими сверстниками и часто превращаются в чудаков. Физиологически ненормальная задержка на стадии неофилии ведет к характерному злопамятному раздражению против родителей — иногда давно умерших, — и тоже к обособлению особого типа. Психоаналитикам оба эти явления хорошо известны.

Однако у расстройств, ведущих к ненависти и войне между поколениями, — причины другие, и притом двоякого рода. Во-первых, приспособительные изменения, требуемые при передаче культурного наследия, становятся от поколения к поколению больше. Во времена Авраама изменения, вносимые сыном в нормы поведения, унаследованные от отца, были настолько незначительны, что многие из тогдашних людей вообще не были в состоянии отделить собственную личность от личности отца, — это убедительно изобразил Томас Манн в своем чудесном психологическом романе «Иосиф и его братья», — следовательно, отождествление происходило самым совершенным способом, какой только можно себе представить. В наше время, при темпе развития, навязанном нынешней культуре ее техникой, — критически настроенная молодежь справедливо считает устаревшей значительную часть традиционного достояния, все еще хранимого старшим поколением. И тогда заблуждение, будто человек способен произвольным и рациональным образом выстроить на голом месте новую культуру, — приводит к совсем уже безумному выводу, что старую отцовскую культуру лучше всего полностью уничто-

жить, чтобы приняться за творческое строительство новой. Это и в самом деле можно было бы сделать, но только заново начав с докраманьонских людей!

Усвоить себе культурную традицию другого человека можно лишь тогда, когда любишь его до глубины души и при этом смотришь на него снизу вверх. И вот — устрашающее количество молодых людей вырастает теперь без такого «образа отца». Настоящий отец слишком часто для такого образа не годится, а уважаемый учитель не может его заменить из-за нынешнего массового производства в школах и университетах.

К этим чисто экологическим причинам, по которым отвергается родительская культура, у многих мыслящих молодых людей прибавляются и подлинное этические основания. В нашей современной западной культуре, с ее скученностью, с ее опустошением природы, с ее слепотой к ценностям и с бегом наперегонки с самим собой в погоне за деньгами, с ее ужасающим объединением чувств и оупением под действием индоктринации, — во всем этом и вправду много такого, что не заслуживает подражания. Потому немудрено забыть, что и в нашей культуре отсутствуют и глубокая истина, и мудрость.

Молодежь действительно имеет убедительные и разумные причины для борьбы со всевозможными «исстеблишментами», — но очень трудно понять, какую долю среди бунтующих молодых людей, в том числе и среди студентов, составляет те, кто на самом деле действует по этим мотивам. То, что фактически происходит при публичных столкновениях, очевидным образом вызывается совсем иными побуждениями, — подсознательными, этологическими, — среди которых этническая ненависть стоит, безусловно, на первом месте. К сожалению, вдумчивые молодые люди, умеющие по разумным мотивам, не прибегающие к насилию, менее заметы; поэтому внешняя картина бунта проявляет, по преимуществу, симптомы невротической регрессии. Более разумная молодежь, из-за ложно понятой солидарности, оказывается явно не в состоянии отмежеваться от поведения толпы. Из дискуссий со студентами я вынес впечатление, что доля разумных не так мала, как можно было бы заключить по внешней картине бунта.

При этих размышлениях не следует, однако, забывать, что разумные соображения — гораздо более слабое побуждение, нежели стихийная, первичная сила инстинктивной агрессии, стоящая за ними в действительности. Тем более нельзя забывать о последствиях

такого полного отказа от родительской традиции для самой молодежи. Последствия эти могут стать губительными. В течение фазы «физиологической неофилии» созревающий молодой человек одержим неодолимым влечением примкнуть к некоторой этнической группе, — и, прежде всего, принять участие в ее коллективной агрессии. Влечение это столь же сильно, как и всякое другое филогенетически запрограммированное побуждение; столь же сильно, как голод и половое влечение. И точно так же, как с другими инстинктами, вдумчивый подход и процессы обучения позволяют в лучшем случае фиксировать его на определенном объекте, но никоим образом не подчинить его полностью или — тем паче — подавить вообще. Если это с виду удается — возникает опасность невроза.

Как уже было сказано, процесс «нормальный» на этой стадии онтогенеза, — т. е. имеющий смысл для сохранения культуры как системы, — следует усматривать в том, что молодые люди некоторой этнической группы объединяются в служении новым идеалам и предпринимают, соответственно этому, существенные реформы традиционных норм поведения, не выбрасывая при этом за борт все достояние родительской культуры в целом. Таким образом, молодой человек отождествляет себя с молодой группой старой культуры. Глубочайшая сущность человека — как существа, культурного по своей природе — позволяет ему найти вполне удовлетворительное отождествление лишь в культуре и с его культурой. И если рассмотренные выше препятствия отнимают у него такую возможность, то он удовлетворяет свое влечение к отождествлению и к групповой принадлежности точно так же, как это происходит с неудовлетворенным половым влечением, т. е. с помощью замещающего объекта. Исследователи инстинктов давно уже знают, с какой неразборчивостью подавленные влечения находят себе выход, выбирая подчас самые неподходящие объекты. Именно такие объекты нередко находит и молодежь, жаждущая групповой принадлежности. Не принадлежать вообще ни к какой группе — это хуже всего; лучше уж стать членом самой прискорбной из всех, группы наркоманов. Как показал специалист в этой области Аристид Эссер, именно влечение к групповой принадлежности — наряду со скукой, о которой шла речь в пятой главе, — служит главной причиной, толкающей к наркотикам все большее число молодых людей.

Где нет группы, к которой можно примкнуть, — всегда есть возможность составить себе «по мере надобности новую группу. Преступные и полупреступные шайки юнцов — вроде тех, которые так удачно изображены в знаменитом мюзикле «Вестсайдская история», — представляют прямо-таки в схематической простоте филогенетическую программу этнической группы; но — увы — без унаследованной культуры, свойственной естественно возникшим, непатологическим группам. Как показано в этом мюзикле, две шайки часто образуются одновременно, с единственной целью служить друг для друга подходящими объектами коллективной агрессии. Типичными примерами могут служить — ели они еще существуют — английские «Рокс» и «Мода». Эти агрессивные парные группы, все же, пожалуй, более сносны, чем, скажем, гамбургские «Рокеры», сделавшие своей жизненной задачей избивение беззащитных стариков.

Эмоциональное возбуждение тормозит разумное действие, гипоталамус блокирует кору головного мозга — ни к одной эмоции это не относится в такой степени, как в коллективной этнической ненависти, которую мы слишком знаем под именем национальной вражды. Надо понять, что ненависть молодого поколения к старшим имеет источник. Ненависть действует хуже, чем полная слепота или глухота, потому что она извращает и обращает в противоположное все увиденное и услышанное. Что бы вы ни сказали бунтующей молодежи, чтобы помешать ей уничтожать ее собственное ценнейшее достояние, — можно предвидеть, что вас обвинят в ухищрениях поддержать ненавистный «истеблишмент». Ненависть не только ослепляет и оглушает, но и невероятно оглушает. Тем, кто нас ненавидит, — трудно оказать благодеяние, в котором они нуждаются. Трудно будет доказать им, что возникшее в ходе культурного развития так же незаменимо и так же достойно благоговения, как возникшее в ходе эволюции; трудно будет внушить им, что культура может угаснуть, как пламя свечи.

Резюме

Мы рассмотрели восемь различных, но тесно связанных причинными отношениями процессов. Угрожающих гибелью не только нашей нынешней культуре, но и всему человечеству как виду.

Вот эти процессы:

1. Перенаселенность Земли, вынуждающая каждого из нас защищаться от избыточных социальных контактов, отгораживаясь от них некоторых, в сущности, «не человеческим» способом, и сверх того непосредственно возбуждающая агрессивность вследствие скученности множества индивидов в тесном пространстве.
2. Опустошение естественного и жизненного пространства, не только разрушающее внешнюю природную среду, в которой мы живем, но и убивающее в самом человеке всякое благоговение перед красотой и величием открытого ему творения.
3. Бег человечества наперегонки с самим собой, подстегивающий гибельное для нас все ускоряющееся развитие техники, делающий людей слепыми ко всем подлинным ценностям и не оставляющий им времени для подлинной человеческой деятельности — мышления.
4. Исчезновение всех сильных чувств и аффектов вследствие изнеженности. Развитие техники и фармакологии порождает возрастающую нетерпимость ко всему, что вызывает малейшее неудовольствие. Тем самым, исчезает способность человека переживать радость, которая дается лишь ценой напряженных усилий при преодолении препятствий. Волны страдания и радости, сменяющие друг друга по воле природы, спадают, превращаясь в незаметную зыбь невыносимой скуки.
5. Генетическая деградация. В современной цивилизации нет никаких факторов, кроме «естественного правового чувства» и ряда уцелевших правовых традиций, которые могли бы производить селекционное давление в пользу развития и сохранения норм общественного поведения, которые необходимы тем более, чем больше разрастается общество. Нельзя исключить, что многие проявления инфантильности, превращающие значительные группы нынешней «бунтующей молодежи» в общественных паразитов, могут быть обусловлены генетически.
6. Разрыв с традицией. Он наступает, когда достигается критическая точка, за которой младшему поколению больше не удастся достигать взаимопонимания со старшим, не говоря уже о культурном отождествлении с ним. Поэтому молодежь обращается со старшими, как с чужой этнической группой, испытывая к ним «национальную ненависть». Эта тенденция имеет своей главной причиной недостаточный контакт между родителями и детьми, вызывающий патологические последствия уже у грудных младенцев.

7. Возрастающая индоктринация человечества. Увеличение числа людей, принадлежащих к одной и той же культурной группе, вместе с усовершенствованием технических средств воздействия на общественное мнение, приводит к такой унификации взглядов, какой до сих пор не знала история. Сверх того, внушающее действие доктрины возрастает вместе с массой твердо убежденных в ней последователей, быть может даже в геометрической прогрессии. Уже сейчас во многих местах индивид, сознательно уклоняющийся от воздействия средств массовой информации, — например, телевидения, — рассматривается как патологический субъект. Эффекты, уничтожающие индивидуальность, приветствуются всеми, кто хочет манипулировать большими массами людей. Зондирование общественного мнения, рекламная техника и искусно направляемая мода — помогают крупным капиталистам по эту сторону железного занавеса и чиновникам по ту его сторону весьма сходным образом держать массы в своей власти.
8. Ядерное оружие навлекает на человечество такие опасности, которых избежать легче, чем опасностей от семи других процессов.

Явлениям дегуманизации, рассмотренным в первых семи главах, содействует псевдо-демократическая доктрина, согласно которой общественное мнение и моральное поведение человека вовсе не определяются устройством его нервной системы и органов чувств, выработанных эволюцией вида, а складывается в его онтогенезе исключительно под действием условиями той или иной культурной среды.

Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вопросы философии. 1992. — № 3. — С. 44–52.

Ю. БОХЕНЬСКИЙ

■ Духовная ситуация времени

1

К. Ясперс, один из самых значительных мыслителей XX в., когда-то опубликовал книгу под названием «Духовная ситуация времени». Книга появилась в период политических катаклизмов и поэтому философ поднял ряд политических и социальных тем. Однако под этим заглавием можно подразумевать и более глубокий смысл: оно может обозначать основание нашего

мышления и действия, т. е. наше мировоззрение. Именно в этом смысле я использую его здесь.

В наши дни широко распространено мнение, что мы находимся на распутье. В США завоевывает популярность движение, называющее себя «Новым веком». Последующие заметки не имеют ничего общего с идеями этого движения (представители которого нередко платят дань иррационализму и псевдомистическому смешению понятий), за исключением одного утверждения — того, что мы живем на краю перемен. И цель моя также отличается от цели «Нового века». Вопрос не в том, каким должно быть и будет человечество, а скорее в том, как выразить степень его разрыва с прошлым.

С чем в прошлом мы порываем? По-видимому, есть основания говорить прежде всего о мировоззрениях Безусловно, сейчас они поражены кризисом, причем речь идет не о каком-то одном мировоззрении и основания, на которых они возникают. Хотя выбор мировоззрений в принципе доброволен — в том смысле, что никто не может быть принужден его принять, но в то же время никто не свободен настолько, чтобы в любой момент стать приверженцем чего угодно. В этом отношении наша свобода ограничена.

Прежде всего, ограничения устанавливаются состоянием науки в данный период. Так, например, в XX в. было бы нелепо утверждать, что солнце вращается вокруг земли. Во-вторых, наша свобода выбора мировоззрений ограничена коллективным опытом человечества. Такой опыт моего поколения относительно человеческой жестокости. Любое мировоззрение, которое бы отвергало этот опыт, само должно быть ныне отвергнуто.

У нас нет общепринятой терминологии для того, чтобы адекватно выразить эти предпосылки. Они, несомненно, не являются мировоззрением в том же смысле, как религии, идеологии или философии. Из-за отсутствия лучшей терминологии назовем настроение, создаваемое наукой и общественной практикой, «духовной ситуацией», а элементы, общие для мировоззрений, «основным воззрением» данного периода. Предыдущие замечания можно суммировать в следующем: *в настоящее время мы переживаем кризис, вызванный изменением в духовной ситуации и соответствующим ему разрывом с основными воззрениями прошлого.*

Следовало бы добавить, что речь идет лишь о духовной ситуации, в которой пребывает интеллектуальная элита нашей культурной среды. Я говорю об «элите», так как в массах, даже в массах образованных людей, духовные изменения происходят со значительным запаздыванием, иногда только через два поколения, и я говорю о нашей культуре», так как, вопреки лицемерию многих идеологов, все другие цивилизации переходящи.

2

Даже поверхностный анализ показывает, что в нашей культурной сфере нам противостоят два взаимонезависимых ряда событий: один — вышеупомянутая духовная перемена, другой — распад. Социологи иногда признавали черты распада, когда писали об «упадке» и «смертельной болезни» Запада. В большинстве обществ, принадлежащих сфере нашей культуры, мы действительно становимся очевидцами симптомов упадка: ослабления социальных связей, снижения воли защищать отечество с оружием в руках, нежелание иметь детей, скептицизма и тому подобного. Следовательно, *наряду с переменой в духовной ситуации и в основном воззрении, можно заметить признаки социального распада.*

Здесь не рассматривается это обстоятельство. Я упоминаю его в связи с тем, что оно усложняет анализ духовной перемены. Связь этих двух фундаментально независимых процессов порой весьма затрудняет попытку установить, что является последствием распада, а что — духовной перемены.

Вопрос в том, что же содержится в основном воззрении и в чем заключается духовная перемена?

Основное воззрение дает ответы на основные вопросы своего времени, включает определенное отношение к ним. Существует множество таких вопросов и здесь едва ли стоит пытаться все их поднять. Я остановлюсь на четырех, сейчас наиболее важных:

- Какое место занимает человек в космосе?
- Существует ли прогресс?
- В чем ценность науки?
- Как велики сила и бессилие человека?

Прежде чем приступить к рассмотрению ответов нашего времени на эти вопросы, стоит напомнить важный факт: массы людей, включая интеллигенцию, остаются под влиянием двух прежних основных воззре-

ний — Средневековья и Просвещения. Среди католических народов Средневековье все еще жизненно. Оно проявляется не только в содержании христианства, но также и в других мировоззрениях, основанных на Библии. Безусловно, влияние Средневековья на интеллигенцию уступают влиянию Просвещения, но отнюдь не менее значимо. «Эпохой Просвещения» я называют идеи и позиции, возникшие в философии XVIII в., общие таким мировоззрениям, как либеральный агностицизм и марксизм. Эта духовная ситуация оказывает пресобладающее влияние на большинство интеллектуалов нашей культурной сферы. Следовательно, *суть современного кризиса заключается в разрыве с основным воззрением Просвещения и в меньшей степени — с основным воззрением Средневековья, хотя они оба продолжают оказывать воздействие на массы.*

3

Какие же ответы на данные четыре вопроса дает средневековое воззрение?

Что касается места человека в космосе, ответ, бесспорно, антропоцентричен. С точки зрения существовавшей в то время вырисовывается следующая картина. Человек — властелин Земли; Земля — центр мира; вокруг нее вращаются солнце и планеты; звезды — всего лишь обрамление этой земной, т. е. предназначенной для человека, системы. Согласно биологии, человек — единственный в своем роде, превосходящий все иное во вселенной. Он, следовательно, находится в центре космоса. Это антропоцентрическое воззрение черпает силу в библейской вере: мир был создан для человека — не только центра, но и единственной цели мироздания.

Средневековый ответ на вопрос о прогрессе также безоговорочно негативен. Несмотря на авторитет св. Августина — первооткрывателя и радикального сторонника эволюции, средневековый человек, тем не менее, не верил в космический прогресс. И еще менее — в его социальное дополнение. Его воззрение на мир и общество было совершенно статичным.

Относительно вопроса о науке позиция Средневековья была умеренной. Соглашаясь с возможностью существования знания и признавая ценность науки, оно отличало (явно и определенно — начиная со св. Фомы Аквинского) знание от веры, так как положения веры и мировоззрений не могут быть до-

казаны. Наконец, в вопросе о возможности человека господствующей позицией в Средние века было чувство бессилия.

Таким образом, *основное воззрение Средневековья включает антропоцентризм, статичное представление о мире, умеренный рационализм и убежденность в ограниченности человеческих возможностей.*

4

Начиная с XVII в., это воззрение постепенно вытесняется новым, которое мы называем «Просвещением». Правда, один из элементов средневекового мировоззрения сохраняется и даже подчеркивается; но человек Нового времени отвергает или глубоко изменяет остальные.

Антропоцентризм принимается в новой радикальной форме. Это тем более странно для периода, когда наука представляет самые убедительные аргументы против веры в особое место человека. Если бы не было астрономии и биологии, антропоцентризм одерживал бы блистательные победы как в умах философов, так и в вере простых людей.

Однако при решении остальных вопросов Просвещение решительно порывает со Средневековьем. Во-первых, оно провозглашает веру в неограниченный прогресс, и это, в сущности, еще одна странность истории, учитывая, что наиболее важные аргументы в его защиту были сформулированы только во второй половине XIX в. Оно также утверждает, в отличие от Средневековья, неограниченный рационализм. Нет ничего, что человек не мог бы исследовать и понять. Наука не знает границ. Все, что вне ее границ, объявляется просто выдумкой. Наконец, испытывая благоговейный трепет перед достижениями науки и технологии, человек верил в свои неограниченные возможности. Маркс отлично выразил это убеждение, написав, что Прометей, похитивший у богов огонь,— *самый достойный святой в философских святцах. Следовательно, основное воззрение Просвещения включает крайний антропоцентризм, веру в прогресс, крайний рационализм и веру в неограниченные возможности человека.*

5

Таковы два воззрения, господствовавшие и в прошлом и до сих пор оказывающие влияние на массы. Однако — и здесь это наиболее важно — эти верова-

ния принадлежат утраченному прошлому: основные воззрения Средневековья и Просвещения не соответствуют современной духовной ситуации и потому должны считаться устаревшими.

Рассмотрим прежде всего вопрос о месте человека в космосе. Что представляет собой современная духовная ситуация в этом отношении? С точки зрения антропоцентризма, общего для прежних основных воззрений; она катастрофична. Астрономия показала, что Земля не является центром Млечного Пути, за пределами которого простирается множество (возможно миллиарды) подобных ему галактик, расстояния между которыми измеряются миллионами парсек (парсек превышает 30 800 миллиардов километров) и временем в миллиарды лет. Мысль о том, что существо, живущее долю космической секунды на земле является центром вселенной, представляется нам сегодня совершенно неосновательной.

Биология и психология опровергли миф об уникальных качествах человека, о его природном превосходстве. Было показано, что человек, подобно другим животным,— лишь один из вариантов жизни, возможной на Земле.

Правда, с недавнего времени много говорят о так называемом «антропном принципе», согласно которому человек есть цель всего космического процесса. Этот принцип нашел защиту у известных астрономов. Между тем, насколько я могу судить, нет оснований считать этот «принцип» результатом точных наук. Четыре обстоятельства восстают против его допущения: 1) Антропный принцип принадлежит к космологии, оперирующей на границе между наукой и метафизическими спекуляциями. 2) Разногласия между специалистами в отношении этого принципа. 3) Нетрудно предложить, что здесь мы имеем еще один неудачный экскурс специалистов в область, чуждую им. История науки полна подобного рода экскурсов, иные из которых ввергают в замешательство, несмотря на то, что они совершаются учеными, не имеющими себе равных. Достаточно вспомнить философствование Джинса, Эддингтона, Планка и Гейзенберга. 4) Кажется очевидным влияние мировоззрений. Данный «принцип» едва ли является серьезным аргументом против достаточно обоснованного утверждения, что человек всего лишь незначительный фрагмент вселенной. Следовало ожи-

дать, что для защитников оживших мировоззрений этот принцип сыграл ту же роль, что соломинка для утопающего. Несмотря на их усилия, следует сказать, что *взаимоподтвержденные и хорошо проверенные выводы естественных наук конституируют духовную ситуацию, противостоящую любой форме антропоцентризма. Человека нельзя рассматривать как центр космоса.*

Следовательно, мы приходим к радикальному откату от основной составляющей как средневекового мировоззрения, так и мировоззрения эпохи Просвещения. Новая духовная ситуация запрещает нам мыслить антропоцентрически.

6

Что касается других проблем, здесь мы также видим изменения, хотя и в каждом случае они особые.

И уроки истории, и наука со всей убедительностью подрывают веру в прогресс. В любом случае теперь мы знаем, что нет аргументов в защиту космического прогресса. Если допустить теорию «большого взрыва», как это делает сегодня большинство ученых, то история космоса предстанет скорее всего как процесс непрерывной деградации, что следует из второго закона термодинамики. Но даже согласно теории продолжающегося творения, в космосе нет прогресса. *Современная наука не дает оснований для веры в космический прогресс.*

Совершенно иная причина делает веру в исторический прогресс человечества особо трудной для современных людей. В последние два столетия прогресс очевиден в социальной сфере жизни, а также в естественных науках и связанных с ними технологиям. Этот прогресс, неизвестный в Средние века, сегодня невозможно отрицать.

Все же духовная ситуация включает не только осознание этого обстоятельства. Очень существенен здесь опыт человеческой жестокости, с которым предшествующее поколение столкнулось в таком масштабе, что это не позволяет нам говорить о нравственном совершенствовании человека. Подобным же образом страх перед ядерной войной и ее последствиями так же, как и перед загрязнением окружающей среды, разрушил веру в отождествление прогресса науки и техники с прогрессом человечества, самому существованию которого угрожает наука. *Опыт человеческой*

жестокости и страх перед последствиями технологии подорвали веру человека в исторический прогресс.

Как результат этой новой ситуации мы видим здесь радикальный разрыв с воззрением Просвещения, но также (не в смысле антропоцентризма) — определенное движение по направлению к средневековому мировоззрению.

В вопросе о ценности науки разрыв с мировоззрением Просвещения намечается в двух аспектах. С одной стороны, со времени бомбардировки Хиросимы практическая ценность науки все более ставится под вопрос. С другой стороны, современная философия науки и теория мировоззрений разрушили оптимистическое представление о науке. Не только ее практическая, но также и ее теоретическая часть подвергается тщательной проверке.

Во многих случаях отношение к науке становится даже более скептическим, чем в Средневековье. Так, например, движение, вдохновленное Купом Фейерабендом, утверждает, что нет различия между наукой и черной магией. Это, конечно, преувеличение, но духу времени свойственно верить, что наука не способна ответить на наиболее важные вопросы, а когда она делает это, ее результаты недостоверны. У меня есть обескураживающий опыт, поучительный в этом смысле. Несколько лет назад я посетил собрание, в котором принимало участие около пятисот ученых и столько же философов. К моему изумлению, сомнения ученых в ценности их труда были так велики, что присутствовавшие философы чувствовали себя обязанными убеждать их, что в конце концов наука не лишена некоторой полезности и теоретической ценности. *Новый дух времени отказывает науке в праве отвечать на все вопросы, требовать безусловного доверия, быть главным фактором прогресса. В этом отношении она даже рискует стать жертвой скептицизма.*

Таким образом, налицо не только разрыв с мирозерцанием Просвещения, но также в значительной степени с мирозерцанием Средневековья, где ценность науки в своей области никогда не ставилась под сомнение.

Неудивительно, что современная духовная ситуация не даст оснований для пророческих представлений, для веры в человеческое всемогущество. Несомненно, современная технология открыла нам возможности, о которых даже не мечтали наши предшественники, но

мы также узнали, что силы, управляющие миром, несравненно могущественнее сил, которые вообще можно было вообразить не только в Средние века, но даже в XIX в. Одной из наиболее важных реакций на новую духовную ситуацию стало чувство человеческого бессилия.

Здесь мы также далеко отошли от Просвещения. Ситуация отличается и от эпохи Средневековья, по крайней мере для тех, кто утратил веру в Провидение. Для этих людей разрыв с основным воззрением Просвещения ведет к ощущению трагической бессмысленности и бессилия. Утрата смысла — ибо нынешняя ситуация враждебна попыткам обрести смысл жизни в прогрессе человечества, дана как отсутствие такого прогресса: трагическое бессилие — из-за отказа от протеевского мифа.

1

Довольно о ситуации. Как бы то ни было, главный моральный принцип учит нас, что, невзирая на ситуацию, человек, насколько он сознателен и свободен, имеет определенные задачи и обязательства, цели, которые нужно достичь. Если я не ошибаюсь, наиболее важная задача в рассматриваемой области может быть выражена в следующем: *перед лицом перемен (в духовной ситуации у нас есть ясная обязанность противостоять им и осмыслять их в свете всех сторон жизни.*

Насколько мы выполняем эти обязательства сейчас?

Нужно признать, едва ли. Массы и даже большая часть образованных людей в сущности находится под влиянием отживших мировоззрений. Ругая современную науку, они решительно защищают веру в центральное место человека так же, как и другие элементы фундаментальных прошлых воззрений.

Для того, чтобы жизнь не утратила смысл, необходимо пересмотреть наше мировоззрение. Перечень задач, которые необходимо выполнить, включает следующие положения:

— Необходимо заново переосмыслить основные положения религии: ее понятия не могут оставаться такими, какими они были в течение последних лет. Насколько мне известно, до сих пор ничего не сделано в этом отношении.

— Нам необходима новая философия, которая бы согласовала науку и мировоззрение. Ее исходные на-

чала видятся в форме аналитической философии. В то же время следует учесть, что философы далеки от того, чтобы лишить себя всевозможных предпосылок, которые хотя и не совсем бессмысленны, но все же противоречат новой духовной ситуации.

— Взгляды на науку требуют решительного пересмотра. Несмотря на то, что здесь много сделано, массы не способны постичь даже простейшие следствия современного научного исследования. Более того, много предстоит сделать даже на уровне философского анализа науки.

— Если я не ошибаюсь, то же самое можно сказать относительно социальных наук, где, например, застывшее противостояние между социализмом и капитализмом представляется устаревшим и неэффективным.

Несомненно, перечень наиболее важных задач может быть значительно расширен.

Бохеньский Ю. Духовная ситуация времени // Вопросы философии. 1993.— № 5.— С. 94—98.

А. ШВЕЙЦЕР

■ **Вина философии в закате культуры**

Мы живем в условиях, характеризующихся упадком культуры. И не война создала эту ситуацию — она сама есть лишь ее проявление. Все, что было духовного в жизни общества, воплотилось в факты, которые теперь в свою очередь оказывают теперь отрицательное воздействие на духовное начало. Взаимодействие между материальным и духовным приняло роковой характер. С трудом миновав страшный водопад, мы пытаемся продвигаться вперед в потоке, бурлящем зловещими водоворотами. Только ценой невероятного напряжения можно — если вообще еще есть надежда на это — вывести корабль нашей судьбы из опасного бокового рукава, куда он по нашей вине уклонился, и вновь направить его в основное русло потока.

Мы сошли со столбовой дороги развития культуры, так как нам несвойственно задумываться над судьбами того, что принято называть культурой. На стыке столетий под самыми различными названиями вышел в свет целый ряд сочинений о нашей культуре. Словно по какому-то тайному мановению, авторы их не стара-

лись выяснить состояние нашей духовной жизни, а интересовались исключительно тем, как она складывалась исторически. На рельефной карте культуры они зафиксировали действительные и мнимые пути, которые, пересекая горы и доли исторического ландшафта, привели нас из эпохи Ренессанса в XX век. Восторжествовал исторический подход авторов. Наученные ими массы испытывали удовлетворение, воспринимая свою культуру как органический продукт столь многих действующих на протяжении столетий духовных и социальных сил. Никто, однако, не удосужился установить компоненты нашей духовной жизни. Никто не проверил, насколько благородны идеи, движущие ею, и насколько она способна содействовать подлинному прогрессу.

В результате мы переступили порог столетия с непоколебимыми фантастическими представлениями о самих себе. То, что в те времена писалось о нашей культуре, укрепляло нашу наивную веру в ее ценность. На того, кто выражал сомнение, смотрели с удивлением. Кое-кто, уже наполовину сбившись с пути, снова вернулись на столбовую дорогу, испугавшись тропы, уводящей в сторону; другие продолжали идти по ней, но молча. Представления, во власти которых они находились, обрекли их на замкнутость.

Но сейчас уже для всех очевидно, что самоуничтожение культуры идет полным ходом. Даже то, что еще уцелело от нее, ненадежно. Оно еще производит впечатление чего-то прочного, так как не испытало разрушительного давления извне, жертвой которого уже пало все другое. Но его основание также непрочно, следующий оползень может увлечь его с собой в пропасть.

Как, однако, могло случиться, что источники культуротворящей энергии иссякли?

Просвещение и рационализм выдвинули основанные на разуме этические идеалы, касавшиеся эволюции индивида к подлинному человечеству, его положения в обществе, материальных и духовных задач самого общества, отношения народов друг к другу и их подъема в составе сцементированного высшими духовными целями человечества. Эти основанные на разуме этические идеалы, захватив философию и общественное мнение, начали сталкиваться с действительностью и преобразовывать условия жизни общества. В течение трех или четырех поколений как во

взглядах на культуру, так и в уровне развития ее был достигнут такой прогресс, что создалась полная видимость окончательного триумфа культуры и неуклонного ее процветания.

Однако к середине XIX столетия это столкновение основанных на разуме этических идеалов с действительностью постепенно пошло на убыль. В течение последующих десятилетий оно продолжало все больше и больше затихать. Без борьбы и без шума культура постепенно пришла в упадок. Ее идеи отстали от времени; казалось, они слишком обессилели, чтобы идти с ним в ногу.

Почему же это произошло?

Решающим фактором явилась несостоятельность философии.

В XVIII и начале XIX столетия философия формировала и направляла общественное мнение. В поле ее зрения были вопросы, вставшие перед людьми и эпохой, и она всячески побуждала к глубоким раздумьям о культуре. Для философии того времени было характерно элементарное философствование о человеке, обществе, народе, человечестве и культуре, что естественным путем порождало живую, захватывающую общественное мнение популярную философию и стимулировало культуротворческий энтузиазм.

Однако всеобъемлющее оптимистически-этическое мировоззрение, на котором Просвещение и рационализм основали эту могучую в своем воздействии популярную философию, не могло в течение длительного времени удовлетворять требованиям последовательно критического мышления. Его наивный догматизм вызывал все больше и больше нареканий.

Под пошатнувшееся здание Кант попытался подвести новый фундамент: он поставил перед собой цель преобразовать мировоззрение рационализма (ничего не меняя в его духовной сущности) в соответствии с требованиями более углубленной теории познания. Шиллер, Гете и другие корифеи духа этого времени, прибегая то к благожелательной, то к едкой критике, показали, что рационализм является скорее популярной философией, чем философией в общественном смысле слова. Но они были не в состоянии возвести на месте разрушаемого ими нечто новое, способное с той же силой поддерживать в общественном мнении идеи культуры.

Фихте, Гегель и другие философы, которые, как и Кант, при всем своем критическом отношении к рационализму, солидаризировались с его основанными на разуме этическими идеалами, попытались обосновать всеобъемлющее оптимистически-этическое мировоззрение спекулятивным путем, то есть с помощью логического и гносеологического толкования бытия и его воплощения в мире. В течение трех или четырех десятилетий им удалось поддерживать у себя и у других успокоительные иллюзии и насиловать действительность в духе своего мировоззрения. В конце концов, однако, окрепшие тем временем естественные науки взбунтовались и с поистине плебейской жаждой правды действительности до основания разрушили созданные фантазией великолепные сооружения.

Бездомными и жалкими бродят с тех пор по свету этические идеалы рационализма, на которых зиждется культура. Никто не пытался более создать всеобъемлющее мировоззрение, способное обосновать их. И вообще уже не появлялось ни одного всеобъемлющего мировоззрения, для которого были бы характерны внутренняя стройность и цельность. Век философского догматизма миновал. Истиной стала считаться лишь наука, описывающая действительность. Всеобъемлющие мировоззрения выступали теперь уже не как яркие солнечные светила, а лишь как кометный туман гипотез.

Одновременно с догматизмом в знаниях о мире пострадал также догматизм духовных идей. Наивный рационализм, критический рационализм Канта и спекулятивный рационализм великих философов начала XIX века насильствовали действительность в двояком смысле: они ставили выработанные мышлением мировоззрения выше фактов естествознания и одновременно провозглашали основанные на разуме этические идеалы, призванные изменить существующие взгляды и условия жизни людей. Когда стала очевидной бессмысленность насилия в первом случае, возник вопрос, насколько оправданно оно во втором. На место этического доктринерства, считавшего современность лишь материалом для воплощения теоретических набросков лучшего будущего, пришло историческое толкование существующих условий, подготовленное уже философией Гегеля.

При таком складе мышления элементарное столкновение разумных этических идеалов с действительностью было уже невозможно в прежнем виде. Недо-

ставало необходимой для этого непосредственности мышления. Соответственно пошла на убыль и энергия убеждений, составляющих фундамент культуры. В итоге оправданное насилие над человеческими убеждениями и условиями жизни, без которого невозможно реформаторство в области культуры, оказалось скомпрометированным, так как было связано с неоправданным насиланием всей действительности. Такова трагическая сущность психологического процесса, наметившегося с середины XIX века в нашей духовной жизни.

С рационализмом было покончено ... а заодно было покончено и с его детищем — оптимистическим и этическим основополагающим убеждением относительно назначения мира, человечества, общества и человека. Но поскольку это убеждение по инерции все еще продолжало оказывать влияние, никто не отдавал себе отчета в начавшейся катастрофе.

Философия не осознавала, что энергия вверенных ей идеалов культуры начала иссякать. В заключении одного из самых значительных сочинений по истории философии конца XIX столетия они все больше становились тщательно сберегаемым непроемким капиталом.

Из работника, неустанно трудившегося над формированием универсального взгляда на культуру, философия после своего крушения в середине XIX столетия превратилась в пенсионера, вдали от мира перебирающего то, что удалось спасти. Она стала наукой, классифицирующей достижения естественных и исторических наук и собирающей материал для будущего мировоззрения, соответственно поддерживая ученую деятельность во всех областях. Вместе с тем она неизменно была поглощена своим прошлым. Философия почти стала историей философии. Творческий дух покинул ее. Все больше и больше она становилась философией без мышления. Конечно, она анализировала результаты частных наук, но элементарное мышление перестало быть свойственным ей.

Сочувственно оглядывалась она на оставленный позади рационализм. Горделиво хвасталась тем, что «Кант прошел ее насквозь», что Гегель «привил ей исторический подход» и что «ныне она развивается в тесном контакте с естественными науками». Однако при этом философия была беспомощнее самого жалкого рационализма, так как выполняла свое обществен-

ное назначение, с которым столь эффективно справлялся рационализм, лишь в воображении, но отнюдь не в действительности. Рационализм при всей его наивности был подлинной действенной философией, она же при всей своей пронизательности и глубине была лишь эпигонской философией, облачавшейся в тогу учености. В школах и университетах она еще играла какую-то роль, миру же сказать ей было уже нечего.

Итак, при всей своей учености философия стала чуждой реальной действительности. Жизненные проблемы, занимавшие людей и эпоху, не оказывали на нее никакого влияния. Путь философии проходил теперь в стороне от столбовой дороги всеобщей духовной жизни. Не получая от последней никаких стимулов, она и сама ничего не давала ей взамен. Не занимаясь элементарными проблемами, она не поддерживала никакой элементарной философии, которая могла бы стать популярной философией.

Собственное бессилие породило в философии антипатию ко всякому общедоступному философствованию, — антипатию, столь характерную для ее сущности. Популярная философия была в ее глазах лишь пригодным для толпы, упрощенным и соответственно ухудшенным вариантом свода достижений частных наук, упорядоченных ею и приспособленных для нужд будущего мировоззрения. Она была далека от осознания факта существования популярной философии, возникающей в результате того, что философия вплотную занимается элементарными вопросами бытия, над которыми должны задумываться и задумываются как отдельные индивиды, так и массы, углубляет эти вопросы в процессе более всеобъемлющего и более совершенного мышления и в таком виде вновь передает их человеческому обществу. Она не отдавала себе отчета в том, что ценность любой философии в конечном счете измеряется ее способностью превратиться в живую популярную философию.

Любая глубина — это одновременно и простота, и достигнута она может быть только тогда, когда обеспечена ее связь со всей действительностью. В этом случае она представляет собой абстракцию, которая сама по себе обретает жизнь в многообразных ее проявлениях, как только соприкасается с фактами.

Следовательно, все пытлиное и ищущее в мышлении масс было обречено на прозябание, так как не находило в нашей философии признания и содей-

ствия. Перед этим непритязательным мышлением открылась пустота, выйти за пределы которой оно не могло.

Золота, подвергнувшегося чеканке в прошлом, у философии были горы. Гипотезы будущего теоретического мировоззрения, подобно нечеканенным слиткам, наполняли ее подвалы. Но пищи, которая могла бы утолить духовный голод современности, у философии не было. Обольщенная и сбита с толку своими сокровищами, она упустила время, когда нужно было засеять ниву-кормилицу. Поэтому она игнорировала голод, который испытала эпоха, и предоставила последнюю ее собственной судьбе.

В том, что мышление оказалось не в состоянии сформулировать оптимистически-этическое по своему характеру мировоззрение и найти в нем обоснование идеалам, составляющим душу культуры, не было вины философии. Здесь сыграл свою роль некий новый факт, выявившийся в развитии мышления. Но философия виновата перед нашим миром в том, что не выявила этого факта и продолжала оставаться во власти иллюзии, будто своими поисками в самом деле содействует прогрессу культуры.

По своему последнему назначению философия является глашатаем и стражем всеобщего разума. Обязанность ее — признать перед всем нашим миром, что основанные на разуме этические идеалы уже не находят, как раньше, опоры во всеобъемлющем мировоззрении, а до лучших времен предоставлены самим себе и вынуждены утверждать себя в мире, лишь опираясь на свою внутреннюю силу. Она должна была бы внушить людям, что им надлежит бороться за идеалы, на которых зиждется культура. Она должна была бы попытаться обосновать эти идеалы сами по себе, а их внутренней истинности, и таким путем, даже без притока жизненных сил из соответствующего всеобъемлющего мировоззрения, поддержать их жизнеспособность. Следовало бы со всей энергией привлечь внимание и образованных и необразованных людей к проблеме идеалов культуры.

Но философия занималась всем, только не культурой. Она, невзирая ни на что, продолжала тратить усилия на выработку теоретического всеобъемлющего мировоззрения в уверенности, что оно поможет решить все проблемы. Философия не задумывалась над тем, что это мировоззрение, зиждущееся только на истории

и естественных науках и соответственно лишенное таких качеств, как оптимизм и этичность, даже в законченном виде всегда будет оставаться «немощным» мировоззрением, которое никогда не сможет породить энергию, необходимую для обоснования и поддержания идеалов культуры.

В итоге философия так мало уделяла внимания культуре, что даже не заметила, как и сама вместе со своим временем все больше сползала к состоянию бескультурия. В час опасности страж, который должен был предупредить нас о надвигающейся беде, заснул. Вот почему мы даже не пытались бороться за нашу культуру.

Швейцер А. Вина философии в закате культуры // Швейцер А. Благоговение перед жизнью.— М., 1992.— С. 44–48.

РАЗДЕЛ 1
ПУТЬ К СОЗНАНИЮ

МЕСТО И РОЛЬ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В ПСИХИКЕ ИНДИВИДА

Основные тексты:

1. Фрейд З. «Я» и «Оно».
2. Юнг К.Г. Структура души.
3. фон Франц М.-Л. Процесс индивидуации.

Авторы текстов:

1. **Фрейд Зигмунд** (1856 – 1939). Австрийский врач-психиатр, психолог, основатель психоанализа.
2. **Юнг Карл Густав** (1875 – 1961). Швейцарский психолог, психиатр и философ, основатель аналитической психологии; оказал большое влияние на культурологию, сравнительное религиоведение и мифологию.
3. **Франц Мария Луиза фон**. Швейцарский психолог, соавтор и соредактор К. Юнга в издании книги «Человек и его символы» (1964 г.).

Основные вопросы:

1. Современная эпоха (XX век) началась с открытия огромного «пласта» бессознательного в глубинах нашей психики. Почему? Случайно ли это?
2. Что лежит в глубинном основании наших индивидуальных устремлений — древние ли природные инстинкты; общечеловеческие ли архетипы (родовые универсальные «модели», пробуждающиеся у индивидов в их снах и грезах: индивидуальные ли влечения, вытесненные из нашего собственного сознания (например, чувство вины за постыдные поступки, допущенные индивидом в прошлом)?
3. Насколько велика, по вашему собственному мнению или опыту, власть бессознательного над нашим индивидуальным поведением?
4. Как оценить роль бессознательного в структуре нашей психики — негативно или же позитивно ее влияние и воздействие на поведение индивида?

■ «Я» и «Оно»

Сознание и бессознательное

Разделение психики на сознательное и бессознательное является основной предпосылкой психоанализа и дает ему одному возможность понять в такой же мере частые, как и важные патологические процессы психической жизни и причислить их к научным явлениям...

«Быть сознательным» есть чисто описательный термин, ссылающийся на наиболее непосредственные и наиболее надежные восприятия. Но дальше опыт показывает нам, что психический элемент, например представление, обычно не осознается длительно. Напротив, характерно то, что состояние осознанности быстро проходит; осознанное сейчас представление в следующий момент делается неосознанным, но при известных легко осуществимых условиях может снова вернуться в сознание. И мы не знаем, чем оно было в промежутках: мы можем сказать, что оно было латентно, и подразумеваем под этим, что оно в любой момент было способно осознанным. Но и в этом случае, если мы скажем, что оно было бессознательным, мы даем правильное описание. Это бессознательное совпадает тогда с латентной способностью к осознанию.

Мы приобретаем наше понятие о бессознательном из учения о вытеснении. Вытесненное является для нас примером бессознательного; мы видим, однако, что есть два вида бессознательного: латентное, но способное к осознанию, и вытесненное — само по себе и без дальнейшего неспособное для осознания. Наше представление о психической динамике не может не повлиять на номенклатуру и описание. Мы называем латентное — бессознательное — только в дескриптивном, а не в динамическом смысле, предсознательным названием бессознательного мы ограничиваем только динамически бессознательно вытесненное и получаем, таким образом, три термина: сознательное (СЗ), предсознательное (ПСЗ) и бессознательное (БСЗ), смысл которых — уже не чисто дескриптивный. ПСЗ, как мы думаем, гораздо ближе к СЗ, чем БСЗ, и так как БСЗ мы называли психическим, то тем увереннее отнесем это название к латентному ПСЗ. <...>

Мы создали себе представление о связанной организации психических процессов в личности и называем эту организацию «Я» личности. К этому «Я» прикреплено сознание, оно владеет подступами к мотилитетности, т. е. к разрядке раздражений во внешний мир. Это та психическая инстанция, которая производит контроль над всеми своими частичными процессами; ночь засыпает, но и тогда все еще управляет цензурой сновидений. От этого «Я» исходят и вытеснения, при помощи которых известные психические стремления должны быть исключены не только из сознания, но и из других видов значимости и действительности. Все это, устраненное вытеснением, в анализе противостоит «Я», а анализу ставится задача — уничтожить сопротивление, которое «Я» проявляет к вниманию, уделяемому анализом вытесненному. Во время анализа мы наблюдаем, что больной испытывает затруднения, когда мы ставим ему известные задачи: его ассоциации отказываются работать, когда они должны приблизиться к нему. В таком случае мы говорим ему, что он находится под властью сопротивления, но ничего об этом не знает; даже в том случае, когда он по чувству своего удовольствия угадал бы, что теперь в нем действует сопротивление, то он не может его назвать или на него указать. Но так как это сопротивление несомненно исходит из его «Я» и является принадлежностью «Я», то мы оказываемся в непредвиденной ситуации. В самом «Я» мы нашли что-то, что тоже бессознательно и проявляет себя точно так, как и вытесненное, т. е., оно сильно воздействует, не будучи сознательным,— для того чтобы сделать его сознательным, нужна особая работа. Для аналитической практики следствием этого опыта будет то, что мы попадаем в бесконечные неясности и затруднения, если захотим придерживаться нашего способа выражения и захотим, например, привести невроз к конфликту между сознательным и бессознательным. Вместо этого противоположения, мы, опираясь на наши представления о структурных соотношениях психической жизни, вводим другое: противоположность между связным «Я» и отклонившимся от него вытесненным. Но следствия для нашего представления о бессознательном еще значительнее. Динамическое рассмотрение внесло первую корректуру; структурное понимание дает вторую. Мы видим, что БСЗ не совпадает с вытесненным. Правильно, что все вытесненное — БСЗ, но, в то же время, и не все БСЗ

вытеснено. Так и часть «Я» (один Бог знает, какая важная часть!) может быть БСЗ и, несомненно, и есть БСЗ. И это БСЗ не латентно в духе ПСЗ, иначе его нельзя было бы активировать, не делая БСЗ, и доведение его до осознанности не представляло бы таких больших затруднений. Если мы поставлены перед необходимостью выдвинуть третье — не вытесненное БСЗ, то мы должны признать, что значение характера неосознанности для нас уменьшается. Он становится многозначным качеством, не допускающим широких и исключительных выводов, в целях которых мы бы его охотно использовали. Однако мы должны остерегаться небрежного к нему отношения, так как, в конце концов, это качество — сознательно или бессознательно — является единственным светочем в потемках глубинной психологии.

«Я» и «ОНО»

Патологическое исследование слишком исключительным образом концентрировало наш интерес на вытесненном. С тех пор, как мы знаем, что и «Я» может быть бессознательным в собственном смысле слова, нам хотелось бы узнать о нем больше. До сих пор в наших исследованиях единственным опорным пунктом был признак сознательности или бессознательности; и, наконец, мы увидели, насколько это может быть многозначным.

Все наше знание всегда связано с сознанием. Ведь и БСЗ мы можем узнать только путем того, что делаем его сознательным. Но как же это возможно? Что значит «сделать что-то сознательным»? Как это происходит?

Мы уже знаем, где нам искать для этого исходную точку. Мы сказали, что сознание является поверхностью психического аппарата, т. е. мы приписали его в качестве функции одной системы, которая пространственно ближе всего внешнему миру. Впрочем, пространственно не только в смысле функции, но на этот раз и в смысле анатомического расчленения. Наше исследование тоже должно принять эту воспринимающую поверхность за исходную точку.

Скажу заранее, что СЗ — все восприятия, приходящие извне (чувственные восприятия), и изнутри — то, что мы называем ощущениями и чувствами. Но как обстоит дело с теми внутренними процессами, которые мы — вчерне и неточно — можем обобщить как мыслительные процессы? Они протекают где-то в глу-

бине аппарата в виде смещений психической энергии по пути к действию, но доходят ли они до поверхности, которая дает возникнуть сознанию? Или сознание доходит до них? Мы замечаем, что это — одно из тех затруднений, появляющихся, когда хочешь взять всерьез пространственное, топическое представление о психической деятельности. Обе возможности одинаково немислимы, вероятно правильно что-то третье.

В другом месте я уже высказал предположение, что действительное различие между БСЗ и ПСЗ представлениями заключается в том, что первое происходит каком-то материале, остающемся неизвестным, в то время как у последнего (ПСЗ) добавляется соединение с словесными представлениями. Этим впервые делается попытка придать обеим системам, ПСЗ и БСЗ, отличительные знаки — иные, чем отношение к сознанию. Вопрос — как что-то осознается? — целесообразнее выражен следующим образом: как что-то предсознается? И ответ был бы: путем связи с соответствующими словесными представлениями.

Эти словесные представления являются остатками воспоминаний — когда-то они были восприятиями как все остатки воспоминаний, могут быть снова осознаны. Но прежде, чем продолжать говорить о их природе, выскажем новое, появившееся у нас представление: сознательным может стать только то, что когда-то уже было СЗ восприятием и что, помимо чувств изнутри, хочет стать сознательным; оно должно сделать не попытку превратиться во внешние восприятия. Это делается возможным при помощи следов воспоминаний.

Мы представляем себе, что остатки воспоминаний содержатся в системах, непосредственно соприкасающихся с системой БСЗ, так что их загрузки легко могут распространиться изнутри на элементы этой системы. При этом тотчас же приходят в голову галлюцинации и тот факт, что самое живое воспоминание все же можно отличить как от галлюцинации, так и от внешнего восприятия; но так же быстро устанавливается суждение, что при оживлении воспоминания нагрузка сохраняется в воспоминательной системе, в то время как не отличимая от восприятия галлюцинация может возникнуть тогда, когда нагрузка не только частично переходит со следов воспоминаний на систему В, но и целиком на нее переходит.

Остатки слов происходят, в основном, от акустических восприятий, так что этим дается одновременно осо-

бое чувственное происхождение системы ПСЗ. Зрительные составные части словесного представления можно пока оставить без внимания, так как они вторичны и приобретены чтением; то же касается зрительных образов слова, которые, кроме как у слепых, играют роль подкрепляющих знаков. Ведь слово, собственно говоря,— остаток воспоминания о слышанном слове.

Мы не должны, для упрощения, например, забывать о значении оптических остатков воспоминаний о вещах или отрицать возможность осознания мыслительных процессов при помощи возврата к зрительным остаткам (а это, как будто, многими людьми предпочитается). Изучение сновидений и предсознательных фантазий, по наблюдениям И. Фэрендонка, может дать нам представление о своеобразии этого зрительного мышления. Мы узнаем, что при этом большей частью осознается только конкретный материал мысли, но соотношениям, особо характеризующим мысль, нельзя дать зрительного выражения. Итак, мышление образами лишь весьма несовершенное осознание. Оно, кроме того, как-то ближе к бессознательным процессам, чем мышление словами, и, несомненно, онто- и филогенетически старше, чем последнее.

В то время, как отношение внешнего восприятия к «Я» совершенно явно, отношение внутреннего восприятия к «Я» требует особого исследования. Оно еще раз вызывает сомнение,— правильно ли мы поступаем, когда все сознание относим к поверхностной системе БСЗ.

Внутреннее восприятие дает ощущение процессов из различнейших, конечно, и самых глубоких слоев психического аппарата. Они малоизвестны — их лучшим примером может еще послужить ряд наслаждение — неудовольствие. Они непосредственнее и элементарнее, чем восприятия, идущие извне, и могут возникнуть и в состоянии смутного сознания. Об их большом экономическом значении и метапсихологическом его обосновании я уже высказался в другом месте. Эти ощущения мультилокулярны, как и внешние восприятия; они могут приходиться одновременно из разных мест и при этом могут иметь различные и даже противоположные качества.

Ощущения с характером наслаждения не имеют в себе ничего, настойчиво требующего, но, напротив, это качество в высшей степени выявляется в ощущениях неудовольствия. Эти последние требуют перемены

разрядки, и поэтому мы толкуем неудовольствие как повышение, а удовольствие как понижение загрузки энергией. Если в психическом процессе мы назовем нечто осознаваемое как наслаждение или неудовольствие «другим», то возникает вопрос: может ли такое «другое» осознаваться на месте или его надо довести до системы В.

Клинический опыт останавливается на последнем. Он показывает, что «другое» ведет себя так, как вытесненное побуждение. Оно может развить движущие силы, причем «Я» не заметит принуждения. Только сопротивление принуждению, задержка в реакции разрядки тотчас дает осознать это другое как неудовольствие. <...>

Назовем «Я» существо, исходящее из системы В и сначала являющееся ПСЗ; все остальное психическое, в котором оно себя продолжает и которое проявляется как БСЗ, назовем по обозначению Гроддека «Оно».

Мы скоро увидим, можно ли из этого представления извлечь пользу для описания и понимания. Теперь индивид для нас — психическое «Оно», неузнанное и бессознательное, на котором поверхностно покоится «Я», развитое из системы В как ядра. Если изобразить это графически, то следует прибавить, что «Я» не целиком охватывает «Оно», а только постольку, поскольку система В образует его поверхность, т. е. примерно так, как пластинка зародыша покоится на яйце. «Я» не четко отделено от «Оно», книзу оно с ним сливается.

Но и вытесненное сливается с «Оно» — оно является лишь его частью. Вытесненное только от «Я» резко ограничено сопротивлениями вытеснения; при помощи «Оно» оно может с ним сообщаться. Мы тотчас распознаем, что все подразделения, описанные нами по почину патологии, относятся к только нам и известным поверхностным слоям психического аппарата. <...>

Функциональная важность «Я» выражается в том, что в нормальных случаях оно владеет подступами к подвижности. В своем отношении к «Оно» оно похоже на всадника, который должен обуздать превосходящего его по силе коня; разница в том, что всадник пытается сделать это собственными силами, а «Я» — заимствованными. Если всадник не хочет расстаться с конем, то ему не остается ничего другого, как вести коня туда, куда конь хочет; так и «Я» превращает волю «Оно» в действие, как будто бы это была его собственная воля. <...>

«Я» и «Сверх-Я» («Идеал Я»)

Если бы «Я» было только частью «Оно», модифицированным влиянием системы восприятий — представителем реального внешнего мира в психике, то мы имели бы дело с простым положением вещей. Добавляется, однако, еще нечто другое.

Мотивы, побудившие нас предположить в «Я» еще одну ступень — дифференциацию внутри самого «Я» — назвать эту ступень «Идеалом Я» или «Сверх-Я», разъяснены в других местах. Эти мотивы обоснованные. Новостью, требующей объяснения, является то, что эта часть «Я» имеет менее тесное отношение к сознанию. <...>

Если мы еще раз рассмотрим описанное нами возникновение «Сверх-Я», то мы признаем его результатом двух в высшей степени значительных биологических факторов, а именно: длительной детской беспомощности и зависимости человека и факта наличия его, Эдипова комплекса, который мы ведь объяснили перерывом в развитии либидо, вызванным латентным временем, т. е. двумя — с перерывами между ними — началами его сексуальной жизни. Последнюю, как кажется, — специфически человеческую — особенность психоаналитическая гипотеза представила наследием развития в направлении культуры, насильственно вызванным ледниковым периодом. Таким образом, отделение «Сверх-Я» от «Я» не является чем-то случайным: оно отображает самые значительные черты развития индивида и развития вида, и, кроме того, создает устойчивое выражение влияния родителей, т. е. увековечивает те моменты, которым оно само обязано своим происхождением.

Психоанализ постоянно упрекали в том, что он не озабочен высоким, моральным, сверхличным в человеке. Этот упрек был вдвойне несправедлив — и исторически, и методически: во-первых, потому, что моральным и эстетическим тенденциям в «Я» с самого начала был приписан импульс к вытеснению; во-вторых, потому, что никто не хотел понять, что психоаналитическое исследование не могло выступать в виде философской системы с законченным и готовым сводом научных положений, а должно было шаг за шагом пробивать себе дорогу к пониманию психических осложнений путем аналитического расчленения нормальных и аномальных феноменов. Нам не нужно было присоединяться к трусливой озабоченности о наличии в человеке выше-

го, пока мы должны были заниматься изучением вытесненного в психической жизни. А теперь, когда мы осмеливаемся приступить к анализу «Я», мы можем давать следующий ответ всем тем, кто был поколеблен в своем этическом сознании и жаловался, что ведь должно же быть в человеке высшее существо! — мы отвечаем: конечно, и вот это и есть высшее существо — это «Идеал Я» или «Сверх-Я» — репрезентация нашего отношения к родителям. Мы знали эти высшие существа, когда были маленькими детьми, мы ими восхищались и их боялись, а позднее восприняли их в себя.

Фрейд З. «Я» и «Оно» // Фрейд З. «Я» и «Оно»:
Труды разных лет. — Тбилиси, 1991. — Т. 1. — С. 352–371.

К.Г. ЮНГ

■ Структура души

Душа есть отражение мира и человека насколько многообразна, что существует бесконечное множество аспектов ее рассмотрения. С психикой дело обстоит точно так же, как с миром: систематика мира лежит вне пределов досягаемости человека, и поэтому все, чем мы в этом смысле обладаем, есть лишь кустарные правила да аспекты интересов. Каждый выхватывает свой собственный фрагмент мира и сооружает для своего частного мира собственную частную же систему, зачастую с герметическими стенами, так что через некоторое время ему кажется, будто он познал смысл и структуру мира. Конечное никогда не обоймет бесконечное. Мир психических явлений есть лишь часть мира в целом, и кое-кому может показаться, что как раз в силу своей честности он более познаваем, чем весь мир целиком. Однако при этом не принимается во внимание, что душа является единственным непосредственным явлением мира, а следовательно, и необходимым условием всего мирового рынка.

Единственным непосредственно познаваемыми вещами являются содержания сознания. Это не значит, что я хочу свести мир к представлению о мире, но я хочу этим выделить нечто подобное тому, как если бы я сказал, что жизнь есть функция атома углерода. Эта аналогия демонстрирует ограниченность профессиональной точки зрения, которой я придерживаюсь, как только собираюсь дать вообще хоть какое-нибудь объяснение миру или даже только одной из его частей.

Разумеется, моя точка зрения является психологической, причем точкой зрения тех психологов-практиков, задача которых заключается в том, чтобы быстро разобраться в хаотической путанице самых сложных душевных состояний. Она обязательно должна отличаться от точки зрения психолога, который в тиши лаборатории может спокойно исследовать какой-нибудь отдельный психический процесс. Это то же различие, что существует между хирургом и гистологом. Не являюсь я также и метафизиком, от которого требуется что-нибудь сказать о бытии вещей, как таковом, — существуют ли они абсолютно или еще что-нибудь в этом роде. Мои предметы лежат в пределах познаваемости.

Прежде всего мне необходимо уметь схватывать комплексные условия и уметь говорить о них. Я должен уметь доступным образом характеризовать сложное и различать группы душевных фактов. Эти различия в свою очередь не должны быть произвольными, если я хочу добиться взаимопонимания с моим объектом, то есть с моим пациентом. Значит, я вынужден использовать простые схемы, которые, с одной стороны, удовлетворительно отображают эмпирические факты, а с другой — включают в себя общеизвестное и тем самым находят понимание.

Если же теперь мы собираемся сгруппировать содержания сознания, то начнем, согласно старому правилу, с положения: *Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*¹.

Сознательное как бы устремляется извне внутрь, в нас, в виде *восприятий*. Мы видим, слышим, осязаем и обоняем мир и тем самым его осознаем. Восприятие говорит нам, что *есть* нечто. Но оно не говорит нам, что это. Об этом говорит нам не *процесс перцепции*, а *процесс апперцепции*. Этот последний процесс является комплексным образованием. Это не значит, что восприятие является чем-то простым, но его комплексная природа скорее физиологическая, нежели психическая. Сложность апперцепции, напротив, психологическая. Мы можем обнаружить в ней взаимодействие различных психических процессов. Допустим, что мы слышим шум, природа которого кажется нам неизвестной. Спустя некоторое время нам становится ясно, что этот своеобразный шум происходит от газового пузыря, образовавшегося в водопроводной трубе центрального отопления.

¹ Нет ничего в разуме, чего бы не было раньше в чувствах (лат.)

Таким образом, мы поняли, что это за шум. Этим знанием мы обязаны процессу, который называется *мышлением*. Мышление говорит нам, чем является что-либо.

Перед этим я называл шум «своеобразным». Называя что-либо «своеобразным», я тем самым подразумеваю, некоторый особый *чувственный тон*, которым обладает вещь. Чувственный тон означает *оценку*.

Процесс распознавания можно, в сущности, понимать как сравнение и различие с помощью припоминания: если, например, я вижу огонь, то световое раздражение опосредует мне представление об огне. Содержащееся в моей памяти бесчисленное множество образов воспоминаний об огне вступает в связь с только что полученным образом огня; в результате сравнения и различения с этими образами памяти возникает знание, то есть окончательная констатация особенностей только что приобретенного образа. Этот процесс в обиходном языке называется *мышлением*.

Иначе обстоит дело с *процессом оценки*: огонь, который я вижу, вызывает эмоциональные реакции приятного или неприятного характера, кроме того, вызванные образы памяти также привносят с собой сопутствующие эмоциональные проявления, которые называют *чувственным тоном*. В результате предмет кажется нам приятным, желанным, красивым или отвратительным, плохим, негодным и т. д. В обыденном языке этот процесс называется *чувствованием*.

Процесс *предвосхищения* не является ни восприятием, ни мышлением, ни чувствованием, хотя язык обнаруживает здесь подозрительно малую способность различения. Можно воскликнуть: «О, я вижу, как горит уже весь дом». Или: «Ясно как дважды два — четыре, что если здесь возникнет огонь, то будет беда». Или: «У меня такое чувство, что из-за этого огня может случиться катастрофа». Соответственно своему темпераменту один будет называть свое предчувствие ясным видением, то есть уподоблять его восприятию. Другой будет называть его мышлением. «Стоит только подумать, и сразу станет ясно, какие будут последствия», — скажет он. Третий, наконец, под впечатлением своего эмоционального состояния будет называть предвосхищение чувствованием. *Предвосхищение* или *интуиция*, является, однако, на мой взгляд, одной из основных функций души, а именно *восприятием заключенных в ситуации возможностей*. То, что в немецком языке понятия «чувство», «ощущение» и «интуиция» все еще смешаны,

объясняется, пожалуй, недостаточным развитием языка, тогда как во французском и английском языках *sentiment*, *feeling* и *sensation* уже абсолютно разделены, более того, и *sensation* и *feeling* отчасти являются вспомогательными словами для обозначения интуиции. В последнее время слово «интуиция» стало все чаще употребляться и в обиходном английском языке.

Далее, в качестве содержаний сознания можно выделить также процессы воли и процессы влечений. Первые характеризуются как направленные, вытекающие из процессов апперцепции импульсы, природа которых позволяет человеку действовать, так сказать, по своему усмотрению. Последние представляют собой импульсы, проистекающие из бессознательного или непосредственно из тела и имеющие характер *зависимости и принуждения*.

Процессы апперцепции могут быть *направленными* и *ненаправленными*. В первом случае мы говорим о внимании, во втором — о фантазировании или «мечтании». Первые — рациональны. К последним же в качестве седьмой категории содержаний сознания относятся также и *сновидения*. В некотором смысле они подобны осознанным фантазиям, поскольку имеют ненаправленный иррациональный характер. Однако сновидения отличаются от фантазий тем, что их причины, пути и намерения непонятны нашему разуму. Тем не менее я признаю за ними звание категории содержаний сознания, поскольку они являются наиболее важной и очевидной равнодействующей бессознательных процессов души, которая едва вдается внутрь сознания. Этими семью классами, подробное описание которых не входило в нашу задачу, исчерпываются, пожалуй, все содержания сознания.

Как известно, существуют воззрения, согласно которым душевное ограничивается *сознанием* через отождествление одного с другим. Я не думаю, что мы можем с этим согласиться. Раз мы считаем, что есть некоторые вещи, лежащие по ту сторону нашего восприятия, значит, мы можем говорить также и о душевном, в существовании которого мы можем убедиться лишь косвенно. Каждый, кто знаком с психологией гипнотизма и сомнамбулизма, знает об известном факте, когда искусственно или болезненно ограниченное сознание не содержит определенных представлений, но ведет себя так, как если бы оно их содержало. Одна женщина с истерической глухотой имела привычку

напевать. Врач незаметно садился за пианино и сопровождал очередной куплет в другой тональности, на что больная тут же реагировала продолжением пения уже в новой тональности. У другого пациента была следующая особенность: при виде открытого огня у него возникал «истеро-эпилептический» приступ. При этом его поле зрения было сильно ограничено, то есть он видел периферией сетчатки (это называют «трубчатым» полем зрения). Но даже если свет попадал в слепую зону, все равно следовал приступ, как если бы пациент этот огонь видел. В симптоматологии таких состояний имеется бесчисленное множество случаев подобного рода, где при всем желании нельзя сказать ничего другого, кроме того, что человек бессознательно воспринимает, думает, чувствует, вспоминает, решает и совершает поступки, то есть делает бессознательно то, что другие делают сознательно. Эти процессы происходят независимо от того, замечает их сознание или нет.

К этим бессознательным душевным процессам относится имеющая немалое значение композиционная работа, которая лежит в основе сновидений. Сон является состоянием, в котором сознание в значительной степени ограничено, однако это отнюдь не значит, что душевное перестает существовать и действовать. Сознание всего лишь отделилось от него и вследствие беспредметности превратилось в относительную бессознательность. Но, разумеется, душевная жизнь при этом идет своим чередом, равно как и бессознательная душевная жизнь не прекращается во время бодрствования. Доказательства этому найти нетрудно. Эта особая область опыта представляет собой то, что Фрейд назвал «психопатологией обыденной жизни». Наши сознательные намерения и действия часто перечеркиваются бессознательными процессами, само существование которых нас просто ошеломляет. Мы допускаем оговорки, совершаем описки, бессознательно делаем такие вещи, которые прямо-таки с головой выдают то, что мы хотели бы скрыть, или то, о чем мы сами никогда не знали. «Lingua lapsa verum dicit»², — говорит одна старая пословица. Факт частой встречаемости таких явлений лежит в основании и диагностического ассоциативного эксперимента, который всегда с пользой применяется там, где отсутствует либо желание, либо возможность что-то высказать.

² Оговорка выдает правду (лат.)

Однако классические примеры бессознательной душевной деятельности поставляются патологическими состояниями. Вся симптоматика истерии, неврозов навязчивых состояний, фобий, а также большая часть симптоматики *Dementia praecox*, или шизофрении, — самого распространенного душевного заболевания — основывается на бессознательной душевной деятельности. Поэтому мы можем, пожалуй, говорить о существовании бессознательной души. Она, конечно же, недоступна нашему непосредственному наблюдению — ведь иначе она и не была бы бессознательной, — а может быть только *выведена*. А наш вывод будет таков: «Это так, как если бы...» — и не более.

Итак, бессознательное также относится к душе. Можем ли мы теперь по аналогии с различными содержаниями сознания говорить также и о *содержаниях бессознательного*? Ведь тем самым мы постулировали бы наличие в бессознательном другого сознания. Я не хочу останавливаться здесь на этом деликатном вопросе, который обсуждался мною в другой связи, а ограничусь вопросом иным: однородно ли бессознательное по своей природе. На этот вопрос можно ответить только эмпирически, а именно с помощью встречного вопроса: имеются ли веские основания для проведения таких различий?

Я абсолютно не сомневаюсь в том, что любая работа, обычно совершающаяся в сознании, может точно так же протекать и в бессознательном. Существует множество примеров, когда интеллектуальная проблема, оставшаяся не решенной в часы бодрствования, была разрешена во сне. Например, я знаю книжного эксперта, который на протяжении многих дней тщетно пытался изобличить одного мошенника-банкрота. В один из этих дней он безуспешно бился над этим до полуночи, а затем отправился спать. В три часа утра его жена услышала, как он встал и прошел в свой кабинет. Она последовала за ним и увидела, как тот за своим рабочим столом усердно делает записи. Примерно через четверть часа он вернулся в постель. Утром он ничего не помнил. Он снова принялся за работу и обнаружил сделанный его собственной рукой ряд записей, которые целиком и полностью объяснили запутанный случай.

В рамках своей практической работы мне уже более двадцати лет приходилось заниматься сновидениями. Бесчисленное множество раз я наблюдал, как мысли и чувства, которых не было днем, впоследствии про-

являлись в сновидении и таким образом косвенно достигали сознания. Сновидение как таковое, несомненно, является содержанием сознания, ведь иначе оно бы вовсе не могло быть объектом непосредственного опыта. Но раз оно выносит материалы, которые прежде не были представлены в сознании, то мы, наверное, должны согласиться с тем, что эти содержания уже и ранее каким-то образом существовали психически в бессознательном состоянии, а в сновидении лишь впервые представили перед ограниченным сознанием, или, если можно так выразиться, перед «остатками сознания». Сновидение относится к совершенно обычным явлениям. Его можно рассматривать как вторгшуюся в сознание равнодействующую бессознательных процессов.

Обобщая сказанное, мне хотелось бы отметить, что мы должны некоторым образом различать три степени души: 1) *сознание*; 2) *личное бессознательное*, состоящее прежде всего из всех тех содержаний, которые стали бессознательными либо в силу того, что они потеряли свою интенсивность и поэтому оказались забытыми, либо же потому, что от них отстранилось сознание (так называемое вытеснение); кроме того, сюда можно включить те содержания, отчасти перцепции, которые из-за слишком малой интенсивности никогда не достигали сознания и все же каким-то образом проникли в психику; 3) *коллективное бессознательное*, являющееся вотчиной возможных представлений, но не индивидуальной, а общечеловеческой, и даже общеживотной, и представляющее собой фундамент индивидуальной психики.

Весь этот душевный организм в точности соответствует телу, которое хотя и имеет весьма индивидуальные вариации, однако в главных своих чертах является общим для всех людей и структура которого по-прежнему сохраняет полные жизни элементы, связывающие его с беспозвоночными, а в конечном счете даже с простейшими. Теоретически вполне возможно, что из коллективного бессознательного заново рождается не только психология червя, но и психология одноклеточных.

Все мы убеждены, что было бы совершенно невозможно понять живой организм вне его связи с условиями внешней среды. Существует бесконечное множество биологических фактов — слепота живущей в гроте саламандры, своеобразие кишечных паразитов, особая анатомия приспособленных к жизни в воде по-

звоночных животных, — объяснить которые можно только реакцией на внешние условия.

То же самое относится и к душе. Ее своеобразная организация также должна быть самым тесным образом связана с условиями внешней среды. От сознания мы можем ожидать приспособительных реакций и проявлений, ибо сознание в известной степени является частью души, ограничивающейся в основном непосредственно происходящими событиями; и наоборот, от коллективного бессознательного, как от общей души, не имеющей временных пределов, мы можем ожидать реакции на самые общие и всегда имеющиеся условия психологической физиологической и физической природы.

Коллективное бессознательное, видимо, состоит — насколько мы вообще вправе судить об этом — из чего-то вроде мифологических мотивов или образов; поэтому мифы народов являются непосредственными проявлениями коллективного бессознательного. Вся мифология — это как бы своего рода проекция коллективного бессознательного. Наиболее ярко это выявляется в восприятии звездного неба, хаотические формы которого были организованы благодаря образной проекции. Этим же объясняются утверждения астрологии о влиянии звезд: они являются не чем иным, как бессознательным интроспективным восприятием деятельности коллективного бессознательного. Подобно тому как на небо спроецировались образы расположения звезд, в легендах и сказках или же на исторические персонажи также в свою очередь спроецировались им подобные и прочие фигуры. Поэтому мы можем исследовать коллективное бессознательное двумя способами: либо через мифологию, либо путем анализа индивида. Но поскольку последний материал мне трудно изложить здесь доступным образом, я вынужден буду ограничиваться первым. Однако просторы мифологии настолько необъятны, что даже в этом случае нам придется ограничиться лишь несколькими типами. Столь же бесконечно и число внешних условий, поэтому и тут тоже мы имеем возможность остановиться только на некоторых типах.

Как живое тело с присущими ему особыми качествами является системой приспособляющих к условиям внешней среды функций, так и душа должна обнаруживать подобные же органы или функциональные системы, соответствующие закономерным физическим событиям. Под этим я подразумеваю не функцию вос-

приятия, связанную с органами чувств, а скорее особого рода психические явления, параллельные физическим закономерностям. Так, например, ежедневный путь солнца и смена дня и ночи должны, наверное, психически отображаться в форме запечатленного с давних времен образа. Удостовериться в существовании такого образа теперь невозможно, но то, что мы находим вместо него, являет собой более или менее фантастические аналогии физического процесса: каждое утро из моря рождается Герой-бог, он садится в солнечную колесницу. На западе его поджидает Великая мать, которая вечером его проглатывает. Он странствует в животе дракона по дну полуночного моря. После ужасной борьбы с ночным змеем он вновь рождается утром.

Этот мифологический конгломерат, несомненно, содержит отображение физического процесса, причем это настолько очевидно, что многие исследователи, как известно, считают подобные мифы изобретением первобытных людей для объяснения физических процессов. И здесь верно по крайней мере то, что именно на этой материнской почве произросли естественная наука и натурфилософия. Однако я считаю маловероятным, чтобы первобытный человек придумывал вещи, подобные некоторой физической или астрономической теории исключительно из потребностей в объяснении.

Итак, первое, что мы можем сказать о мифическом образе, состоит в следующем: очевидно, что в таком фантастическом искаженном виде физический процесс проник в психику и там закрепился, вследствие чего даже сегодня бессознательное по-прежнему репродуцирует подобные образы. Теперь, естественно, встает вопрос: почему психика регистрирует не реальный процесс, а лишь вызванную им фантазию по его поводу?

Почему это происходит, сразу же становится ясным, если перенестись в душу первобытного человека. Ибо он живет в такой «*participation mystique*» с миром, как назвал этот психологический феномен Леви-Брюль, что между субъектом и объектом существует далеко не такое абсолютное различие, как в нашем рациональном мышлении. Что происходит вне, то происходит и в нем самом, а то, что происходит нем, то происходит и вне. В связи с этим приведу один очень красивый случай, который я наблюдал, когда останавливался у элгонов — первобытного племени Маунт-Элгон в Восточной Африке. У них есть такой обычай: во время солнечного восхода они плюют на руки и подставляют их

солнцу, как только оно поднимется из-за горизонта. Поскольку слово «athista» одновременно значит и бог, и солнце, я спросил: «Солнце — это бог?» Они ответили «нет» с таким хохотом, будто я произнес несусветную глупость. Так как солнце в этот момент находилось как раз в зените, я указал на него и спросил: «Если солнце находится здесь, вы говорите, что оно не бог, но когда оно там, на востоке, то вы говорите, что оно бог». В ответ на это наступило растерянное молчание, пока один старый вождь не взял слово и не сказал: «Да, это так. Верно там вверху солнце не бог, но когда оно восходит, это бог (или тогда оно бог)». Какая из этих двух версий является правильной — первобытному духу безразлично. Восход солнца и связанное с ним чувство избавления являются для него (духа) тем же единым божественным событием, как едины ночь и связанное с ней чувство страха. Естественно, его аффект ближе ему, чем физика, поэтому он регистрирует свои аффективные фантазии; так, ночь означает для него змея и холодное дыхание духа, утро же, напротив, — рождение прекрасного бога.

Наряду с мифологическими теориями, выводящими все из солнца, существуют также и лунные теории, которые пытаются представить в той же роли луну. Это результат бесчисленного множества мифов о луне, среди них немало таких, где Луна является женой Солнца. Луна — это изменчивое переживание ночи. Поэтому она совмещается с сексуальным переживанием первобытного человека, с женщиной, которая является для него тоже событием ночи. Но Луна (Месяц) может быть также и обделенным братом Солнца, ибо аффективные и злые мысли о власти и мести часто нарушают ночной сон. Луна — это то, что нарушает сон, она также и *resertaculum*³ усопших душ, ибо во сне возвращаются мертвые, а в тревожной бессоннице являются призраки прошлого. Поэтому Луна означает также и безумие (*lunacy*). Переживания подобного рода и есть то, что закрепилось в душе и вместо изменчивого образа Луны.

Не бури, не гром и молния и не дождь и тучи запечатлеваются в душе в виде образов, а вызванные аффектом фантазии. Однажды я пережил очень сильное землетрясение, и мое первое непосредственное ощущение было таково, как будто я стоял не на хорошо знакомой твердой почве, а на шкуре гигантского животного,

которое дрожало. Запечатлелось не физическое явление, а этот образ. Проклятия человека опустошительным грозовым бурям, его страх перед разбушевавшейся стихией очеловечивают страсти природы, и чисто физическая стихия превращается в разгневанного бога.

Подобно тому как внешние физические условия вызывают аффективные фантазии, их вызывают также и физические условия, физиологически влечения. Сексуальность представляется в виде бога плодородия, в виде по-животному сладострастной женщины-демона, в виде самого черта с дионисскими козлиными ногами и непристойным жестом или же, наконец, в виде вызывающей страх, извивающейся змеи.

Голод превращает пищевые продукты в богов, которым мексиканские индейцы ежегодно представляли даже каникулы для отдыха, во время которых не употреблялись в пищу обычные продукты. Древние фараоны превозносились как едоки богов. Осирис — это пшеница, сын земли, бог, которого съедают так же, как и Якхоса — таинственного бога элейзинистских мистерий. Бык Митры — это съедобные плоды земли.

Внешние психологические условия оставляют, естественно, такие же мифологические следы. Опасные ситуации, будь то физическая опасность или угроза душе, вызывают аффективные фантазии, а поскольку такие ситуации типичны, то в результате этого образуются и одинаковые *архетипы*, как я назвал все мифологические мотивы.

Драконы обитают в реках, чаще всего возле бродов или других опасных переправ, джинны и прочая нечисть — в безводных пустынях или в опасных ущельях, духи мертвых поселяются в зловонных зарослях бамбукового леса, коварные русалки и водяные змеи — в морских глубинах и водяных пучинах. Могучие духи предков или духи живут в выдающихся людях, пагубная сила фетиша сидит в чуждом и необычном. Болезнь и смерть не бывают естественными, а всегда вызываются духами или колдовством. Само оружие, которое убило,— это мана, то есть оно наделено необыкновенной силой.

А как же, спросят меня, обстоит дело с самыми обычными и непосредственными явлениями: с мужем, женой, отцом, матерью, ребенком? Эти самые обычные и вечно повторяющиеся реальности создают мощнейшие архетипы, постоянную деятельность которых можно по-прежнему непосредственно распознать повсюду

даже в наше полное рационализма время. Возьмем, например, христианскую догму: Троицу составляют Бог-Отец, Бог-Сын и Бог-Святой Дух, который изображается в виде птицы Астарты, голубя, называвшегося во времена раннего христианства Софией и имевшего женскую природу. Почитание Марии в новой церкви является очевидной заменой этого. Здесь мы имеем дело с архетипом семьи *ev opraniw topw* — «на небесах», как выразился Платон, интронизированным в виде последней тайны. Жених Христос, невеста Церковь, купель для крещения *uterus ecclesiae*⁴, как она все еще называется в тексте *benedictio fontis*⁵. Святая вода смешивается с солью — своего рода околоплодная жидкость или морская вода. Иеросгамос, священная свадьба, празднуется только что упомянутыми бенедиктинцами на *Sabbatus sanctus*, где горящая свеча, как фаллический символ, трижды погружается в крестную купель, чтобы оплодотворить воду, предназначенную для крещения, и наделить ее способностью вновь производить на свет крестника (*quasimodogenitis*). Мана-человек, знахарь, — это *pontifex maximus*, папа, церковь — *mater ecclesia*, *magna mater* магической силы, люди же — беспомощные и лишенные милости дети.

Осадок всего сверхсильного, аффективного и богатого образами опыта предков, связанного с отцом, матерью, ребенком, мужчиной и женщиной, с магической личностью, опасностями душе и телу, возвысил эту группу архетипов бессознательным признанием их огромных психических сил до высших формирующих и регулирующих принципов религиозной и даже политической жизни.

Я обнаружил, что рациональное осмысление этих вещей ничуть не снижает их ценности, даже наоборот, помогает не только почувствовать, но и увидеть их огромное значение. Эта мощная проекция позволяет католику пережить в осязаемой действительности значительную часть своего коллективного бессознательного. Ему не нужно стремиться к авторитету, превосходству, откровению, слиянию с вечным и непреходящим; это есть уже сейчас, и оно ему доступно: в святынях любого алтаря для него живет Бог. И напротив, протестанту и еврею такое стремление присуще, ибо первый некоторым образом разрушил земную плоть

⁴ Лоно церкви (лат.) — Перев.

⁵ Благословенный источник (лат.) — Перев.

божества, другой же ее никогда и не создавал. У обоих архетипы, которые стали для католического христианства видимой и живой действительностью, лежат в бессознательном. К сожалению, я не могу здесь более глубоко вдаваться в достойные внимания различия установки нашего культурного сознания по отношению к бессознательному. Я бы только хотел указать, что вопрос об установке является спорным и относится, пожалуй, к самым большим проблемам человечества.

Это сразу же становится понятным, если уяснить себе, что бессознательное, как совокупность архетипов, является осадком всего, что было пережито человечеством, вплоть до его самых темных начал. Но не мертвым осадком, не брошенным полем развалин, а живой системой реакций и диспозиций, которая невидимым, а потому и более действенным образом определяет индивидуальную жизнь. Однако это не просто какой-то гигантский исторический предрассудок, но источник инстинктов, поскольку архетипы ведь не что иное, как формы проявления инстинктов. А из жизненного источника инстинкта вытекает в свою очередь все творческое, а потому бессознательное — это не только историческая обусловленность; оно порождает также и творческий импульс — подобно природе, которая крайне консервативна, но своими актами творения уничтожает собственную же историческую обусловленность. Поэтому неудивительно, что перед людьми всех времен и народов всегда остро стоял вопрос: как лучше всего обходиться с этим невидимым условием? Если бы сознание никогда не было отделено от бессознательного — событие, символизированное и вечно повторяющееся в образах падения ангела и непослушания прародителей, — то эта проблема просто не возникла бы, так же как не возник бы и вопрос о приспособлении к внешним условиям.

Благодаря наличию индивидуального сознания осознаются трудности не только внешней, но и внутренней жизни. Первобытному же человеку влияния бессознательного представляется такой же противоборствующей силой, с которой он должен каким-то образом обходиться, как и противостоящий ему осязаемый внешний мир. Этой цели служат его бесчисленные магические обряды. На более высокой ступени цивилизации этой же цели служат религия и философия, и если такая система приспособления начинается опровергаться и ставиться под сомнение, то появляется общее беспокойство и

возникают попытки найти новые, более адекватные формы обхождения с бессознательным.

Однако мы со своими современными представлениями далеки от всего этого. Как я говорю о силах задних планов души, о бессознательном, и сравниваю их реальность с осязаемым миром, то часто встречаю недоверчивый смех. В ответ на это я должен спросить, сколько в наш образованный век существует людей, которые по-прежнему преклоняются перед теорией маны и призраков, то есть, другими словами, сколько у нас существует миллионов Christian Scientists и спиритов? Я мог бы задать еще ряд подобных вопросов. Они могут наглядно проиллюстрировать тот факт, что проблема невидимой душевной обусловленности по-прежнему столь же жизненна, как и прежде.

Коллективное бессознательное является огромным духовным наследием, возрожденным в каждой индивидуальной структуре мозга. Сознание же, наоборот, является эфемерным явлением, осуществляющим все сиюминутные приспособления и ориентации, отчего его работу, скорее всего, можно сравнить с ориентировкой в пространстве. Бессознательное содержит источник сил, приводящих душу в движение, а формы или категории, которые все это регулируют, — архетипы. Все самые мощные идеи и представления человечества сводимы к архетипам. Особенно это касается религиозных представлений. Но и центральные научные, философские и моральные понятия не являются здесь исключениями. Их можно рассматривать как варианты древних представлений, принявших свою нынешнюю форму в результате использования сознания, ибо функция сознания заключается не только в том, чтобы воспринимать и узнавать через ворота разума мир внешнего, но и в том, чтобы творчески переводить мир внутреннего во внешнее.

Юнг К.Г. Структура души // Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени. — М., 1996. — С. 111–133.

М.-Л. фон ФРАНЦ

■ Процесс индивидуации

Наблюдая огромное число людей и изучая их сновидения (по его собственной оценке он проанализировал, по меньшей мере, 80 000 сновидений), Юнг обнару-

жил, что не только все сны соответствуют различным уровням жизни сновидца, но и то, что все они представляют собой части единой великой сети психологических факторов. Он также обнаружил, что все они, по видимому, следуют единому порядку или образцу. Этот образец Юнг назвал «принципом индивидуации». Так как сновидения каждую ночь дают нам многообразие различных образов и сцен, то люди, не являющиеся внимательными наблюдателями, не отдадут себе отчета о наличии какого бы то ни было образца. Но если кто-нибудь понаблюдает за своими сновидениями несколько лет подряд и изучит всю их последовательность, то он увидит, что некие содержания появляются, исчезают, чтобы затем появиться снова. <...>

Первый подход к бессознательному

Для большинства людей юные годы характеризуются состоянием постепенного пробуждения, когда индивид медленно приходит к осознанию мира и себя самого. Детство является периодом огромной эмоциональной интенсивности, а самые ранние детские сны нередко выявляют в символической форме базисную структуру психики, указывая на то, как эта структура впоследствии станет формировать судьбу данного индивида. <...>

Иногда не сновидение, а какое-нибудь весьма впечатляющее и незабываемое реальное событие, вроде прорицания, в символической форме предрекает будущее. Хорошо известно, что дети часто забывают события, которые кажутся важными для взрослых, но сохраняют живую память о каком-то происшествии или истории, оставшихся не замеченными для окружающих. Если присмотреться к этим детским воспоминаниям, то можно обнаружить в них выражение базисной проблемы психической жизни ребенка (если интерпретировать эти воспоминания символически).

Когда ребенок достигает школьного возраста, начинается фаза формирования эго и приспособления к внешнему миру. Эта фаза обычно сопровождается известным числом болезненных потрясений. В то же самое время некоторые дети начинают чувствовать свое отличие от других, и это чувство собственной уникальности влечет за собой некую печаль, которая является составной частью одиночества многих подростков. Несовершенство мира, зло и вне и внутри себя

самого, становится осознаваемыми проблемами; ребенок должен считаться с настоящими (пусть даже еще непонятными) внутренними импульсами, равно как и с требованиями внешнего мира.

Если нормальному развитию сознания что-то мешает, то дети часто убегают от внешних или внутренних трудностей во внутреннюю «крепость». Когда это происходит, их сновидения и символические выражения бессознательного материала нередко самым ярким образом указывают на «круговой», «четырёхугольный» или «центральной» мотив (к нему я вернусь чуть позже). Речь идет об упомянутом выше ядре психики, жизненном центре личности, из которого проистекает все структурное развитие сознания. Естественно, что этот образ центра проявляет с особой силой, когда психическая жизнь индивида находится под угрозой. Из этого центрального ядра (насколько это нам известно на сегодняшний день) направляется весь процесс формирования эго, являющегося дубликатом или структурным двойником изначального центра.

На этой ранней фазе встречается много детей, которые честно стремятся к какому-то смыслу жизни, каковой мог бы помочь им в преодолении хаоса как внутри, так и вне. Есть и другие, которые продолжают бессознательно следовать за динамикой унаследованных и инстинктивных архетипических образов. Эти подростки не беспокоятся о более глубоком смысле жизни, поскольку опыт любви, природы, спорта и труда содержит непосредственный и удовлетворительный для них смысл. Они не обязательно являются поверхностными; обычно поток жизни несет их с меньшими трудностями и трениями, чем у более интроспективных одноклассников. Если я путешествую в автомобиле или поезде, не глядя в окно, то о моем движении я отдаю себе отчет только по остановкам или резким поворотам.

Действительный процесс индивидуации — процесс, в котором происходит встреча сознания с собственным внутренним центром (психическим ядром) или с самостью — как правило, начинается с того, что личность была чем-то болезненно задета. Этот первоначальный опыт служит своего рода «звонком», хотя он и не осознается как таковой. Напротив, эго чувствует, что его воле или желанию что-то препятствует; эта преграда обычно проецируется на нечто внешнее. Иными словами, эго винит Бога, экономическую ситуацию, шефа или партнера по браку, возлагая на них ответственность за трудности.

Либо все внешне кажется в порядке, но за этой видимостью личность страдает от смертельной скуки, делающей все бессмысленным и пустым. Многие мифы и сказки символически описывают эту начальную стадию процесса индивидуации в рассказе о короле, который заболел или состарился. Другие известные сказки говорят о бесплодии королевской четы; либо о том, что чудовище крадет всех женщин, детей, лошадей или сокровища царства; либо о том, что демон не дает королевской армии или кораблю следовать своим путем; либо о тьме, нависшей над землями, о высохших колодцах, потопе, засухе, морозе, охвативших страну. Кажется, будто первая встреча с самостью отбрасывает вперед темную тень — словно «друг внутри» поначалу приходит как разбойник, чтобы заполнить беспомощно бьющееся эго.

В мифах обнаруживается, что магия или талисман, способные исцелить короля или страну, обладают некими совершенно особыми свойствами. В одних сказках для восстановления здоровья короля требуется «белая ворона» или «рыба с золотым кольцом в жабрах». В других королю нужна «живая вода», или «три золотых волоса с головы черта», или «златая коса» (а затем, конечно, и ее владелица). Как бы то ни было, способная изгнать зло вещь всегда является уникальной и трудно достижимой.

То же самое обнаруживается в момент начального кризиса в жизни индивида. Тут ищут чего-то невозможного, ищут сами не знают чего. В такие моменты все благие и разумные советы оказываются бесполезными — все эти советы быть ответственным, немного отдохнуть, не перенапрягаться (или, наоборот, побольше работать), иметь больше (или меньше) контактов с другими людьми. Все это ничуть не помогает, или, скажем, помогает крайне редко. Действительностью обладает лишь одно: прямо обратиться надвигающей тьме, совершенно наивно и без задних мыслей, попытаться обнаружить тайную цель этой тьмы, чего она от нас хочет.

Скрытая цель охватывающей тьмы чаще всего столь необычна, уникальна и неожиданна, что, как правило, раскрыть ее можно только посредством сновидений и фантазий, поднимающихся из бессознательного. Если внимание концентрируется на бессознательном без скоропалительных выводов или эмоционального отрицания, то часто из него приходит поток приносящих помощь символических образов. Иногда они поначалу

предстают в виде серии болезненных признаний в том, что в установках нашего сознания в нас самих что-то не так. А затем начинается процесс, по ходу которого приходится проглотить немалое число горьких истин.

Осознание тени

Происходит ли поначалу бессознательное как помощник или, наоборот, в негативной форме, через какое-то время у человека возникает потребность в лучшем приспособлении установки сознания к бессознательным факторам, чтобы принять то, что кажется «критикой» со стороны бессознательного. Через сновидения мы знакомимся с теми сторонами собственной личности, к которым по тем или иным причинам предпочитаем не приглядываться. Юнг назвал это «осознанием тени» (он использовал термин «тень» для этой части бессознательной личности, поскольку она часто заявляет о себе в сновидениях в олицетворенном виде).

Тень не является целым бессознательной личностью. Она представляет неизвестные или малоизвестные атрибуты и качества эго — те аспекты, которые, по большей части, принадлежат личностной сфере и вполне могут быть сознательными. В некоторых своих аспектах тень включает в себя коллективные факторы, которые проистекают из источников, лежащих за пределами личной жизни индивида.

Когда индивид пытается увидеть свою тень, он отдает себе отчет (нередко, к своему стыду) о тех качествах и стремлениях, которые он отрицает у самого себя, но с легкостью замечает у других: эгоизм, умышленную лень, небрежность; далекие от реальности фантазии, схемы, планы; легкомыслие и коварство; беспредельную любовь к деньгам и собственности — короче говоря, все те грешки, о которых он заранее говорил самому себе: «Это не так уж важно, никто ни не заметит, да и прочие не лучше».

Если вас охватывает безудержный гнев, когда друг указывает на какую-то вашу ошибку, то вы можете быть уверены, что в этот момент о себе заявляет часть вашей тени, которая вами не осознается. Конечно же, раздражает, когда другие, которые «не лучше», критикуют вас за ошибки вашей тени. Но что сказать о собственных сновидениях, о том судье внутри нас, который бросает нам упрек? В этот момент эго как бы попало в сети, результатом чего нередко является

изумленное молчание. После этого начинается болезненная и длительная работа переобучения — работа, которая, можно сказать, является психологическим эквивалентом труда Геракла. Как мы помним, первым его подвигом было очищение Авгиевых конюшен, которые десятилетиями загаживались многими сотнями коров. Задача казалась настолько непомерной, что обычный смертный испугался бы одной такой мысли.

Тень состоит не из одних упущений такого рода. Столь же часто она заявляет о себе в импульсных и неосторожных действиях. Вы еще не успели подумать, а злобное замечание уже у вас на языке, положено начало интриге, совершен неверный шаг, а потом вы сталкиваетесь с результатами, которые не входили в ваши сознательные намерения и которых вы совсем не желали. Более того, тень значительно более подвержена коллективным инфекциям, чем сознательная личность. Например, пока человек в одиночестве, то все вроде бы в порядке, но стоит «другим» начать что-то «первобытное» или «темное», и он уже опасается, что если он к ним не присоединится, то его станут считать дураком. А потому он отдается во власть влечений, которые ему в общем-то чужды. Мы чаще всего натываемся на собственную тень и на тень других людей, имея дело с лицами одного с нами пола. Хотя нам видна тень лица противоположного пола, она обычно нас не слишком задевает, мы с легкостью ему прощаем. <...>

Анима: женщина внутри

Сложные и тонкие эстетические проблемы не обязательно приходят вместе с появлением тени. Часто возникает другая «внутренняя фигура». Если сны видит мужчина, он обнаруживает женскую персонификацию своего бессознательного; в случае женщины это будет мужская фигура. Нередко это вторая символическая фигура появляется вслед за тенью, принося тем самым новые и несколько иные проблемы. Юнг назвал эту мужскую и женскую формы соответственно «анимус» и «анима».

Хорошим примером того, каков опыт анимы в качестве внутренней фигуры в мужской психике, являются шаманы у эскимосов и других арктических племен. Иные из них даже носят женскую одежду или изображают женскую грудь на верхней одежде, заявляя о своей внутренней женственности — эта их сто-

рон позволяет им вступать в контакт со «страной духов» (т. е. тем, что мы называем бессознательным).

Один описанный в литературе случай показывает нам юношу, который проходил инициацию у старого шамана, зарывшего юношу в снежную яму. Он впадает в сонливое состояние, чувствует себя опустошенным. В этом коматозном состоянии юноша неожиданно видит светящуюся женщину. Она обучает его всему тому, в чем он нуждается, а потом, как его дух-хранитель, помогает в практике его нелегкой профессии, связывая его с потусторонними силами. Этот опыт указывает на анима как на олицетворение мужского бессознательного.

В индивидуальных своих проявлениях характер анимы у мужчин, как правило, формируется его матерью. Если он ощущает, что мать оказывает на него отрицательное влияние, то его анима часто будет проявлять себя в раздражительности, подавленности, неуверенности, обидчивости, в чувстве небезопасности. (Правда, если он способен преодолевать эти негативные моменты, они могут усиливать его мужественность). В душе такого мужчины негативная фигура матери-анимы будет без конца твердить одно и то же: «Я — ничтожество. Ничто не имеет никакого смысла». Эти «настроения анимы» вызывают своего рода отупение, страх болезни, бессилия, роковой случайности. Вся жизнь приобретает мрачный и подавляющий вид. Такие темные настроения могут даже подталкивать мужчину к самоубийству — тогда анима становится демоном смерти. <...>

Негативная анима проявляется в мужской личности также в форме язвительный, ядовитых, уничижительных замечаний, которые все обесценивают. Замечания такого рода всегда содержат в себе частицу истины, но они уточненным образом деструктивны. По всему миру существуют легенды, в которых присутствует «ядовитая девица» (так она зовется на Востоке). Это прекрасное существо, скрывающее под платьем оружие или яд, которыми она убивает своего любовника в первую же ночь. В этом облике анима холодна и безжалостна, подобно иным жутким сторонам самой природы. В Европе до сего дня эти стороны находили свое выражение в вере в ведьм.

Если, с другой стороны, опыт собственной матери был положительным, это также придает аниме типичные черты, но уже совсем иные. В результате мужчина либо сам становится женски изнеженным, либо женщины на него молятся, а потому он не способен совладать с труд-

ностями жизни. Анима такого рода делает мужчин сентиментальными, обидчивыми, как старые девы, чувствительными, как та принцесса из сказки, которая чувствовала горошину под 30 матрасами. Еще более тонкие проявления негативной анимы встречаются в некоторых сказках в виде принцессы, требующей от своих поклонников разгадать серию загадок или, например, суметь спрятаться у нее на глазах. Если они не дает ответа, либо если она их обнаружит, то они должны умереть, причем она непременно выигрывает. Анима в этом облике увлекает мужчин в разрушительные интеллектуальные игры. Мы замечаем воздействие таких трюков анимы во всех тех невротических псевдоинтеллектуальных диалогах, которые препятствуют прямому соприкосновению с жизнью и реальными делами. Мужчина так много рассуждает о жизни, что уже не способен ее жить, теряет свою спонтанность, само чувство жизни.

Чаще всего анима выступает в форме эротической фантазии. Мужчины погружены в свои фантазии, когда они посещают порнографические фильмы или стриптиз, разглядывают соответствующие фотографии. Это — грубый, примитивный аспект анимы, который делается компульсивным лишь там, где мужчина недостаточно культивирует свои чувства в отношении с другими — его чувственная установка к жизни осталась инфантильной.

Все эти стороны анимы наделены той же тенденцией, которую мы уже наблюдали в случае тени: они могут проецироваться. Притом так, что они могут делаться для мужчины чертами какой-то конкретной женщины. Именно анима вызывает внезапную влюбленность: в первый раз увидев женщину — мужчина сразу знает, что это «Она». Он словно всю жизнь уже был с ней знаком, он столь беспомощен в своей влюбленности, что для внешнего наблюдателя это выглядит как совершеннейшее безумие. Такие проекции анимы притягиваются прежде «чарующими» женщинами, поскольку мужчины могут придавать практические любые черты этому очаровательно-неопределенному созданию — вокруг нее как бы сами собой сплетаются фантазии.

Анимус: мужчина внутри

Мужская персонификация бессознательного женщины — анимус — наподобие анимы у мужчин, проявляет как хорошие, так и дурные стороны. Но анимус не так часто предстает в форме эротических фантазий

или настроений; скорее, он приобретает форму сокровенного и «святого» убеждения. <...>

Подобно тому, как характер анимы у мужчины формируется его матерью, так и анимус в основном находится под влиянием отца женщины. Отец наделяет анимус своей дочери особой окраской не подлежащих обсуждению, безусловно «истинных» мнений — убеждений, которые никогда не предполагают личностной реальности самой женщины, как она есть. <...>

Негативный анимус проявляется не только как демон смерти. В мифах и сказках он играет роль разбойника и убийцы. Примером может служить Синяя Борода, который тайком убивает своих жен в скрытой от глаз комнате. В этой форме анимус персонифицирует все полусознательные, холодные, деструктивные размышления, которые посещают женщин в иные часы, в особенности, когда они не сумели реализовать свои чувства. Тогда женщина начинает думать о вещах вроде семейного долга, возникает целая сеть замыслов-вычислений, полных злобы и интриганства, доводящих ее до состояния, когда она даже желает другим смерти...

Странная пассивность, паралич всех чувств или тайные опасения, доводящие до ощущения полного ничтожества, могут быть результатом бессознательных мнений анимуса. Он нашептывает из глубин женского существа: «Ты безнадежна. Какой смысл стараться? Все равно, ничего не выйдет. Жизнь к лучшему все равно не повернется».

К несчастью, когда любая из таких персонификаций бессознательного овладевает нашим умом, нам кажется, что мы сами наделены этими мыслями и чувствами. Это настолько отождествляет себя с ними, что оно не способно различать и видеть их такими, как они суть. Мы буквально «одержимы» фигурой из бессознательного. Только после того, как эта одержимость прошла, мы с ужасом осознаем, что же мы сказали или сделали — диаметрально противоположное тому, что было нашими действительными мыслями и чувствами. Мы стали добычей чуждого психического фактора.

Подобно аниме, анимус состоит не из одних отрицательных качеств, вроде жестокости, опрометчивости, пустой болтовни или тайных, упрямых, злобных мыслей. У него есть в высшей степени положительная и ценная сторона: он также образует мост к Самости посредством творческой активности. <...>

В жизни параллельно этому сказочному мотиву является то, что осознание анимуса у женщины занимает много времени и включает в себя немалые страдания. Но если она понимает, кем и чем является ее анимус и что он ей несет, если она становится лицом к лицу с этой реальностью, вместо того, чтобы допускать «одержимость» ею, то ее анимус может стать бесценным внутренним спутником, наделяющим ее мужскими качествами — инициативой, смелостью, объективностью и духовной мудростью.

Как и анима, анимус имеет четыре ступени развития. Сначала он выступает как олицетворение простой физической силы, например, как атлет-чемпион или «силач». На следующей стадии он обладает инициативой, способностью к целенаправленным действиям. На третьей анимус становится «словом», предстает как профессор или священник. Наконец, на четвертой ступени он оказывается воплощением смысла. На этом высшем уровне он становится (как и анима) посредником религиозного опыта, через который жизнь обретает новое значение. Он дает женщине духовную твердость, невидимую внутреннюю крепость, компенсирующую ее внешнюю мягкость. Анимус в своей наиболее развитой форме иногда сочетается с духовным ростом женщины, а потому она делается более восприимчивой, чем мужчина, к новым творческим идеям. По этой причине в древности женщины были прорицательницами и провидцами у многих народов. Творческая смелость позитивного анимуса временами находит выражение тем мыслям и идеям, которые ведут людей к новым деяниям.

«Внутренний мужчина» в психике женщины может вести к проблемам в супружеской жизни, сходным с теми, которые указывались в связи с анимой. Особые трудности может вызывать то, что одержимость одного партнера анимусом (или анимой) может автоматически пробуждать одержимость у другого. Анимус и анима всегда склонны низводить разговор до самого низкого уровня, создавая атмосферу разногласий, гнева, эмоций.

Позитивная сторона анимуса может олицетворять дух предприимчивости, мужества, правдивости, а в своих высших формах — и духовной глубины. Через него женщина способна воспринять основания своего объективного — культурного и личностного — положения, найти свой путь к интенсивной духовной позиции. Ес-

тественно, это предполагает, что ее анимус перестает представлять не подлежащие критике мнения. Женщина должна найти смелость и широту ума, чтобы поставить под вопрос святость своих убеждений. Только тогда она станет способной воспринять внушения бессознательного, в особенности там, где они противоречат мнениям ее анимуса, только тогда к ней приходят манифестации Самости, тогда она становится способной постичь их смысл.

Самость: символы целостности

Если индивид вел долгую и серьезную борьбу с проблемой анимы (или анимуса), так что он (она) уже не отождествляют себя с ними, то бессознательное вновь меняет свой характер и выступает в новой символической форме — как Самость, как сущностное ядро психики...

Форма человеческого существа, будь оно молодым или старым, является лишь одним из способов явления Самости в снах и видениях. Различные возрасты, которые принимает эта форма, показывают не только то, что Самость сопровождает нас всю жизнь, но также то, что она существует за пределами осознаваемого нами потока жизни — а именно он задает наш опыт времени.

Подобно тому, как Самость неполностью содержится в нашем сознательном опыте времени (измерений пространства — времени), она также является вездесущей. Более того, она часто предстает в облике, намекающей на особую ее вездесущность: она предстает как гигантское символическое человеческое существо, охватывающее и содержащее в себе весь космос. <...>

В нашей западной цивилизации сходные идеи Космического Человека увязываются с символом Адама, Первочеловека. Существует еврейская легенда, согласно которой Бог, творя Адама собрал с четырех концов света красную, черную, белую и желтую пыль, и тем самым Адам «простирается с одного конца света до другого». Когда он нагнулся, то голова у него была на востоке, а ноги — на западе. Согласно другой еврейской традиции, все человечество с самого начала содержится в Адаме, включая души всех, кому суждено родиться. Поэтому душа Адама Каджмона подобна «фитилю лампы, состоящей из бесчисленных нитей». В этом символе ясно выражена идея целостного единства человеческого существования, лежащего по ту сторону всех индивидуальных различий.

На Востоке и в некоторых гностических кругах на Западе скоро пришли к мысли, что Космический Человек представляет собой, скорее, внутриспихический образ, нежели конкретную внешнюю реальность. Например, согласно индийской традиции, он есть нечто живущее в индивидуальном человеческом существе, будучи единственной бессмертной его частью. Этот Великий Человек спасает Индивида, выводя его из коварного мира с его страданиями — обратно, в изначальную и вечную сферу. Но он способен сделать это лишь в том случае, если человек осознает его присутствие и пробуждается для того, чтобы его могли вести. В символических мифах Древней Индии эта фигура известна как Пуруша. Это имя означает просто «человек» или «лицо». Пуруша живет в сердце каждого индивида, и все же он одновременно заполняет собой весь космос.

Согласно свидетельствам многих мифов, Космический Человек является не только началом, но и последней целью всей жизни и всего творения. «Каждое зерно по природе своей обозначает муку, всякое сокровище по природе своей обозначает золото, всякое порождение обозначает человека», — говорил средневековый мудрец Мейстер Экхарт. Если посмотреть на это с психологической точки зрения, то это безусловно верно. Вся внутриспихическая реальность каждого индивида в конечном счете направлена к архетипическому символу Самости...

Современные открытия бессознательного навсегда захлопнули одну дверь. Они полностью исключают иллюзорную идею, будто человек способен познавать духовную реальность саму по себе. В современной физике эта дверь была также закрыта Гейзенбергом с его «принципом неопределенности», изгоняющим вздорную мысль, будто мы можем постичь абсолютную физическую реальность. Открытие бессознательного, однако, компенсирует утрату этих излюбленных иллюзий, открывая перед нами огромное и неисследованное поле опыта, где научная объективность странным образом сочетается с личным этическим поиском...

Практически невозможно включить всю реальность личного опыта в это поле. Многое вообще уникально, лишь отчасти выразимо с помощью языка. Здесь также захлопывается дверь и изгоняется иллюзия, будто мы способны полностью понять другого человека и рассказать ему, что он должен делать. Но и здесь это компенсируется тем, что в новом царстве

опыта открывается социальная функция Самости, которая тайным образом работает на объединение обособленных индивидов.

Интеллектуальная болтовня тем самым заменяется осмысленностью событий в психической реальности. Поэтому процесс индивидуации требует от индивида новой жизненной ориентации. Для ученых это также означает новый и отличный от прежнего научный подход к фактам внешнего мира. Трудно сказать заранее, как эти подходы будут работать в поле наук о человеке и в общественной жизни. Но для меня очевидно, что открытый Юнгом процесс индивидуации является тем фактом, который обязательно будет приниматься во внимание грядущими поколениями, если они стремятся вперед и не хотят скатываться в болото застоя.

Франц М.-Л. фон. Процесс индивидуации // Человек и его символы / Под ред. К. Юнга. — СПб., 1996. — С. 193–295.

ПОДСОЗНАТЕЛЬНОЕ В СТРУКТУРЕ ПОВСЕДНЕВНОГО БЫТИЯ ИНДИВИДА И В ЕГО ПСИХИКЕ

Основные тексты:

1. Фромм Э. Автоматизирующий конформизм
2. Юнг К.Г. Один современный миф. О вещах, наблюдаемых на небе.
3. Шпренгер Я., Инститорис Г. Молот ведьм.
4. Франк С.Л. Дух и душа.

Авторы текстов:

1. **Фромм Эрих** (1900 – 1988). Немецко-американский психолог, социолог и философ, основоположник неопрейдизма. Эмигрировал в США в 1933 г. Книга «Бегство от свободы» издана в 1941 г.
2. **Юнг Карл Густав** (1875 – 1961).
3. **Инститорис Генрих**. Монах, член доминиканского ордена, активный инквизитор, живший в XV веке.
4. **Шпренгер Яков**. Член доминиканского ордена, товарищ Инститориса по инквизиционной деятельности, профессор теологии и соавтор книги «Молот ведьм», написанной в XV веке.
5. **Франк Семен Людвигович** (1877 – 1950). Русский философ. В 1922 г. выслан из Советской России. Книга «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» была издана в Париже в 1939 г.

Основные вопросы:

1. Всегда ли мысли, чувства и желания индивида являются его собственными и как отличить их от навязанных ему (например, пропагандой и рекламой) или внушенных в состоянии гипноза «псевдомыслей», «псевдочувств» и «псевдожеланий»?
2. Продолжаем ли мы, как и прежде, быть носителями мифологического сознания и чем, на Ваш взгляд, современная мифология отличается от первобытной и средневековой? Сопоставьте между собой два типа повествований — о непознанных летающих объектах и о летающих ведьмах. Что общего в них и сколь существенно они друг от друга отличаются?

3. Одним из самых существенных признаков первобытного мифологического сознания является тот факт, что его носитель — индивид «живет в мифе» и безоговорочно доверяет ему. Но как понять другой, относящийся к современности, факт мирного сосуществования научного и мифологического сознания у одного и того же «образованного» индивида?
4. Где и как, на Ваш взгляд, коренятся мысли, чувства и желания каждого «отдельного» индивида, а также те образы и картины, которые образуют весь «духовный мир» людей? Коренятся ли они в нейрофизиологической организации людей или в «душах» каждого из нас, в их общественном сознании или в непостижимой для индивида сфере «духа»? Устарели ли для Вас понятия «душа» и «дух»?

Э. ФРОММ

■ Автоматизирующий конформизм

С помощью ... механизмов «бегства» индивид преодолевает чувство своей ничтожности по сравнению с подавляюще мощным внешним миром, или за счет отказа от собственной целостности, или за счет разрушения других, для того чтобы мир перестал ему угрожать.

Другие механизмы «бегства» состоят в полном отрешении от мира, при котором мир утрачивает свои угрожающие черты (эту картину мы видим в некоторых психозах) либо в психологическом самовозвеличении до такой степени, что мир, окружающий человека, становится мал в сравнении с ним. Эти механизмы «бегства» важны для индивидуальной психологии, но не представляют большого интереса в смысле общественной значимости. Поэтому я не стану их здесь обсуждать, а обращусь к еще одному механизму, чрезвычайно важному в социальном плане.

Именно этот механизм является спасительным решением для большинства нормальных индивидов в современном обществе. Коротко говоря, индивид перестает так же, как все остальные, быть собой; полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится точно таким, и таким, каким они хотят его видеть. Исчезает различие между собственным «я» и окружающим миром, а вместе с тем и осознанный страх перед одиночеством и бессилием. Этот механизм можно сравнить с защитной окраской некоторых животных: они настолько похожи на свое окружение, что практически неотличимы от него. Отказавшись от собственного «я» и превратившись в робо-

та, подобного миллионам других таких же роботов, человек уже не ощущает одиночества и тревоги. Однако за это приходится платить утратой своей личности.

Итак, мы полагаем, что «нормальный» способ преодоления одиночества в нашем обществе состоит в превращении в автомат. Но такая точка зрения противоречит одному из самых распространенных представлений о человеке нашей культуры; принято думать, что большинство из нас — личности, способные думать, чувствовать и действовать свободно, по своей собственной воле. Каждый человек искренне убежден, что он — это «он», что его «мысли, чувства и желания на самом деле принадлежат «ему». Но хотя среди нас встречаются и подлинные личности, в большинстве случаев такое убеждение является иллюзией, и притом иллюзией опасной, ибо она препятствует ликвидации причин, обусловивших такое положение.

Здесь мы сталкиваемся с одной из самых главных проблем психологии, которую проще всего разъяснить с помощью ряда вопросов. Что такое «я»? Какова природа действий, которые лишь кажутся собственными? Что такое спонтанность? Что такое самобытный психический акт? И наконец, какое отношение все это имеет к свободе? В этом разделе мы покажем, как чувства и мысли могут внушаться со стороны, но субъективно восприниматься как собственные, а также как собственные чувства и мысли могут быть подавлены и тем самым изъяты из личности человека. Обсуждение поднятых здесь вопросов мы продолжим в главе «Свобода и демократия».

Начнем наше рассуждение с анализа того смысла, который вкладывается в утверждения: «я чувствую», «я думаю», «я хочу». Когда мы говорим «я думаю», это кажется вполне однозначным утверждением. Единственный возникающий при этом вопрос состоит в том, верно я думаю или ошибаюсь; но я думаю или не я — такой вопрос вообще не приходит в голову. Между тем этот вопрос далеко не так странен, как кажется, и это можно доказать экспериментом. Сходим на сеанс гипноза. Вот субъект *А*; гипнотизер *Б* погружает его в гипнотический сон и внушает ему, что, проснувшись, он захочет прочесть рукопись, не найдет ее, решит, что другой человек, *В*, эту рукопись украл, и очень рассердится на этого *В*. В завершение ему говорится, что он должен забыть об этом внушении. Добавим, что наш *А* никогда не испытывал ни малейшей антипатии к *В*, и напомним, что никакой рукописи у него не было.

Что же происходит? А просыпается и после непродолжительной беседы на какую-нибудь тему вдруг заявляет: «Да, кстати! Я написал недавно что-то в этом роде, У меня рукопись с собой, давайте я вам прочту». Он начинает искать свою рукопись, не находит ее, поворачивается к В и спрашивает, не взял ли тот его рукопись. В отвечает, что не брал, что никакой рукописи вообще не видел. Внезапно А взрывается яростью и прямо обвиняет В в краже рукописи. Затем он приводит доводы, из которых следует, что В — вор. Он от кого-то слышал, что его рукопись крайне нужна В, В воспользовался моментом... и т. д. и т. д. Мы слышим не только обвинения в адрес В, но и целый ряд рационализаций, которые должны придать этим обвинениям правдоподобный вид. Естественно, что все они ложны и прежде никогда не пришли бы ему в голову.

Предположим, что в этот момент в зал входит новый человек. У него не возникнет и тени сомнения, говорит ли А именно то, что думает и чувствует; единственный вопрос, какой он может задать, справедливы ли обвинения А в адрес В, то есть соответствует ли содержание мыслей А реальным фактам. Но мы, видевшие все с самого начала, не станем спрашивать, насколько справедливы эти обвинения. Мы знаем, что здесь никакого вопроса нет; мы уверены: все, что сейчас думает и чувствует А, — это не *его* мысли и чувства, а чужеродные элементы, заложенные в его голову другим человеком.

Рассуждения вновь вошедшего будут примерно таковы: «Вот А, по которому ясно видно, что он на самом деле все это думает. Относительно его чувств тоже нет лучшего свидетельства, чем его собственные слова. Вот другие люди, утверждающие, что его мысли ему навязаны. По правде сказать, трудно разобраться, кто здесь прав. Наверно, все-таки они: их много, так что вероятность одной и той же ошибки слишком мала». Мы с вами видели весь эксперимент с начала, и у нас никаких сомнений нет; если вновь вошедший человек был на гипнотических сеансах, то сомнений не будет и у него. В этом случае он будет заведомо знать, что подобные эксперименты можно повторять сколько угодно раз, с разными людьми и разным содержанием внушений. Гипнотизер может внушить, что сырая картошка — это превосходный ананас, и субъект будет есть ее, ощущая вкус ананаса; или — что он слепой, и он на самом деле перестанет видеть; или — что субъект счи-

тает Землю плоской, и тот будет с пеной у рта доказывать, что Земля плоская.

Что доказывает гипнотический эксперимент, а особенно послегипнотическое поведение? Он доказывает, что у нас могут быть мысли, чувства, желания, и даже ощущения, которые мы субъективно воспринимаем как *наши собственные*, хотя самом деле это не так. Мы действительно испытываем эти чувства, ощущения и т. д., но они навязаны нам со стороны, по существу, нам чужды и могут не иметь ничего общего с тем, что мы думаем и чувствуем на самом деле.

Описанный нами гипнотический эксперимент показывает, что субъект, во-первых, чего-то *хочет* (в данном случае прочесть свою рукопись); во-вторых, нечто *думает* (что *В* ее взяла); в-третьих, что-то *чувствует* (раздражение против *В*). При этом все три психических акта — его волевой импульс, мысль и чувство — не являются его собственными, не являются результатом его собственной психической деятельности. Они не возникли в нем самом, они заложены в него, но при этом ощущаются так, как если бы были собственными. <...>

Мы начали с гипнотического эксперимента, потому что в нем самым неопровержимым образом проявляется следующее: человек может быть убежден в спонтанности своих психических актов, в то время как они возникают под влиянием другого лица в некоторых специальных условиях. Но это явление отнюдь не ограничивается особой ситуацией гипноза. Содержание наших мыслей, чувств и желаний бывает индуцировано извне, не является своим собственным настолько часто, что эти псевдоакты, пожалуй, являются правилом, а исключения составляют подлинно самобытные мысли и чувства.

Псевдомышление известно лучше, чем аналогичные явления в сфере желаний и чувств. Поэтому для начала лучше разобраться в различии между истинным мышлением и псевдомышлением. Предположим, что мы с вами на острове, где встречаем местных рыбаков и дачников-горожан. Мы хотим узнать, какая будет погода; спрашиваем об этом рыбака и двух дачников, про которых знаем, что все они слышали прогноз по радио. Рыбак, имеющий большой опыт и постоянно заинтересованный в погоде, задумается, если еще не составил себе мнения до разговора с нами. Зная, что направление ветра, температура, влажность и т. д. являются исходными данными для предсказания пого-

ды, он взвесит относительное значение различных факторов и придет к более или менее определенному заключению. Вероятно, он вспомнит и прогноз, переданный по радио, и приведет его в подтверждение своего мнения (или скажет, что вот то-то и то-то не сходится); в случае расхождения он будет особенно осторожен в оценке собственных соображений. Но во всяком случае, он скажет нам свое мнение, результат своего размышления, а это — единственное, что важно для нашего анализа. Первый из опрошенных нами горожан — человек, который в погоде не разбирается и знает об этом; ему это не нужно. Он отвечает: «Знаете, я в этом ничего не понимаю. Все, что могу вам сказать, — прогноз был вот такой». Другой дачник — это человек совсем другого плана. Он из тех людей, кто чувствует себя обязанным уметь ответить на любой вопрос; он полагает, что прекрасно разбирается в погоде, хотя на деле это далеко от истины. Немного подумав, он сообщает нам «свое» мнение, в точности совпадающее с прогнозом. Мы спрашиваем, почему он так думает, и он отвечает, что пришел к такому заключению, исходя из направления ветра, температуры и т. д.

Поведение этого человека внешне не отличается от поведения рыбака, но, если разобраться, становится очевидно, что он просто усвоил прогноз. Однако он ощущает потребность *иметь собственное* мнение и поэтому забывает, что просто-напросто повторяет нечто авторитетное утверждение; он верит, что пришел к определенному выводу на основании собственных размышлений, на самом же деле он просто усвоил мнение авторитета, сам того не заметив.

То же самое можно наблюдать, изучая мнения людей по любому вопросу, например в области политики. Спросите рядового читателя газеты, что он думает о такой-то политической проблеме, и он вам выдаст как «собственное» мнение более или менее точный пересказ прочитанного; но при этом — что для нас единственно важно — он верит, будто все, сказанное им, является результатом его собственных размышлений. Если он живет в небольшой общине, где политические взгляды передаются от отца к сыну, он может не отдавать себе отчета в том, до какой степени «его собственное» мнение определяется авторитетом строгого родителя, сложившимся в детские годы. У другого читателя мнение может быть продуктом минутного замешательства, страха показаться неосведомлен-

ным — так что «мысль» его оказывается лишь видимостью, а не результатом естественного сочетания опыта, знаний и политических убеждений. То же явление обнаруживается в эстетических суждениях. Средний посетитель музея, рассматривающий картину знаменитого художника, скажем Рембрандта, находит ее прекрасной и впечатляющей. Если проанализировать его суждение, то оказывается, что картина не вызвала у него никакой внутренней реакции, но он считает ее прекрасной, зная, что от него ожидают именно такого суждения. То же самое происходит с мнениями людей о музыке и даже с самим тактом восприятия вообще. <...>

Подавление критического мышления, как правило, начинается в раннем возрасте. Например, пятилетняя девочка может заметить неискренность матери: та всегда говорит о любви, а на самом деле холодна и эгоистична; или — более резкий случай — постоянно подчеркивает свои высокие моральные устои, но связана с посторонним мужчиной. Девочка ощущает этот разрыв, оскорбляющий ее чувство правды и справедливости, но она зависит от матери, которая не допустит никакой критики, и, предположим, не может опереться на слабохарактерного отца, и поэтому ей приходится подавить свою критическую пронизательность. Очень скоро она перестанет замечать неискренность или неверность матери; она утратит способность мыслить критически, поскольку выяснилось, что это и безнадежно, и опасно. Вместе с тем девочка усвоит шаблон мышления, позволяющий ей поверить, что ее мать искренний и достойный человек, что брак ее родителей — счастливый брак; она примет эту мысль как свою собственную.

Во всех этих примерах псевдомышления вопрос состоит лишь в том, является ли мысль результатом собственного мышления, то есть собственной психической деятельности. В данном аспекте содержание мысли не играет никакой роли. Мы уже видели, что рыбак мог ошибаться в своем прогнозе погоды, а дачник, повторивший радиопрогноз, мог оказаться прав. Псевдомышление может быть вполне логичным и рациональным; его псевдохарактер не обязательно должен проявляться в каких-либо алогичных элементах. <...>

Логичность некоего высказывания сама по себе не решает, рационализация это или нет; необходимо принять во внимание внутреннюю мотивировку этого высказывания. Решающим моментом здесь является не то, что человек думает, а то, как его мысль возникла.

Если мысль возникает в результате собственного активного мышления, она всегда нова и оригинальна. Оригинальна необязательно в том смысле, что никому не приходила в голову раньше, но в том смысле, что человек использовал собственное мышление, чтобы открыть нечто новое для себя в окружающем мире или в себе самом. Рационализации в принципе не могут иметь такого характера открытий; они лишь подкрепляют эмоциональное предубеждение, уже существующее в человеке. Рационализация — это не инструмент для проникновения в суть явлений, а попытка задним числом увязать свои собственные желания с уже существующими явлениями.

Точно так же, как различаются подлинные мысли и псевдомысли, необходимо различать подлинные чувства, возникающие внутри нас, и псевдочувства в действительности не наши, хотя мы и не отдаем себе в этом отчета. Возьмем пример из повседневной жизни, который типичен для наших псевдочувств при общении с другими людьми. Мы наблюдаем человека в гостях. Он весел, разговорчив, общителен и вообще кажется довольным и счастливым. Вот он широко улыбнулся на прощание, сказал, что провел восхитительный вечер, что был безмерно рад видеть всех присутствующих; дверь за ним закрывается, — и тут мы не спускаем с него глаз. В его лице резкая перемена. Что исчезает улыбка, это естественно: ему некому больше улыбаться. Но на лице его появляется выражение глубокой тоски, почти отчаяния. Это выражение, впрочем, сохраняется лишь несколько мгновений, затем лицо вновь скрывается под обычной маской. Человек садится в свою машину, вспоминает вечер, размышляет, какое впечатление он там произвел, решает, что хорошее... Но это «он» был весел и счастлив только что? А момент отчаяния, который мы заметили, что это? Быть может, мимолетная реакция, которой не надо придавать никакого значения? Если ничего не знать об этом человеке, ответ на такой вопрос невозможен. Однако дурной сон, например, может дать ключ к пониманию того, что означала его веселость...

Его веселость была лишь средством скрыть тревогу и раздражение и в то же время умиротворить тех, кто его раздражал. Вся его веселость была маской, служившей для прикрытия его подлинных чувств: страха и раздражения. Это порождало неуверенность его положения; он чувствовал себя как шпион во вражеском

окружении, которого могут разоблачить в любой момент. Мимолетное выражение отчаяния, которое мы заметили на его лице в момент ухода, теперь получает и подтверждение, и объяснение: в тот момент лицо выражало истинные его чувства, хотя он этих чувств не осознавал. Во сне они приобрели явственное и драматическое выражение, хотя и не были открыто связаны с теми людьми, к которым относились в действительности.

Этот человек не невротик, и он не был под воздействием гипноза. Это, пожалуй, вполне нормальный индивид, с той же тревогой, с тем же стремлением к признанию, какие обычны у современных людей вообще. Но он настолько привык испытывать именно те чувства, какие от него ожидаются в определенных ситуациях, что лишь в порядке исключения мог бы заметить в своих чувствах нечто «чужое»; он не признавал того факта, что его веселье было не его.

То же, что относится к мыслям и чувствам, справедливо и в отношении желаний. Большинство людей убеждено, что если их не принуждает открыто какая-либо внешняя сила, то их решения — это их собственные решения, и если они чего-то хотят, то это их собственные желания. Такое представление о себе — одна из величайших наших иллюзий. На самом деле значительная часть наших желаний фактически навязана нам со стороны; нам удается убедить себя, что это мы приняли решение, в то время как на самом деле мы подстраиваемся под желания окружающих, гонимые страхом изоляции или даже более серьезных опасностей, угрожающих нашей жизни.

Когда детей спрашивают, хотят ли они ходить в школу каждый день, и они отвечают «конечно, хочу!», — это правдивый ответ? В большинстве случаев определенно нет. Ребенок может хотеть пойти в школу достаточно часто, но нередко он предпочел бы поиграть или заняться чем-нибудь еще. Если он чувствует желание бывать в школе каждый день, то — скорее всего — подавляет свое нежелание. Он чувствует, что от него ждут желания ходить в школу ежедневно, и этого оказывается достаточно, чтобы не дать ему почувствовать, что он это делает только по обязанности. Быть может, ребенок был бы счастливее, если бы смел осознать, что иногда ему и на самом деле хочется в школу, но иногда он идет только потому, что надо, приходится. Однако давление чувства долга достаточно сильно, чтобы вызывать у него ощущение, будто он хочет того, чего хотят от него.

Обычно предполагается, что люди вступают в брак по желанию. Конечно, бывают случаи, когда женятся или выходят замуж по осознанному чувству долга, единственно по обязанности. Бывают и другие случаи, когда человек женится потому, что на самом деле он хочет этого. Но немало и таких случаев, когда человек осознанно полагает, что *хочет* жениться (или выйти замуж, все равно); на самом же деле он просто попал в такую полосу последовательных событий, которые неминуемо ведут к браку, не оставляя никакой другой возможности. В течение месяцев, ведущих к свадьбе, он твердо убежден, что он хочет жениться, и первый — несколько запоздалый — намек на то, что это, быть может, не совсем так, появляется только в день свадьбы: на него вдруг нападает паническое желание удрать. Если он человек «здравомыслящий», то это чувство длится лишь считанные минуты; на вопрос, на самом деле он хочет жениться, он с непоколебимой уверенностью ответит «да».

Мы могли бы привести массу примеров из повседневной жизни, в которых людям кажется, будто они принимают решение, будто хотят чего-то, но на самом деле поддаются внутреннему или внешнему давлению «необходимости» и хотят именно того, что им приходится делать. Наблюдая, как люди принимают решения, приходится поражаться тому, насколько они ошибаются, принимая за свое собственное решение результат подчинения обычаям, условностям, чувству долга или неприкрытому давлению. Начинает казаться, что собственное решение — это явление достаточно редкое, хотя индивидуальное решение и считается краеугольным камнем нашего общества.

Замещение, подмена подлинных актов мышления, чувства и желания в конечном счете ведет к подмене подлинной личности псевдоличностью. Подлинное «я» является создателем своих психических проявлений. Псевдо-«я» лишь исполняет роль, предписанную ему со стороны, но делает это от своего имени. Человек может играть множество ролей и быть субъективно уверенным, что каждая из них — это он. На самом же деле человек разыгрывает каждую роль в соответствии со своими представлениями о том, чего от него ждут окружающие; и у многих людей, если не у большинства, подлинная личность полностью задушена псевдоличностью. Иногда во сне, в фантазиях или в состоянии опьянения может проявиться какая-то часть подлинного «я»: чувства и мысли, не возникавшие уже много лет. Иногда это дур-

ные мысли, которые человек подавляет потому, что боится или стыдится их. Иногда же это лучшее, что в нем есть, но оно тоже подавлено из-за боязни подвергнуться насмешкам или нападкам за эти чувства и мысли!

Утрата собственной личности и ее замещение псевдоличностью ставят индивида в крайне неустойчивое положение. Превратившись в отражение чужих ожиданий, он в значительной степени теряет самого себя, а вместе с тем и уверенность в себе. Чтобы преодолеть панику, к которой приводит эта потеря собственного «я», он вынужден приспосабливаться дальше, добывать себе «я» из непрерывного признания и одобрения других людей. Пусть он сам не знает, кто он, но хотя бы другие будут знать, если он будет вести себя так, как им нужно; а если будут знать они, узнает и он, стоит только поверить им.

Роботизация индивида в современном обществе усугубила беспомощность и неуверенность среднего человека. Поэтому он готов подчиниться новой власти, предлагающей ему уверенность и избавление от сомнений [в особых условиях, в частности].

Фромм Э. *Автоматизирующий конформизм* // Фромм Э. *Бегство от свободы*. — М., 1990. — С. 158–174.

К. Г. ЮНГ

■ Один современный миф

В вещах, наблюдаемых в небе

Рассказы об НЛО могут, стало быть, вызывать наши сомнения прежде всего как некий повторяющийся по всему миру рассказ, который, впрочем, отличается от обычных, существующих в виде слухов, мнений, тем, что выражается еще и в видениях или, быть может, производится и питается таковыми. Это относительно редкий подвид я называю *визионерским слухом*. Он находится в ближайшем родстве с коллективными видениями, например, видениями крестоносцев при осаде Иерусалима, защитников Бергена в Первую мировую войну, толпой верующих под Фатимой, внутренних швейцарских пограничных отрядов во Вторую мировую войну и т. д. Впрочем, помимо коллективных видений, есть также случаи, когда один человек или несколько лиц наблюдают нечто, в физическом смысле

не существующее. Так однажды я присутствовал на спиритическом сеансе, где из пяти присутствующих наблюдателей четверо видели над животом медиума небольшое парящее луноподобное тело, и мне, бывшему там пятым, который ничего не видел, точно указывали место, где его можно было увидеть. Им было решительно непонятно, как же я не мог увидеть ничего подобного. <...>

Предпосылкой визионерского слуха всегда выступает необычная эмоция, в отличие от обычного слуха, для распространения и развития которого достаточно постоянно присутствующего любопытства и притягательности сенсации. Усиление до уровня видения и обмана чувств возникает, однако, из более сильного волнения и поэтому из более глубокого источника. <...>

Невозможность найти земную подоплеку для НЛО и объяснить их физические качества привели вскоре к предположению об их *внеземном* происхождении. <...>

Идея внеземного вторжения была воспринята слухом, и НЛО стали толковать как машины, управляемые разумными существами из космоса. Кажущийся невесомым образ действия этих летательных аппаратов и их осмысленное целенаправленное движение стали приписывать превосходным техническим знаниям и возможностям космических пришельцев. Поскольку посетители не причиняли никакого вреда и воздерживались от любых враждебных деяний, предположили, что их появление в воздушном пространстве Земли вызвано любопытством или целями наблюдения. К тому же казалось, будто их особенно притягивали аэродромы, а еще более атомные установки, из чего сделали вывод, что опасное развитие атомной физики или ядерных экспериментов вызвало определенную обеспокоенность на соседних планетах и послужило поводом для более тщательного наблюдения за Землей с воздуха. Соответственно появилось чувство, что за нами наблюдают и шпионят из космоса. <...>

Согласно слуху, НЛО, как правило, линзообразной формы, продолговатые или сигарообразные, излучают разный свет или отблескивают металлом, а их движение от состояния покоя достигает скорости около 15 000 км в час, соответственно их ускорение таково, что, если ими должно было бы управлять человекоподобное существо, то ускорение убило бы его. Их траектория выделяет зигзаги, возможные только невесомому предмету. Она сопоставима с путем летящих на секо-

мых. Подобно последним, НЛО внезапно зависает над интересующим предметом на короткое или длительное время или как бы побуждаемое любопытством облетает его, чтобы неожиданно умчаться от него и во время зигзагообразного полета обнаружить новый объект. По этой причине НЛО нельзя спутать с метеоритами или с отражениями температурных инверсий на слоях атмосферы. <...> Их считают то вооруженными, то невооруженными, в последнем случае управляемыми дистанционно. Молва уверяет, что их пассажиры ростом примерно в три фута и они человекоподобны или, наоборот, — совершенно непохожи на людей. В других сообщениях говорится об огромных великанах, ростом почти в 15 футов. Это существа, которые намерены осторожно сориентироваться на Земле, предусмотрительно уклоняются от любых встреч с людьми. Либо они шпионы с ужасным образом, разведывающие места посадки, чтобы силой поселить на Земле оказавшееся в беде население планеты. Неуверенность относительно физических условий на Земле и страх перед неизвестными инфекциями пока что удерживают их от явных контактов, а тем более от попыток приземления, хотя они обладают эффективным оружием, позволяющим им истребить население Земли. Наряду с их явно более высокой техникой им приписывают и превосходство в мудрости, моральных добродетелях, которые делают их способным спасти человечество. Само собой разумеется, циркулируют также рассказы о посадках, когда маленьких существ не только наблюдали с близкого расстояния, но и последние предпринимали похищение людей. <...>

Ассоциативные процессы у многих людей обладают своим временным и пространственным параллелизмом, так что, например, различные умы одновременно и независимо друг от друга производят одни и те же новые идеи, как убедительно доказала духовная история. К этому добавляются и случаи, где те же самые коллективные мотивы оказывают одинаковые или по меньшей мере сходные психические воздействия, т. е. одни и те же толкования или визионерские образы возникают как раз у тех людей, которые заранее вроде бы подготовлены к одинаковым видениям или склонны в них верить. Именно это обстоятельство придает свидетельским показаниям особую достоверность: обычно охотно подчеркивается, что прежде всего не вызывают подозрения тот или другой свидетель, поскольку он

никогда не выделялся живой фантазией или легковерием, а, напротив, отличался трезвым суждением и критическим разумом. Как раз в таких случаях бессознательное вынуждено прибегать к крайним мерам, чтобы сделать воспринимаемым свое содержание. Наиболее выразительно это осуществляется с помощью *проекции*, т. е. путем перенесения на объект, в котором затем проявляется то, что прежде было тайной бессознательного. Процесс проекции можно наблюдать повсюду — в психических болезнях, в маниях преследования и в галлюцинациях у так называемых нормальных людей, видящих соринку в глазах ближнего, но не видящих бревна в собственном, и, наконец, в наибольшей степени в политической пропаганде. Проекция различается по радиусу действия в зависимости от того, возникают ли они из исключительно интимных сторон личности или из более глубоко скрытых коллективных предпосылок. Вытесненное и бессознательное содержание индивидуальной психики проявляется в ближайшем окружении, в кругу родственников и знакомых. Напротив, коллективное содержание психики, скажем, религиозные, мировоззренческие и социально-политические конфликты избирают соответствующих носителей проекции, таких как масоны, иезуиты, евреи, капиталисты, большевики, империалисты и т. д. Перед лицом нынешней угрозы миру, когда начинают сознавать, что речь может идти о судьбе человечества в целом, фантазия, создающая проекции, вырывается за пределы земных организаций и властей в небо, т. е. в космическое пространство звезд, где когда-то на планетах обитали властители судеб — боги. Наш земной мир расколот на две половины, и непонятно, откуда могло бы прийти спасение или помощь. Даже люди, которые еще 30 лет назад не думали, что проблема религии может оказаться серьезным делом, касающимся их самих, начали задаваться принципиальными вопросами. При таких обстоятельствах нет ничего удивительного, что ту часть населения, которая себя ни о чем не спрашивает, посещают «видения», т. е. повсеместно распространенные мифы, в которые многие верят всерьез, а другие с насмешкой отбрасывают. Очевидцы, известные всем честностью и не вызывающие подозрений, объявляют о «знамениях на небе», которые они наблюдали «собственными глазами», и о пережитых чудесах, превосходящих человеческое разумение.

...Что бы это ни было, установлено: он стал *живым мифом*. Здесь нам предоставляется удобный случай увидеть, как возникает легенда и как в трудную и мрачную эпоху человечества создается сказочное повествование о пробном вторжении или по меньшей мере о приближении внеземных «небесных» сил; в то же время человеческая фантазия принялась очень серьезно обсуждать возможность космических полетов и посещения или даже вторжения с других небесных тел. Со своей стороны мы намерены лететь на Луну или на Марс, а обитатели других нашей системы или даже планет других звездных систем — к нам. Наши космические притязания осознаются нами, но аналогичная внеземная тенденция — мифологическая догадка, т. е. проекция. Сенсационность, притягательность авантюры, технический риск и интеллектуальное любопытство — это, по видимости, хотя и достаточный мотив нашей предвосхищающей фантазии, но, как это чаще всего происходит, подобные источники фантазии, а особенно если они выступают в столь серьезной форме — я вспоминаю об искусственных спутниках земли, — основываются на лежащей под ними и за ними причине, а именно на насущной необходимости и соответствующей потребности. Без труда можно предположить, что именно человечеству стало слишком тесно на земле, и оно хотело бы покинуть свою тюрьму, где ему угрожают не только водородная бомба, но — еще серьезнее — и лавинообразный рост численности населения, дающий повод для серьезной озабоченности. <...>

...Пожалуй, для нашего времени характерно, что архетипы в противоположность своим былым формам принимают, чтобы обойти предосудительность мифологических персонификаций, *вещественные* и, более того, технизированные формы. С тем, что предстоит в виде технического устройства, современный человек соглашается без труда. Непопулярная идея метафизического вмешательства становится благодаря возможности космических полетов значительно более приемлемой. Конечно, плохо усваивается кажущаяся невесомость НЛО, но в самое последнее время наша физика сделала очень много открытий, граничащих с чудом; почему бы более развитым обитателям звезд уже не найти средство преодолеть силу тяжести или не достичь еще большего? Ядерная физика расшатала рассудок дилетантов, что еще больше повысило авторитет физиков и тем самым позволило воображать вещи,

которые совсем недавно были бы объявлены безумными. Поэтому НЛО можно легко понять и представить себе в виде очередного физического чуда. <...> Если внешним поводом для мифа должны быть неизвестные физические явления, то это не отменяет последнего, ибо многие мифы имеют метеоритные и другие естественные сопутствующие причины, которые полностью не объясняют миф. Дело в том, что в основном последний — продукт бессознательного архетипа, а поэтому символ, требующий психологического толкования. <...>

Последовавшее более полувека назад открытие бессознательных психических процессов еще далеко от того, чтобы стать всеобщим достоянием или быть признанным важным. Например, человек еще даже не знает, что он бесспорно зависит от действия своего бессознательного, способного обрывать напрашивающуюся фразу, которую он приготовился произнести. Он не подозревает, что им что-то движет, когда он рассматривает сам себя исключительно как деятеля. Он зависим и движим естеством, которого не знает, о котором, однако, создает представления, «пришедшие в голову», или — точнее — открывающееся в сумеречной, доисторической древности, давно забытой людьми. Откуда они возникли? Очевидно, из бессознательных процессов, из так называемого бессознательного, которое снова и снова в каждой новой человеческой жизни предшествует сознанию, как мать ребенку. Бессознательное постоянно проявляется в сновидениях и видениях и поставляет сознанию картины, которые в противоположность фрагментарному функционализму сознания выделяют обстоятельства, только с виду относящиеся к функциям, почти исключительно интересующим людей, а на самом деле принадлежавшим к почти неизвестной цельности человека. Разумеется, сновидения чаще всего говорят на «специальном языке», но подразумевают целое, по меньшей мере то, что все еще является человеком, а именно данное и в высшей степени зависимое.

<...> Все мы смотрим в то «темное зеркало», в котором слагаются темные мифы, намекающие на незримую истину. В этом зеркале духовное зрение замечает изображение, форму которого мы обозначаем как Самость в сознании того факта, что речь идет об антропоморфной картине, которую это словосочетание только называет, но не объясняет. Мы подразумеваем под этим психическую целостность. Однако не знаем,

какие реалии лежат в основе этого понятия, так как психическое содержание в его бессознательном состоянии невозможно наблюдать, и вдобавок психика не способна познать свою собственную суть. Бессознательное известно сознанию только в той мере, в какой оно стало осознанным. Об изменениях, которые претерпевает бессознательное содержание в процессе осознания, у нас крайне слабое представление и нет никакого достоверного знания. Из-за существования бессознательных компонентов понятие психической целостности неизбежно предполагает определенную трансцендентность. В этом случае трансцендентность не равнозначна метафизическому представлению или гипостазе, а претендует, по словам Канта, лишь на роль «пограничного понятия».

<...> Мифические утверждения подобного рода, и вместе с НЛО и без них, существовали всегда. Впрочем, до эпохи наблюдения НЛО никому не приходило в голову связывать первое с последним. В первую очередь мифические свидетельства основываются на специфическом качестве заднего плана психики, коллективного бессознательного, благодаря чему его проекции имели место всегда. Конечно же, проецируются и многие другие формы, кроме формы небесного круга. Данная проекция вместе со своим психическим контекстом является слухом, специфическим явлением нашего времени и характерна именно для него. В свое время доминирующее представление о посреднике и божестве, ставшем человеком, вытеснило на второй план политеистическое представление, а сегодня оно, в свою очередь, готово превратиться в иллюзии. <...> Политический, социальный, философский и религиозный антагонизм, в такой степени не наблюдаемый никогда раньше, раздирает сознание нашей эпохи. Там, где разверзлись подобные неслыханные противоречия, можно с уверенностью ожидать, что потребность в посредничестве заявит о себе. <...> Тысячекратно подтверждается наблюдение, что и в природе, и в душе напряжение противоположностей означает потенциал, который в любое время может разрядиться посредством выхода энергии. Сверху вниз падает камень или поток воды, а между горячим и холодным происходит турбулентный обмен. Между психическими противоположностями возникает поначалу бессознательный «объединяющий символ». Именно этот процесс происходит в бессознательном современного человека. Меж-

ду противоположностями спонтанно образуется символ единства и целостности независимо от того, осознается он или нет. Если же во внешнем мире происходит что-то необычное или впечатляющее, будь то человек, предмет или идея, то на это может быть спроецировано бессознательное содержание. В результате носитель проекции становится нуминозным и наделяется мифическими силами. <...>

Юнг К. Г. *Огин современный миф. О вещах, наблюдаемых в небе.* — М., 1993. — С. 7–154.

Я. ШПРЕНГЕР, Г. ИНСТИТОРИС

■ Молот ведьм

В способе, комм ведьмы переползят с места на место

<...> Нельзя говорить, что ведьмы не перелетают с места на место потому, что этого не допускает бог; если он допускает это по отношению к праведным и невинным или к волшебникам, почему он не должен этого допустить по отношению к тем, кто всецело предался дьяволу? <...>

Далее: не имеет силы и утверждение противников, что дьявол не может делать чего-либо подобного; как было уже доказано предыдущим, он имеет такую естественную силу, которая превосходит все телесное, и никакая земная сила не идет с ней в сравнение <...>.

Прежде всего поговорим об ангелах. Низший ангел, вне всякого сомнения, превосходит все человеческие силы. Основания для этого можно черпать из многого: во-первых, духовная мощь сильнее телесной, как мощь ангела или даже души выше телесной силы. Во-вторых, относительно души. Каждая форма индивидуализируется материей и ею определяется; в таком положении теперь находится и душа; нематериальные же формы абсолютны и интеллигибельны, вследствие чего они имеют абсолютную и более мощную общую силу... поскольку телесная природа создана так, что в отношении места она движется непосредственно природой духовной, так как локальное движение есть первое из движений, то все тела (включая и небесные) движутся духовными субстанциями, сообразно их природе и воле.

Способ же полета таков. Ведьмы готовят мазь из сваренных частей детского тела, особенно тех

детей, которых они убивают до крещения; по указанию демона намазывают ею какое-либо седалище или палку, после чего тотчас же поднимаются на воздух; это бывает и днем, и ночью, видимо и невидимо, так как демон может посредством одного тела скрыть другое тело. И хотя демон пользуется такой мазью и многим другим в этом роде с целью лишить детей благодати крещения и спасения, однако он может действовать и без мази, когда он переносит ведьм на животных, которые на самом деле не животные, а демоны в их лице; иногда же ведьмы перелетают без всякой внешней помощи, невидимо действующей силой демонов.

Расскажем здесь об одном видимом дневном полете.

В городе Вальдсгут на Рейне, в Констанцской епархии, ведьма не была приглашена на празднование одной свадьбы, тогда как почти все горожане присутствовали на ней. Возмущенная ведьма решила отомстить; призвала демона и рассказала ему причину своего горя, прося его, чтобы он наслал град и таким путем рассеял всех участников свадебного поезда. Демон согласился и поднял ее на воздух; она полетела по воздуху к горе, находившейся вблизи города; ее полет видели некоторые пастухи; и так как потом она созналась, не было воды, чтобы налить в яму (таким средством они пользуются, как потом будет доказано, чтобы вызвать град), то вырыв яму, она налила туда собственной мочи вместо воды, и в присутствии демона, по принятому обычаю, размешала пальцем. Тогда демон вдруг бросил эту влажную массу в воздух и наслал град необычайной силы, но только на празднующих свадьбу горожан. Когда горожане были рассеяны таким образом и затем начали взаимно обсуждать причины такого явления, ведьма возвратилась в город, вследствие чего подозрение еще более усилилось. Когда же пастухи рассказали, что они видели, подозрение выросло до крайних пределов. Она была схвачена и сожжена.

Так как слух о такого рода полетах доходил даже до простого народа, то нет необходимости приводить здесь другие подобные случаи, достаточно одного этого — против тех, которые такого рода полеты совсем отрицают или пытаются утверждать, что они бывают лишь в воображении и фантазии. <...>

Поэтому надо обратить внимание на внутренний смысл этих слов и внушить священникам необходимость проповедовать народу, что ведьмы именно летают так же и телесно, как и в фантазии, что открывается

из их собственных признаний, и не только тех ведьм, которые были сожжены, но также и тех, которые, раскаявшись, обратились к вере.

Среди таковых была ведьма из Брейзаха; когда мы спросили ее, только ли в воображении они могут перелетать или так же и телесно, она ответила: тем и другим способом. <...>

Шпренгер Я., Инстититорис Г. Молот ведьм. — М., 1990. — С. 192–194.

С.Л. ФРАНК

■ Непостижимое

Дух и душа

Предварительное уяснение трансрациональности и непостижимости духовного бытия само еще недостаточно. Мы проникнем глубже в это его существо, если обратимся к более точному рассмотрению тех двух родов или ступеней бытия, которые мы можем теперь коротко обозначить как «дух» и «душа».

С тех пор как человечество — в зачатке уже в лице Гераклита и в лице примерно современных ему индусской мистики и еврейского религиозного сознания пророков, а с большей ясностью в лице эллинистической и христианской мысли — достигло понятия «духа», усмотрения духовной реальности, — в сущности, еще доселе никому не удалось определить различие между «духом» и «душой» столь ясно и однозначно, чтобы этим установлены были бы точные границы между этими двумя областями. Где, собственно, «кончается» «душа» и начинается область «духа»? Еще другой, тесно связанный с этим вопрос остается неразрешенным: есть ли «дух» нечто, что принадлежит ко мне, к моей собственной внутренней жизни, как имманентная часть последней, или же он есть в отношении меня нечто численно иное, другое — т. е. нечто мне трансцендентное? Имею ли я сам «дух» в том смысле, что я сам есмь дух (а не только «душа»), или я имею дух так, что я имею отношение к нему как к внешней в отношении «меня», т. е. моей «души», реальности? Принадлежит ли «дух» ко мне, или он только принадлежит мне наподобие всего другого, чему я могу быть только причастен? Или, быть может, мы

должны сказать, что то и другое имеет силу одновременно, что я имею с одной стороны, начало «духа» как элемент моей душевной жизни и, с другой стороны, через него соприкасаюсь с духовными реальностями, выходящими за пределы моего «я»? Это последнее допущение имеет многое за себя. Я имею опыт духовной реальности прежде всего и ближайшим образом в форме «моей духовной жизни» как наиболее глубокого и существенного элемента моего непосредственного самобытия; но в этом же опыте содержится и сознание моей прикосновенности к превышающим меня духовным реальностям (напр., моего «служения» «истине», «доброту», «красоте», «Богу» — моего следования призыву высших сил). Философская мысль идет навстречу высшему опыту, устанавливая различие между «субъективным» и «объективным» духом. Однако и это допущение не помогает нам существенно, поскольку та же самая трудность необходимо снова возникает перед нами при определении подлинного различия между этими двумя родами жизни и действия «духа» и подлинного отношения между ними. Эта неопределенность происходит отнюдь не от слабости всего доселешнего философского мышления, и мы отнюдь не имеем честолюбия оказаться в этом отношении более проницательными, чем вся философская мысль человечества до нас. Эта неопределенность лежит, напротив, в самом существе дела, и лишь это одно мы должны здесь показать, пользуясь нашими общими методологическими достижениями.

Прежде всего, действительно не существует однозначной, точно установленной границы между «душой» и «духом»; переход от одного к другому здесь, напротив, непрерывен. Если мы вернемся еще раз к образу «духа» как «почвы», в которой укоренена «душа», то мы должны усмотреть, что эта аналогия в известном смысле «хромеет». Для того чтобы этот образ — который сам по себе все-таки приблизительно верно выражает что-то существенное в различии между душой и духом в их взаимоотношении — сохранял силу, нужно было бы прибавить, что то и другое — «корни» и «почва» — на своей взаимной границе или даже в своих пограничных областях как-то переливаются друг в друга; т. е. что самый глубокий конец корня в каком-то смысле имеет уже характер и свойства «почвы», не переставая быть «корнем», и что «почва» не только питает своими соками «корни», но как-то и сама в них

внедряется. Наиболее глубокий, открывающийся нашему самосознанию слой «душевного бытия», т. е. непосредственного самобытия, уже сам «духовен»; и тем самым ближайший нам слой «духа» или дух в его непосредственном действии на «душевное» бытие уже в известном смысле «душевноподобен», т. е. переживается как момент или инстанция самого непосредственного самобытия. Придерживаясь определения «духа» как инстанции, придающей душевному бытию в его субъективности и потенциальности полновесную актуальную реальность, мы должны сказать, что «душа» в направлении «вовнутрь», «вглубь» постепенно становится *все более реальной*, обладает большей степенью самодовлеющей, «объективной» реальностью и что, с другой стороны, «дух» в этом своем воздействии на «душу» как бы сам облекается в пограничной своей части в «потенциальность», именно выступает как «субъективная жизнь». Мы не должны, вообще говоря, забывать, что понятие «точной границы», непосредственно заимствованное из области пространственных отношений и вполне подходящее также к области чисто логических отношений (*отношений между понятиями как определенностями*), не приложимо без надлежащим оговорок ни к чему конкретно-реальному и живому — и, тем самым, к реальностям «души» и «духа».

Но это и значит, что именно этим нам открывается *транспрациональность* отношения между «душой» и «духом». Это отношение — не в меньшей мере, чем отношение «я-ты», — подчинено основоположному, образующему само существо конкретной реальности принципу *антиномистического монодуализма — единство раздельности и взаимопроникновения*. Мы стоим и здесь перед двоицей, которая вместе с тем есть исконно-нераздельное единство, — или перед единством, которое обнаруживает себя как конкретное, подлинно внутреннее всепронизывающее *единство* именно в неразрывной сопринадлежности, в неудержимом переливании друг в друга *тех двоих*, на что оно *разделяется*.

Но в этом, в сущности, уже содержится единственный возможный адекватный ответ на вопрос «трансцендентности» или «имманентности» духа в отношении души. Согласно принципу антиномистического монодуализма, ответ этот может быть только транспрациональным. Дух и трансцендентен, и имманентен душе, и притом не в смысле простой суммированной совместимости этих двух отношений, а в смысле их

внутреннего сущностного единства, в силу которого мы можем также сказать, что оба эти определения, в сущности, не выражают адекватно существа отношения, т. е. что дух ни трансцендентен, ни имманентен душе, а стоит к ней в каком-то третьем, уже несказанном отношении. Мы должны и здесь осознать неадекватность, «приблизительность» всех логических определений — в данном случае категорий «трансцендентности» и «имманентности» — и восчувствовать, в немом опыте испытать несказанное своеобразие этого отношения. И мы улавливаем его адекватно, лишь поскольку мы имеем смелость *витать* над обоими этими логическими определениями — в сфере здесь именно «не исключенного *третьего*».

Чрезвычайно существенно не только в принципе признать необходимость этого несказанного трансрационального синтеза, но и ясно *увидать* его во всей его непостижимости или — точнее — беспрепятственно и неискаженно воспринять в себя его откровение. Как уже сказано, осознавая до конца нашу «душевную жизнь», наше непосредственное самобытие, т. е. имея ее как хотя и своеобразную, но все же *поглинную* реальность, мы уже тем самым вышли за пределы субъективности, т. е. за пределы непосредственного самобытия в его отрешенности, и находимся в области *духовного бытия*. Имея себя как *поглинную реальность*, сознавая глубочайший корень или фундамент нашего субъективного самобытия, мы тем самым имеем в себе вместе с собой и нечто внутренне объективное — нечто *большее и иное*, чем мы сами в нашей субъективности, в образующей наше собственное существо беспочвенности, прозрачности, потенциальности нашего чисто душевного бытия. Мы стоим здесь перед парадоксом, который *не может и не должен* быть устранен и преодолен, а, напротив, должен быть покорно принят как таковой, — перед тем парадоксом, что то, что глубочайшим образом *имманентно*, что раскрывается им через внутреннее углубление в самих себя и осознание самих себя, — тем самым уже есть *трансцендентное*. В пространственном образе этот парадокс можно выразить так, что последняя, самая интимная и, казалось бы, самая «внутренняя» *глубина* человеческой души находится не просто *внутри* ее, а скорее уже *вне* ее самой, — есть сфера, в которую мы проникаем, уже переходя за границы нашего субъективного «я» как такового. Момент «*есмы*» самосознания «я *есмы*»,

самооткровения самого себе лишь мнимым образом есть чистая имманентность, отрешенное пребывание в самом себе; в действительности это «есмы» — именно там, где оно открывается с последней очевидностью и полноценностью как некая объективная реальность, — есть тем самым обнаружение превосходящей меня, мне трансцендентной реальности. «Есмы» есть не «внутреннее состояние» меня самого, а *нить*, связующая меня с сверхчеловеческой, транссубъективной глубинной реальности. Совершенно так же, как это имеет силу в отношении «я есмы» к реальности как всеединству, и так же в его отношении к «ты еси», это имеет силу и в моем отношении к *той* модальной форме бытия, которая в качестве «духовной реальности» есть внутренняя основа моего «есмы», дарует ему актуальную реальность, объективность в смысле «значимости». Здесь имеет силу положение, что только в «духе» (в «логосе») — жизнь и что существо жизни есть «свет».

Это трансрациональное соотношение познается опытно в том, что — как это особенно убедительно показывает Достоевский — всюду, где человек пытается замкнуться от трансцендентной реальности, жить только в себе и из себя самого, силой своего субъективного произвола, он именно в силу этого гибнет, становясь рабом и игрушкой трансцендентных сил — именно темных, губительных сил. И притом именно в этом положении, в опыте рабства, подчиненности чуждым силам, с особенной болезненностью и жуткостью узнается чистая трансцендентность — сверхчеловечность и бесчеловечность — этих сил. Ибо именно тогда, когда трансцендентная сила как бы насильно *врывается* в замыкающийся от нее и мнимо замкнутый внутренний мир чистой субъективности, она врывается как чуждая, враждебная, поработщающая нас, чисто трансцендентная нам сила, которая лишена успокоительного, утешительного момента ее имманентности мне самому, ее интимного сродства со мной и принадлежности глубочайшему средоточию моего личного бытия. Напротив, там, где наша душа добровольно раскрыта для мирного соприкосновения с трансцендентному, именно в нормальном, соответствующем существу отношения откровении духовных сил в душевном бытии, в восприятии духовного бытия мы имеем также опыт его глубочайшей имманентности, его, так сказать, мирно-беспрепятственного внедрения в нашу душу и слияния с ней в силу глубочайшего внут-

ренного сродства между ними и естественной сопринадлежностью их друг к другу. А где духовное начало прорывается в нас в форме некоего насильственного взрыва, там тихий животворящий свет духа превращается в дико бушующее, подавляющее и уничтожающее нашу жизнь адское пламя. Духовная реальность может, конечно, открываться нам или проникать в нас и одновременно в обеих этих формах или на обоих путях, и тогда мы испытываем борьбу нас «светлых» и «темных» сил, наше сердце становится, как говорит Достоевский, «полем битвы» между «дьяволом» и Богом.

В теснейшей связи с этим трансцендентно-имманентным отношением между духом и душой стоит своеобразная форма *откровения* духовного бытия. Что реальность духа вообще доступна нам только через ее *откровение*, это очевидно само собой; дело идет ведь здесь не о предметной реальности, не об овладении посредством познавательного взора субъекта какой-либо реальностью, противостоящей или предстоящей субъекту; трансцендирование есть здесь данное в самом переживании, изнутри, проникновение самой реальности нас, ее самораскрытие в опыте ее реального воздействия на нас, ее собственной притягательной силы или ее обращенного к нам «призыва». Но характер *откровения* не есть здесь ни чисто имманентное самооткровение себе самому, как оно образует существенно непосредственного самобытия, ни однозначно явственное откровение чисто трансцендентной реальности *другому* (именно «мне»), как оно дано в откровении «ты». Способ откровения духовного бытия стоит как бы посредине — опять-таки в трансрациональном промежутке — между этими двумя формами откровения. Оно есть одновременно и самооткровение самому себе, и откровение трансцендентной реальности *мне* — или, как только что указано, *ни то, ни другое*. (В этом отношении оно сродно опыту бытия «мы», который ведь тоже, как выше было указано, как бы сочетает в себе эти формы откровения или образует некую единую основу обоих). Именно поэтому духовная реальность не есть для нас с однозначной очевидностью «я сама» — хотя она переживается в интимнейшей близости к «я», как бы в гбулине последнего и как-то сливается с ним в одно целое — и, с другой стороны, не носит на себе ясно выраженных черт «ты», хотя она испытывается как «голос» во мне, как «призыв», обращенный ко мне, и иногда сознается — по образу со-

кратовского «демона» или «ангела-хранителя» — в форме чего-то «ты-образного». Но духовная реальность не есть и чистое «оно» в смысле безличной глубины или лона безусловного бытия. Для категориальной формы откровения духовной реальности язык именно не нашел соответствующей словесной формы; здесь как бы недостает некоего «четвертого лица», которое находилось бы где-то в промежутке между «я» «ты» и «оно» (тогда как «он» есть, как мы уже знаем, лишь «ты» погруженное в стихию «оно», примерно подобно тому, как принятая музыкальная шкала тонов не имеет обозначения для интервалов меньше полутона. Это несовершенство грамматической формы, конечно, не должно нас смущать и сбивать с толку; мы должны, напротив, с феноменологической точностью оставаться при осознании этого, словесно невыразимого, своеобразия формы реальности и откровения духовного начала. Это своеобразие, как указано, определяется трансцендентно-имманентным соотношением между «духом» непосредственным самобытием.

Франк С.Л. *Непостижимое* // Франк С.Л. Соч.— М., 1990.— С. 401–407.

СОЗНАНИЕ КАК ОФОРМЛЕННАЯ В ПРОЦЕССЕ ИНДИВИДУАЦИИ СВЯЗЬ ПЕРЕЖИВАНИЙ, ЧЕРЕЗ КОТОРУЮ ЧЕЛОВЕКУ ДАН МИР

Основные тексты:

1. Гадамер Х.-Г. К истории слова «переживание». Понятие переживания.
2. Василюк Ф.Е. Психология переживания.
3. Дильтей В. Переживание и автобиография.
4. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис.

Авторы текстов:

1. *Гадамер Ханс Георг* (1900–2002). Немецкий философ, ученик Хайдеггера, основоположник философской герменевтики. Книга «Истина и метод» написана в 1959 г.
2. *Василюк Фёдор Ефимович*. Российский психолог. Книга «Психология переживания» написана в 1984 г.
3. *Дильтей Вильгельм* (1833–1911). Немецкий историк культуры и философ. Представитель философии жизни. Основоположник понимающей философии и школы истории духа.
4. *Эриксон Эрик Гомбургер* (1902–1994). Немецко-американский психолог и философ. Эмигрировал в США в 1933 г. Ведущий представитель современного неопрейдизма. Книга «Идентичность: юность и кризис» написана в 1967 г.

Основные вопросы:

- 1) Чем объяснить тот «ошеломляющий», по словам Гадамера, факт, что еще в XVIII веке слово «переживание» в языке философии полностью отсутствует? Какие смысловые значения принесло с собой это слово, ставшее к 70-м годам XIX века не только привычным, «популярным» для повседневной жизни, но еще и философски значимым?
- 2) Сопоставьте между собой два подхода к феномену «переживания» — философский, представленный в тексте Гадамера, и психологический, легко выявляемый у Василюка (например, для ситуации острого горя). Почему для Гадамера переживание не только чувственный факт, но еще и «понятие», и не только кризисная ситуация, но в первую очередь еще и «единица сознания»?
- 3) Что представляет собой переживание времени и связанный с этим феномен автобиографии?

- 4) По мнению Эриксона, в течение всей своей жизни индивид переживает ряд психосоциальных кризисов (кризисов идентичности). Что изменяется в психике индивида в результате этих кризисов? В чем суть кризиса идентичности на стадии юности, и в какой мере понятия «Я», моя «самость» и мое «эго» позволяют разобраться в изменениях собственной индивидуальности?

Х.-Г. ГАДАМЕР

Истина и метод

К истории слова «переживание»

Исследование появления слова «переживание» (Erlebnis) в немецкоязычных текстах приводит к ошеломляющему результату: оно стало привычным только в 70-е годы XIX века. В XVIII веке оно еще полностью отсутствует, но и Шиллер и Гете также его не знают. Как кажется, самое раннее свидетельство его употребления мы находим в письме Гегеля. Но и в 30-е и 40-е годы оно встречается только в единичных случаях (у Тика, Алексиса и Гуцкова). Столь же редко, как представляется, встречается это слово в текстах 50-х и 60-х годов и внезапно с высокой частотностью появляется только в 70-х. Кажется, что его полное введение во всеобщее языковое употребление совпадает с его применением в биографической литературе.

Так как речь идет о вторичном образовании от слова «переживать» (erleben), которое значительно старше и многократно встречается уже в текстах времен Гете, следует искать мотив для нового словообразования в анализе значения слова «переживать». Вначале оно означало «быть еще в живых, когда случилось нечто». Отсюда слово «переживать» несет оттенок непосредственности, с которой воспринимается нечто действительное в противоположность тому, о чем некто полагает, что знает о нем, но при этом отсутствует удостоверение посредством собственного переживания; будь это услышано от другого, воспринято из ходячих изустных сообщений, будь это, наконец, результат умозаключения, предположения или работы воображения. Пережитое — это всегда пережитое самостоятельно.

Но одновременно употреблялась форма «пережитое», обозначавшая сохраняющееся содержание того, что было некогда пережито. Это содержание — как бы результат, суммирующий длительность и значимость того,

что пережито. Оба направления развития значения явно легли в основу значения образованной формы «переживание»: и непосредственность, предшествующая всякому толкованию, обработке или доведению до сознания, а в конечном счете являющаяся поводом для толкования и материей для формирования образа и возникающий из нее результат, то есть сохраняющееся содержание.

В соответствии с этим двойным направлением развития значения слова «переживать» оно употребляется в биографической литературе, благодаря которой и получило первоначально права гражданства слово «переживание». Сущность биографии, и в особенности биографии художников и писателей XIX века, состоит в том, чтобы, исходя из жизни, понимать творчество. Ее заслуга состоит именно в том, что оба значения, которые мы выдеслили в слове «переживаниис», были доведены до сознания, а также признаны в качестве продуктивно взаимосвязанных: некий факт становится переживанием в той мере, в которой он не просто пережит, но в которой его содержание («переживаемость» — *Erlebtsein*) обладает особой ценностью, придающей ему непреходящее значение. То, что таким образом является «переживанием», получает полностью новый бытийный статус, будучи выражено искусством. Ставшее знаменитым заглавие книги Дильтея «Переживание и поэтическое творчество» выражает эту взаимосвязь в виде максимально лаконичной формулы. И на самом деле, именно Дильтей первым придал этому слову функцию понятия, а вскоре оно стало излюбленным модным словечком и поднялось до обозначения настолько решающего ценностного понятия, что многие европейские языки включили его в лексикон как заимствование. <...>

Работа Дильтея о Гете дает нам возможность проникнуть в неосознававшуюся предысторию слова... В этой работе Дильтей сравнивает Гете с Руссо, и для описания новаторских сочинений Руссо, посвященных миру его внутреннего опыта, он употребляет выражение «пережитое», а в параграфе одного из текстов Руссо мы видим оборот «переживания юных дней».

Между тем даже у самого Дильтея значение слова «переживание» вначале все еще несколько расплывчато. В особенности ярко позволяет увидеть это пассаж, из которого Дильтей в позднейших изданиях искоренил слово «переживание»: «В соответствии с тем, что он пережил и нафантазировал как переживание в меру своего незнания мира». Речь снова идет о Руссо. Но «нафантазированность» переживания никак не согла-

суется с первоначальным смыслом слова «переживать», как и с более поздним научным употреблением у самого Дильтея, когда «переживание» подразумевает именно непосредственную данность. <...>

Апелляция Шлейермахера к живому чувству и против холодного рационализма Просвещения, возвание Шиллера к эстетической свободе и против общественного механизма, противопоставление Гегелем жизни и «позитивности» — все это было первым протестом против современного индустриального общества; развившись, этот протест в начале нашего столетия поднял слово «переживание» до уровня лозунга почти религиозного звучания. Под этим знаком произошло восстание художественного модернизма начала века («югендштил») против буржуазных структур образования и жизненных форм; в этом же направлении осуществлялось влияние Фридриха Ницше и Анри Бергсона; о нем же свидетельствует и «духовное движение», формировавшееся, например, вокруг Стефана Георге, и — не в последнюю очередь — сейсмографическая точность, с которой реагировал на эти процессы в своих философских построениях Георг Зиммель. Так философия жизни наших дней смыкается со взглядами своих романтических предшественников. Защита от механизации жизни в массовом бытии современности еще и сегодня с такой степенью очевидности оперирует этим словом, что это совершенно скрывает его понятийные импликации.

Таким образом, романтическая предыстория слова должна помочь нам понять его понятийное употребление, сложившееся у Дильтея. <...>

Понятие переживания

Если мы теперь, продолжая исследовать историю слова «переживание», обратимся к исследованию истории этого понятия, то можем отметить в предыдущем изложении, что у Дильтея это понятие содержит в явном виде оба момента, пантеистический и в еще большей степени — позитивистский, то есть «переживание» и в еще большей степени — его результат. Разумеется, это не случайно; это следует из его собственной промежуточной позиции между спекуляцией и эмпирикой, к чему мы позднее еще вернемся. Так как для него важно создать теоретико-познавательное оправдание труда в области гуманитарных наук, то повсюду в его построениях преобладает мотив подлинно данного. Следовательно-

но, это мотив теоретико-познавательный, или, лучше сказать, мотив самой теории познания, который сам обосновывает себя в качестве понятийного образования в соответствии с языковым процессом, прослеженным нами выше. Точно так же, как неудобства, проистекающие от сложностей цивилизации, преобразованной индустриальной революцией и вызвавшие как следствие отдаленность и недостаточность переживания, ввели слово «переживание» во всеобщее языковое употребление, так и новая дистанция между историческим сознанием и традицией вводит понятие переживания в его теоретико-познавательную функцию. Именно это характерно для развития гуманитарных дисциплин в XIX веке, которые не только внешне признавали в качества образца дисциплины естественные, но и взяв за основу ту почву, на которой произросло естествознание Нового времени, воспитали в себе тот же пафос открытия и исследования. Если отчужденность, которую эпоха механики испытала по отношению к природе как естественному миру, обрела свою теоретико-познавательное выражение в понятии самосознания и в развившемся до уровня метода «правиле надежности», требующем «ясной и четкой перцепции», то гуманитарные науки XIX века испытывали сходную отчужденность в отношении исторического мира. Духовное творчество прошлого, искусство и история уже больше не соотносились с его само собой разумющимся содержанием, став предметами исследования, данностями, призванными послужить для осовременивания прошлого. Таково понятие данного, основополагающее и для понятийной концепции переживания у Дильтея.

Но данность в области гуманитарных наук — особого рода, что и попытался сформулировать Дильтей в понятии «переживание». Присоединяясь к картезианскому определению «мыслящей вещи», он определяет понятие переживания через рефлексию, через внутреннее бытие, и пытается теоретико-познавательное оправдать исходя из этого особого типа данности, познание исторического мира. Первичные данности, к которым восходит интерпретация исторических объектов, — это не данные эксперимента и измерения, а единицы значения. Вот что стремится выразить понятие переживания: мыслительные структуры, которые встречаются нам в гуманитарных навыках, вполне могут быть нам чуждыми и непонятными; они возводимы в конечном счете к единицам данного в сознании, которые уже не содержат ничего чуждого, предметного, нуждающегося в

интерпретации. Они являются единицами переживания, которые уже сами по себе — единицы смысловые.

Дальнейшее покажет, какое решающее значение для мышления Дильтея имеет то, что конечной единицей сознания называется не восприятие или ощущение, что было бы само собой разумеемым для кантианства и даже для позитивистской теории познания XIX века вплоть до Эрнста Маха, но переживание. Тем самым Дильтей ограничивает конструктивный идеал структуры сознания атомами восприятия и противопоставляет ему заостренную концепцию понятия данного. Единица переживания (а не психические элементы, в терминах которых ее можно анализировать) представляет собой действительную единицу данного. Таким образом проявляется в теории познания гуманитарных наук понятие жизни, ограничивающее сферу действия механистической модели.

Это понятие жизни мыслится теологически: для Дильтея жизнь — это в конечном итоге продуктивность. При том, что жизнь объективируется в мыслительных структурах, все понимаемое — это обратный перевод объективаций жизни в духовную активность, из которой они произошли. Так понятия переживания образует теоретико-познавательную основу для всякого познания объективного.

Близок к этому и универсализм теоретико-познавательной функции, который приобрело понятие переживания, в феноменологии Гуссерля. В пятом логическом исследовании проводится четкое разделение феноменологического и популярного понятия переживания. Единица переживания понимается не как частица реального потока переживания некоторого «Я», а как интенциональное отношение. «Переживание» как смысловая единица здесь также теологично. В той мере, в какой нечто переживается и мыслится, существует только переживание. Хотя Гуссерль признает и неинтенциональные переживания, но они входят в смысловые единицы интенциональных переживаний в качестве материального момента. Тем самым понятие переживания становится у Гуссерля широким названием для всех актов сознания, сущностная структура которых представляет собой интенциональность.

Таким образом, у Дильтея, как и у Гуссерля, в философии жизни так же, как и в феноменологии, понятие переживания в конце концов превращается в чисто теоретико-познавательное. Они берут его в его телеологическом значении, но понятийно неопределенным. Гово-

ря, что то, что манифестируется в переживании, и есть жизнь, мы скажем не более, нежели если будем утверждать, что последнее — это то, к чему мы возвращаемся. Понятийное значение достигнутого результата в известной мере оправдано историей слова «переживание», так как мы видели, что его структура включает и значение интенсивности. Если нечто называется переживанием или расценивается как таковое, то это благодаря его значению включается в смысловое целое. То, что считается переживанием, может сниматься как другими переживаниями (в процессе которых переживается нечто иное), так и жизненным процессом вообще, в ходе которого не переживается «ничто». То, что считается конкретным переживанием, — это уже не просто текущая преходящая в потоке жизни сознания, это мыслится как единица и тем самым обретает новый способ бытия в качестве таковой. Тем самым понятно, каким образом данное слово возникает в биографической литературе, происходя в конечном итоге из автобиографического употребления. То, что может быть названо переживанием, конституируется в памяти: мы имеем в виду значимое содержание, которым обладает опыт того, кто нечто пережил, и которое для него постоянно. Эти соображения создают дополнительную аргументацию при рассуждении об интенциональном переживании и теологической структуре сознания. Но с другой стороны, в понятии переживания выражается и некоторое противопоставление жизни понятию. Переживание — это подчеркнутая непосредственность, лишаящая значения всякое суждение. Все пережитое пережито самостоятельно, оно принадлежит единству, составляющему индивид, и вместе с тем содержит в себе самом ни с чем не смешивающееся и невозполнимое указание на жизнь этого индивида, взятую как целое. В этой мере в нем в соответствии с существом дела не прекращается то, что может его посредством сообщаться или закрепляться в качестве его значения. Автобиографическая или биографическая рефлексия, в которой определяется содержание его значения, остается как бы впавленной в целостность процесса жизни и становится его постоянным сопровождением. Бытийный тип переживания состоит именно в том, что оно описывается через свойство никогда не кончаться. Ницше говорит: «У людей глубоких все переживания длительны». Тем самым он имеет в виду, что они не скоро забываются, их обработка — это долгий процесс, и именно в этом и заложено их собственное бытие и их значение, а не только в первоначально познанном содер-

жании как таковом. То, что мы эмфатически называем переживанием, подразумевает, следовательно, нечто незабываемое и незамещаемое, основополагающим образом неисчерпаемое в аспекте познающего определения своего значения.

С философской точки зрения двусторонность, выявленная нами в понятии переживания, означает, что это понятие не исчерпывается намечаемой в нем функцией служить последней данностью и основанием всякого познания. В нем заложено и еще нечто иное, что требует признания и предлагает непреодолимую проблему, — его внутренняя связь с жизнью. <...>

В 1888 году им была высказана та основная мысль, согласно которой конкретность переживания, то есть тотальность сознания, представляет собой неделимое единство, которое лишь дифференцируется и определяется объективным методом познания. «Сознание же означает жизнь, то есть сплошную взаимосвязь». Это особенно выявляется в соотношении сознания и времени: «Задано не сознание как процесс во времени, а время как форма сознания».

В том же 1888 году, когда Наторп таким образом выступил против господствующей психологии, появилась первая книга Анри Бергсона «Непосредственные данности сознания» — критический выпад против современной психофизики, в котором с той же решительностью, как и у Наторпа, понятие жизни повернуто против объективирующей, а в особенности против прибегающей к пространственным моделям тенденции при образовании понятий в области психологии. Здесь можно найти сходные высказывания о «сознании» и его нерушимой конкреции, что и у Наторпа. В этих целях Бергсон употребляет ставшее знаменитым определение «прогяженность» («dures»), выражающее абсолютную континуальность психического. Бергсон понимает его как «организацию», то есть определяет исходя из способа бытия живого, в котором каждый элемент репрезентирует целое. Внутреннее проникновение любого элемента в сознание он сравнивает с тем, как воспринимаются все звуки при прослушивании мелодии. У Бергсона это также можно определить как антикартезианский момент в понятии жизни, который он отстаивает перед лицом объективирующей науки.

Если рассмотреть точное определение того, что здесь называется жизнью и что из этого существенно для понятия переживания, то оказывается, что соотношение жизни и переживания не таково, как соотноше-

ние общего и особенного. Определяемое через свое интенциональное содержание единство переживания скорее непосредственно соотносится с целым, с тотальностью жизни. Бергсон говорит о «репрезентации» целого, и точно так же понятие взаимосвязи, употребляемое Наторпом, выражает «органическую» связь части и целого, которая здесь имеет место. В этом аспекте прежде всего анализировал понятие жизни как проникновения за собственные пределы Георг Зиммель.

Очевидно, что репрезентация целого в мгновенном переживании выходит далеко за рамки факта определенности переживания его предметом. Всякое переживание, скажем вслед за Шлейермахером, — «момент бесконечной жизни». Георг Зиммель, который не только сопровождал взлет слова «переживание» до уровня модного лозунга, но и в значительной степени ответствен за этот взлет, видит отличительные черты понятия переживания как раз в том, «что объективное становится не только образом и представлением, как при познании, но и моментом самого жизненного процесса». Он однажды указал, что во всяком переживании есть нечто от приключения. Но что же такое приключение? Это никоим образом не есть лишь эпизод; ведь эпизоды — это последовательно присоединяющиеся единичности, лишенные и внутренней связи, и — именно поэтому — длительного значения; они всего лишь эпизоды. Приключение, напротив, хоть и прерывает привычный ход вещей, но позитивно и значимо связано с той последовательностью, которую оно прерывает. Так, приключение дает ощущение жизни в целом, во всякой ее широте и силе. На этом и основана его притягательность. Оно разрывает обусловленность и притупленность видения, под знаком которых проходит обычная жизнь. Оно отважно врывается в область неизведанного.

Но одновременно оно несет указание на характер исключения, присущий ему как приключению, и тем самым возникает обратная связь с обычным, в которое приключение не может быть привнесено. Приключение должно состояться и быть выдержанным, как экзамен, как проверка, из которых выходят, обогатившись и созрев.

На деле что-то от этого присуще и переживанию. Любое переживание выдвигается из жизненного континуума и одновременно связывается со всей целокупностью собственной жизни. За пределы своего «значения» оно выходит не только потому, что, будучи переживанием, живет до тех пор, пока не будет пол-

ностью переработано и «снято» в общих связях собственного жизненного сознания, но и по самому способу этой переработки. При этом имеется в виду то значение, которое признается за переживанием самим его субъектом, и до тех пор, пока он сам пребывает внутри целого своей жизни, целое остается в нем и для него современностью.

Гагамер Х.-Г. Истина и метод. — М., 1988. — С. 104—114.

Ф.Е. ВАСИЛЮК

■ Современные представления о переживании

Проблема критической ситуации

Критическая ситуация в самом общем плане должна быть определена как ситуация невозможности, т. е. такая ситуация, в которой субъект сталкивается с невозможностью реализации внутренних потребностей своей жизни (мотивов, стремлений, ценностей и пр.).

Существуют четыре ключевых понятия, которыми в современной психологии описываются критические жизненные ситуации. Это понятия стресса, фрустрации, конфликта и кризиса. Несмотря на огромную литературу вопроса, теоретические представления о критических ситуациях развиты довольно слабо. Особенно это касается теорий стресса и кризиса, где многие авторы ограничиваются простым перечислением конкретных событий, в результате которых создаются стрессовые или кризисные ситуации, или пользуются для характеристики этих ситуаций такими общими схемами, как нарушение равновесия (психического, душевного, эмоционального), никак их теоретически не конкретизируя. Несмотря на то что темы фрустрации и конфликта, каждая в отдельности, проработаны намного лучше, установить ясные отношения хотя бы между этими двумя понятиями не удается, не говорят уже о полном отсутствии попыток соотнести одновременно все четыре названных понятия, установить, не переkreщаются ли они, каковы логические условия употребления каждого из них и т. д. Положение таково, что исследователи, которые изучают одну из этих тем, любую критическую ситуацию подводят под излюбленную категорию, так что для психоаналитика всякая такая ситуация является ситуацией конфликта, для последователей Г. Селье — ситуацией стресса и т. д., а

авторы, чьи интересы специально не связаны с этой проблематикой, при выборе понятия стресса, конфликта, фрустрации или кризиса исходят в основном из интуитивных или стилистических соображений. Все это приводит к большой терминологической путанице.

Ввиду такого положения первоочередной теоретической задачей, которая и будет решаться на последующих страницах, является выделение за каждой из понятийных фиксаций критической ситуации специфического категориального поля, задающего сферу ее приложения. Решая эту задачу, мы будем исходить из общего представления, согласно которому тип критической ситуации определяется характером состояния «невозможности», в котором оказалась жизнедеятельность субъекта. «Невозможность» же эта определяется, в свою очередь, тем, какая *жизненная необходимость* оказывается парализованной в результате неспособности имеющих у субъектов *типов активности* справиться с наличными *внешними и внутренними* условиями жизнедеятельности. Эти внешние и внутренние условия, тип активности и специфическая жизненная необходимость и являются теми главными пунктами, по которым мы будем характеризовать основные типы критических ситуаций и отличать их друг от друга. <...>

Кризис

Хотя проблематика кризиса индивидуальной жизни всегда была вполне внимания гуманитарного мышления, в том числе и психологического в качестве самостоятельной дисциплины, развиваемой в основном в рамках превентивной психиатрии, теория кризисов появилась на психологическом горизонте сравнительно недавно. Ее начало принято вести от замечательной статьи Э. Линдемманна, посвященной анализу острого горя.

«Исторически на теорию кризисов повлияли в основном четыре интеллектуальных движения: теория эволюции и ее приложения к проблемам общей и индивидуальной адаптации; теория достижения и роста человеческой мотивации; подход к человеческому развитию с точки зрения жизненных циклов и интересов к совладанию с экстремальными стрессами...». Среди идейных истоков теории кризисов называют также психоанализ (и в первую очередь такие его понятия, как психологическое равновесие и психологическая защита), некоторые идеи К. Роджерса и теорию ролей.

Отличительные черты теории кризисов, согласно Дж. Якобсону, состоит в следующем:

— она относится главным образом к индивиду, хотя некоторые ее понятия используются применительно к семье, малым и большим группам; «теория кризисов... рассматривает человека в его собственной экологической перспективе, в его естественном человеческом окружении»;

— теория кризисов подчеркивает не только возможные патологические следствия кризиса, но и возможности роста и развития личности.

Что касается конкретных теоретических положений этой дисциплины, то они в основном воспроизводят то, что нам уже известно из теорий других типов критических ситуаций. Среди эмпирических событий, которые могут привести к кризису, различные авторы выделяют такие, как смерть близкого человека, тяжелое заболевание, отделение от родителей, семьи, друзей, изменение внешности, смена социальной обстановки, женитьба, резкие изменения социального статуса и т. д. Теоретически жизненные события квалифицируются как ведущие к кризису, если они «создают потенциальную или актуальную угрозу удовлетворению фундаментальных потребностей...» и при этом ставят перед индивидом проблему, «от которой он не может уйти и которую не может разрешить в короткое время и привычным способом».

Дж. Каплан описал четыре последовательные стадии кризиса: 1) первичный рост напряжения, стимулирующий привычные способы решения проблем; 2) дальнейший рост напряжения в условиях, когда эти способы оказываются безрезультатными; 3) еще большее увеличение напряжения, требующее мобилизации внешних и внутренних источников; 4) если все оказывается тщетным, наступает четвертая стадия, характеризуемая повышением тревоги и депрессии, чувствами беспомощности и безнадежности, дезорганизацией личности. Кризис может кончиться на любой стадии Я, если опасность исчезает или обнаруживается решение.

Своей относительной самостоятельностью концепция кризисов обязана не столько собственным теоретическим особенностям, сколько тому, что она является составной частью интенсивно развивающихся во многих странах практики краткосрочной и доступной широким слоям населения (в отличие от дорогостоящего психоанализа) психолого-психиатрической помощи человеку, оказавшемуся в критической ситуации. Эта концепция неотделима от службы психического здоровья,

кризисно-превентивных программ и т. п., что объясняет как ее очевидные достоинства — непосредственные взаимоотношения с практикой, клиническую конкретность понятий, так и не менее очевидные недостатки — эклектичность, неразработанность собственной системы категорий и непроявленность связи используемых понятий с академическими психологическими представлениями.

Поэтому о психологической теории кризисов в собственном смысле слова говорить еще рано. Однако мы берем на себя смелость утверждать, что системообразующей категорией этой будущей концепции (если ей суждено состояться) должна стать категория индивидуальной жизни, понимаемой как развертывающееся целое, как жизненный путь личности. Собственно говоря, кризис — это кризис жизни, критический момент и поворотный пункт жизненного пути.

Внутренней необходимостью жизни личности является реализация своего пути, своего жизненного замысла. Психологическим «органом», проводящим замыслы сквозь неизбежные трудности и сложности мира, является воля. Воля — это орудие преодоления «умноженных» друг на друга сил трудности и сложности. Когда перед лицом событий, охватывающих важнейшие жизненные отношения человека, воля оказывается бессильной (не в данный изолированный момент, а в принципе, в перспективе реализации жизненного замысла), возникает специфическая для этой плоскости жизнедеятельности критическая ситуация — кризис.

Как и в случаях фрустрации и конфликта, можно выделить два рода кризисных ситуаций, различающихся по степени оставляемой ими возможности реализации внутренней необходимости жизни. Кризис первого рода может серьезно затруднять и осложнять реализацию жизненного замысла, однако при нем все еще сохраняется возможность восстановления прерванного кризисом хода жизни. Это испытание, из которого человек может выйти сохранившим в существенном свой жизненный замысел и удостоверившим свою самоидентичность. Ситуация второго рода, собственно кризис, делает реализацию жизненного замысла невозможной. Результат переживания этой невозможности — метаморфоза личности, перерождение ее, принятие нового замысла жизни, новых ценностей, новой жизненной стратегии, нового образа-Я.

* * *

Каждому из понятий, фиксирующих идею критической ситуации, соответствует особое категориальное

поле, задающее нормы функционирования этого понятия, которые необходимо учитывать для его критического употребления. Такое категориальное поле в плане онтологии отражает особое измерение жизнедеятельности человека, обладающее собственными закономерностями и характеризующееся присущими ему условиями жизнедеятельности, типом активности и специфической внутренней необходимостью. <...>

Каково значение этих различий для анализа критических ситуаций и для теории переживания вообще? Данная типология дает возможность более дифференцированно описывать экстремальные жизненные ситуации.

Разумеется, конкретное событие может затронуть сразу все «измерения» жизни, вызвав одновременно и стресс, и фрустрацию, и конфликт, и кризис, но именно эта эмпирическая интерференция разных кризисных ситуаций и создает необходимость их строгого различия.

Конкретная критическая ситуация не застывшее образование, она имеет сложную внутреннюю динамику, в которой различные типы ситуаций невозможности взаимовлияют друг на друга через внутренние состояния, внешнее поведение и его объективные следствия. Скажем, затруднения при попытке достичь некоторой цели в силу продолжительного неудовлетворения потребности могут вызвать нарастание стресса, которое, в свою очередь, отрицательно скажется на осуществляемой деятельности и приведет к фрустрации; далее агрессивные побуждения или реакции, порожденные фрустрацией, могут вступить в конфликт с моральными установками субъекта, конфликт вновь вызовет увеличение стресса и т. д. Основная проблематичность критической ситуации может при этом смещаться из одного «измерения» в другое.

Кроме того, с момента возникновения критической ситуации начинается психологическая борьба с нею процессов переживания, и общая картина динамики критической ситуации еще более осложняется этими процессами, которые могут, оказавшись выгодными в одном измерении, только ухудшить положение в другом. <...>

Остается подчеркнуть практическую важность установленных понятийных различий. Они способствуют более точному описанию характера критической ситуации, в которой оказался человек, а от этого во многом зависит правильный выбор стратегии психологической помощи ему.

Переживание и автобиография

Задачи критики исторического разума

Связность духовного мира зарождается в субъекте, и она заключается в движении духа к определению смысловой основы связности этого мира, объединяющей отдельные логические процессы друг с другом. Итак, с одной стороны, духовный мир — творение постигающего субъекта, а с другой стороны, движение духа направлено на то, чтобы достичь в этом мире объективного знания. Тем самым мы подходим к вопросу, каким образом структура духовного мира субъекта делается возможным познание духовной действительности. Ранее я назвал это задачей критики исторического разума. Решение данной задачи возможно лишь при условии выделения отдельных действий, способствующих созданию этой связности, если затем можно фиксировать участие каждого такого действия в структуре исторического развертывания духовного мира и в раскрытии его систематики. Это историческое развертывание должно показать, насколько возможно устранить трудности, возникающие из взаимозависимости истин. Оно также будет выводить реальный принцип гуманитарно-научного постижения постепенно из опыта. Понимание есть обретение вновь Я и Ты; дух обретает себя, восходя ко все более высоким ступеням связности; это тождество (Selbigkeit) духа в Я, в Ты, в каждом субъекте сообщества, в каждой системе культуры, наконец, в цельности духа и всемирной истории делает возможным взаимовлияние различных действий в науках о духе.

Интерпретация и реальность: время

Я рассматриваю здесь сказанное ранее о жизни и переживании в качестве предпосылки. Теперь задача состоит в том, чтобы показать реальность того, что постигается в переживании, и так как здесь речь идет об объективной ценности категорий духовного мира, возникающих из переживания, я позволю высказать несколько замечаний относительно того, в каком смысле здесь употреблено выражение «категория». В предикатах, которые мы высказываем о предметах, заключены и способы постижения. Понятия, характеризующие эти способы постижения, я и называю

ваю категориями. Категории образуют внутренние систематические связи, высшие категории характеризуют высшие точки постижения действительности. Далее каждая такая категория характеризует особый мир предикаций. Формальные категории — это формы высказывания о всей действительности. К реальным же категориям относятся лишь те, которые своим истоком имеют постижение духовного мира, и если они затем находят применение и в преобразовании всей действительности. Всеобщие предикаты, характеризующие связность переживания, возникают в переживании отдельного индивида: поскольку они применяются при отдельных актах объективации жизни в понимании и при характеристике субъектов высказываний, присущих наукам о духе, сфера их значимости расширяется, и тогда оказывается, что везде, где есть духовная жизнь, ей присущи воздействие, сила, ценность и т. д. Таким образом, эти всеобщие предикаты приобретают статус категорий духовного мира.

В жизни первое категориальное ее определение является основополагающим для всех иных определений, заключающих в себе темпоральность (*Zeitlichkeit*). Это обнаруживается уже в выражении «течение жизни». Время дано нам благодаря объединяющему единству нашего сознания. Жизни и внешним предметам, проявляющимся в ней, общи отношения одновременности, последовательности, временного интервала, длительности, изменения. Из них на основе математического естествознания были развиты абстрактные отношения, которые Кант положил в основание своего учения о феноменальном характере времени.

Эти отношения определяют, но не исчерпывают переживание времени, в котором понятие времени находит свою окончательную реализацию. Здесь время воспринимается как беспрестанное движение вперед, в котором настоящее беспрерывно становится прошлым, а будущее настоящим. Настоящее — это наполненное реальностью мгновение, оно реально в противоположность воспоминанию или представлениям о будущем, обнаруживающимся в желании, ожидании, надежде, страхе, стремлении. Эта наполненность реальностью или настоящим существует постоянно, тогда как содержание переживания непрерывно изменяется. Представление о прошлом и будущем существует только для тех, кто живет в настоящем. Настоящее дано всегда, и нет ничего кроме того, что в нем **открывается**. Корабль вашей жизни как бы несет течение, а на-

стоящее всегда и везде там, где мы плывем в его волнах, страдая, вспоминая или надеясь, короче говоря, везде, где мы живем в полноте нашей реальности. Мы беспрестанно движемся, вовлеченные в это течение, и в тот момент, когда будущее становится настоящим, настоящее уже погружается в прошлое. Таким образом, моменты наполненного времени не только качественно отличаются друг от друга, но если мы бросим взгляд из настоящего назад в прошлое или заглянем в будущее, то каждый момент этого потока времени, независимо от того, что мы в нем обнаруживаем, будет иметь различный характер. Позади нас лишь ряд воспоминаний, упорядоченных по осознанности и эмоциональности; подобно тому, как, уменьшаясь, исчезает вдали вереница домов или деревьев, так и эта последовательность воспоминаний различна по степени своей близости к нам и исчезает в сумраке горизонта. И чем больше звеньев — душевных состояний, внешних событий, средств, целей — между осуществляющимися настоящим и будущим, тем больше возможностей для определенного течения событий, тем неопределеннее и туманнее становится образ этого будущего. Оглядываясь в прошлое, мы пассивны: прошлое неизменно, тщетно человек, предопределенный прошлым, грезит о том, что все могло быть иначе. В отношении к будущему мы активны, свободны. Здесь наряду с категорией действительности, которая открывается нам в настоящем, возникает категория возможности. Мы чувствуем себя людьми, обладающими безграничными возможностями. Таким образом, это прореживание времени определяет содержание нашей жизни по всем направлениям. Именно поэтому учение о чистой идеальности времени не имеет никакого смысла в науках о духе. Ведь это учение может лишь утверждать, что по ту сторону жизни, которой присуще как «всматривание» в прошлое, зависящее от хода времени и темпоральности, так и неослабевающее, деятельное и свободное стремление к будущему и возникающее из этого предельное отчаяние, усилия, труд, цели, устремленные в будущее, простирается преобразование и развертывание, осуществляющееся во временном жизненном процессе в качестве условия всего этого призрачного царства безвременности, — нечто безжизненное. Но в этой нашей жизни заключена реальность, знанием о которой обладают науки о духе.

Антиномии, которые мышление выявляет в переживании времени, возникают из непроницаемости этого переживания для познания. Самый малый интервал от

отодвигающегося от нас времени уже заключает в себе течение времени. Настоящее никогда не существует: то, что мы переживаем как настоящее, всегда заключает в себе воспоминание о том, что только что было в настоящем. Среди всех прочих моментов прошлое продолжает оказывать везде действие на настоящее в качестве некоей силы, значимости прошлого для настоящего, придавая воспоминанию своеобразный характер присутствия, благодаря чему воспоминание вовлечено в настоящее. То, что в потоке времени образует единство в настоящем, поскольку оно имеет единый смысл, составляет то малое единство, которое мы можем назвать переживанием. В дальнейшем мы будем называть переживанием любое охватывающее единство интервалов жизни, связанных общим смыслом в жизненном потоке даже там, где периоды отделены друг от друга прерывающимися их процессами.

Переживание — это течение времени, в котором каждое состояние до того, как оно станет отчетливо выделяющимся предметом, изменяется, потому что каждое последующее мгновение строится на предшествующем, и где каждое мгновение, не будучи еще схваченным, превращается в прошлое. Затем это мгновение появляется в качестве воспоминания, которое обладает свободой расширения своей сферы. Однако наблюдение разрушает переживание. Поэтому нет ничего более странного, чем тот способ связи, который мы назвали малым отрезком жизненного процесса; неизменным же остается только одно: структурное отношение — это его форма. Если попытаться, прибегнув к какому-то особому рода усилию, пережить сам поток жизни, то тут же показывается берег; ведь, согласно Гераклиту, поток всегда один и тот же, но вместе с тем не один и тот же, он представляет собой многое и единое; в таком случае мы вновь попадаем под действие закона самой жизни, согласно которому любое мгновение жизни, ставшее предметом наблюдения, сколь бы мы ни интенсифицировали в себе сознание потока, оказывается вспоминаемым мгновением, а не потоком; ведь поток фиксируется с помощью внимания, которое останавливает в себе текущее. Поэтому мы не можем постичь сущность самой этой жизни. То, что открывается ученику из Саиса, есть образ, а не жизнь. Это необходимо уяснить себе для того, чтобы постичь категории, возникающие в самой жизни.

Из этого свойства реального времени следует, что поток времени в строгом смысле непереживаем присутствием прошлого, заменяет им непосредственное пере-

живание. Желая наблюдать время, мы разрушаем его с помощью наблюдения, так как оно устанавливается благодаря вниманию; наблюдение останавливает текущее, становящееся. Мы переживаем лишь изменения того, что только что было, а изменения того, что только что было, продолжаются. Но сам поток мы не переживаем. Мы переживаем некоторое состояние, возвращаясь назад к тому, что испытывает длительность и изменения в нас же самих, в интериоризации нашего Я ничего при этом не изменяется. Так же обстоит дело и с интроспекцией.

Жизненный процесс состоит из компонентов, из переживаний, которые внутренне связаны друг с другом. Каждое отдельное переживание соотносено с Я, компонентом которого оно является; переживание структурно связано с другими компонентами. Во всем духовном мире мы находим связность, следовательно, связь — это категория, возникающая из жизни. Мы можем постичь эту связность благодаря единству сознания. Это условие, которому подчиняется любая форма постижения, однако вполне ясно, что констатация связи не может вытекать из того простого факта, что единству сознания дано многообразие переживаний. Связность жизни дана нам лишь потому, что сама жизнь есть структура, которая связывает переживания, или структура эмоциональных отношений. Эта связность постигается с помощью всеобщей категории, являющейся способом высказывания обо всей действительности, — категории отношения целого к частям.

Духовная жизнь возникает на почве физического мира, она включена в эволюцию, будучи ее высшей ступенью на Земле. Условия, при которых она возникает, анализируют естествознание, раскрывающее законы, которые управляют физическими явлениями. Среди всех данных феноменально тел существует и человеческое тело, а с ним самым непосредственным образом связано переживание. Но с переживанием мы уже переходим из мира физических феноменов в царство духовной действительности. Это предмет наук о духе, и размышление об этом... и их познавательная ценность совершенно не зависят от изучения их физических условий.

Знание о духовном мире возникает из взаимодействия переживания, понимания других людей, исторического постижения сообществ как субъектов исторического действия и, наконец, объективного духа. Переживание — это фундаментальная предпосылка всего этого, поэтому и возникает вопрос: какие действия вызываются им?

Переживание включает в себе элементарные акты мышления. Я называю их интеллектуальностью переживания. Она появляется вместе с ростом осознанности: изменение внутреннего содержания превращается таким образом в осознание различия. В том, что изменяется, то или иное обстоятельство постигается отдельно. В переживание включаются суждения о пережитом, в котором переживание предметно. Было бы излишним излагать здесь то, как мы, исходя из переживания, получаем знание обстоятельств каждого духовного акта. Чувство, которое мы не пережили, нельзя обрести в переживании других людей. Но для формирования наук о духе решающим является то, что мы наделяем субъекта, у которого возможность переживаний ограничена рамками тела, всеобщими предикатами, атрибутами, исходя из нашего переживания, которые и образуют отправной пункт для категорий наук о духе. Формальные категории, как мы видели, возникают из элементарных актов мысли. Они представляют собой понятия, в которых представлено постигаемое этими актами мысли. Это такие понятия, как единство, многообразие, равенство, различие, степень, отношение. Они являются атрибутами всей действительности.

Автобиография

Автобиография — это высшая и наиболее instructивная форма, в которой нам представлено понимание жизни. Здесь жизненный путь дан как нечто внешнее, чувственное, от чего понимание должно проникнуть к тому, что обусловило этот путь в определенной среде. Поэтому человек, понимающий этот жизненный путь, идентичен тому, кто создал этот путь. Из этого вырастает особая интимность понимания. Тот же самый человек, который пытается найти связность истории своей жизни, реализовывал все то, что он воспринимал как ценность своей жизни, как ее цели, что он проектировал в качестве планов жизни, то, что он, вглядываясь в свое прошлое, интерпретировал как развитие себя, а заглядывая вперед — как формирование своей жизни и как ее высшее благо, — во всем этом он уже выявил связность своей жизни в различных аспектах, которую сейчас необходимо раскрыть. Вспоминая различные мгновения своей жизни, испытанные человеком как наиболее значимые, он выделяет и делает акцент на некоторых из них, а другие предаст забвению. Его ошибочные оценки значимости того или иного

мгновения жизни исправит будущее. Таким образом, ближайшие задачи постижения и изображения исторической связи уже наполовину решены самой жизнью. Различные виды единства формируются в различных концепциях переживаний, в которых настоящее и прошлое удерживаются вместе благодаря общему значению. Среди этих переживаний сохраняются в памяти и извлекаются из бесконечного потока событий и передаваемого забвению лишь те, которые имеют особую значимость сами по себе и для связности жизни, и эта связность создана самой жизнью, сохраняясь в различном местонахождении человека, в постоянных его передвижениях. Итак, задача исторического описания наполовину выполнена самой жизнью. Различные виды единства имеют форму переживаний; из их бесконечного, бесчисленного множества осуществляется выбор его, что достойно описания. И между этими звеньями просматривается связность, которая, конечно, не может быть просто отражением реального жизненного пути на протяжении многих лет, которая и не стремится к этому, так как речь идет лишь о понимании, но которая выражает то, что сама индивидуальная жизнь осознает благодаря пониманию этой связности.

Здесь мы лишь подошли к истокам всякого исторического познания. Автобиография — это осмысление человеком своего жизненного пути, получившее литературную форму выражения. Такого рода самоосмысление в той или иной мере присуще каждому индивиду. Оно существует всегда и проявляется во все новых формах. Это самоосмысление обнаруживается как в стихах Солона, так и размышлениях о самих себе философов-стоиков, в медитациях святых, в современной философии жизни. Только оно делает возможным историческое видение. Сила и широта собственной жизни, энергия ее осмысления являются основой исторического видения. Лишь оно одно делает возможным то, что бескровные тени прошлого обретают вторую жизнь. Связь этого самоосмысления с не имеющей границ потребностью отдаваться чужому бытию вплоть до утраты собственного Я и отличает великого историка...

Жизнь — это хаос гармонии и диссонансов. Каждый из них — это сочетание звуков, наполняющее настоящее; но по отношению друг к другу они не имеют никакого музыкального соотношения. Категория цели или добра, постигающая жизнь с точки зрения направленности в будущее, предполагает категорию ценности. Но подход и с точки зрения этой категории не позволяет

представить связность жизни. Ведь соотношение целей друг с другом — это только отношение возможности, выбора, субординации. Лишь категория значения преодолевает простую рядоположенность, простую субординацию звеньев жизни. И поскольку история — это воспоминание, а категория значения входит в состав воспоминания, постольку именно эта категория является наиболее специфической категорией исторического мышления. Поэтому следовало бы развить ее, и прежде всего — в ее постепенном становлении.

Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. — 1988. — № 4. — С. 135–140.

Э. ЭРИКСОН

■ Идентичность: юность и кризис

Рассмотрение понятия «идентичность» предполагает обзор его истории. За двадцать лет, прошедших с тех пор, как этот термин был впервые употреблен в том смысле, как он понимается в этой книге, он приобрел столько значений, а объем его настолько расширился, что, казалось бы, пришло время расширить границы его употребления. Но понятие, обозначаемое столь объемным термином, по самой своей природе подвержено историческим изменениям.

Термины «идентичность» и «кризис идентичности» и в широком и в научном употреблении описывают нечто столь широкое и на первый взгляд самоочевидное, что, казалось бы, настаивать на точном определении означает придирааться; в то же время иногда они применяются столь узко, что общий смысл термина теряется и с таким же успехом можно было бы использовать какой-нибудь другой. Если, например, вы видите в газете заголовок «Кризис идентичности Африки», или читаете о «кризисе идентичности» стекольной промышленности Питтсбурга, или если уходящий в отставку президент Американской ассоциации психоаналитиков называет свою речь «Кризис идентичности психоанализа», или, наконец, студенты-католики Гарварда объявляют, что в четверг ровно в восемь устраивается вечер «Кризис идентичности», — все это примеры широкого употребления данного термина весьма неравноценны. Кавычки здесь не менее важны, чем сами заключенные в них слова: все слыша-

ны о «кризисе идентичности». Термин вызывает смесь любопытства, иронии и тревоги, и в то же время само слово «кризис» вселяет надежду, что все еще может кончиться хорошо. Иными словами, многозначный термин стал употребляться ритуально.

С другой стороны, социологи иногда пытаются в целях большей точности применять такие термины, как «кризис идентичности», «тождественность самому себе» или «сексуальное самосознание», к более поддающимся измерению явлениям, которые они в данный момент исследуют. Ради логической или экспериментальной гибкости (и в угоду научному сообществу) они пытаются толковать эти термины в связи с социальными ролями, чертами характера или представлениями людей о себе, игнорируя менее податливые и более зловещие — а часто это означает и более важные значения термина. Эти термины стали употребляться столь неразборчиво, что недавно один немецкий рецензент книги, в которой я впервые употребил термин «кризис идентичности» в контексте психоаналитической теории «эго», назвал его любимой темой «американской популярной психологии».

Вместе с тем можно с удовольствием отметить, что концептуализация идентичности привела к появлению ценных исследований, если и не проясняющих, что же такое идентичность, то нашедших применение в социальной психологии. Хорошо, наверное, и то, что слово «кризис» больше не вызывает в представлении неминуемую катастрофу, что в свое время затрудняло его понимание. Кризис теперь понимается как неизбежный поворотный пункт, критический момент, после которого развитие повернет в ту или иную сторону, используя возможность роста, способность к выздоровлению и дальнейшей дифференциации. О кризисе можно говорить во многих случаях: в процессе развития индивида или появления новой элиты, в процессе лечения индивида или в период тяжелых и быстрых исторических перемен. <...>

Заглянем теперь из глубины ушедшего двадцатилетия вперед и, забыв о теориях и клиниках, *всмотримся* в современную молодежь. Молодежь во все времена — это не только шумные и заметные люди, но и тихие страдальцы, становящиеся объектом внимания психиатров или литераторов. В самой экзотической части молодого поколения мы наблюдаем обострение «сознания идентичности», которое, кажется, опрокидывает не только наши представления о позитивной и

негативной идентичности, но и представление о явном и латентном поведении, о сознательных и бессознательных процессах. То, что нам представляется весьма относительным, ими проявляется как релятивистская «позиция».

Современная молодежь не похожа на молодежь двадцатилетней давности. Это мог бы сказать в любую эпоху любой пожилой человек, считая, что сказанное и ново и соответствует истине. Но сейчас мы имеем в виду нечто конкретно связанное с нашей теорией. Ведь если двадцать лет назад мы осторожно предположили, что некоторые молодые люди, возможно, страдают от более или менее бессознательного конфликта идентичности, то сегодня определенная часть молодежи заявляет нам прямо (открыто демонстрируя то, что мы когда-то считали латентным), что да, действительно, они страдают от конфликта идентичности и не скрывают этого. Расстройство сексуальной идентичности? Да, на улице и вправду иногда невозможно отличить юношу от девушки. Негативная идентичность? О да, кажется, они во всем стремятся быть не такими, какими хочет их видеть «общество»: по крайней мере в этом они «конформисты». Что касается таких затейливых терминов, как «психосоциальный мораторий», они выжмут и злорадно примут их, пока не решат, нужны ли им те модели идентичности, которые предлагают конформисты.

Но имели ли мы в виду то, на что они предъявляют права? И не изменились ли мы сами и то, что мы имели понятие конфликта идентичности? Этот вопрос открывает психоисторическую перспективу, рассмотрение которой мы можем здесь лишь начать. Но сделать это нужно, поскольку ускорение перемен и в будущем, и в современном мире неизбежно. Либо мы пойдем с ними в ногу, либо отстанем от времени.

Я, моя «самость» и мой «ЭГО»

Для того чтобы внести ясность и даже определить количество установок человека по отношению к себе, философы и психологи создали такие понятия, как «я» или «самость», творя из слов воображаемые реальности. Мне кажется, обыденный язык может многое сказать об этом невразумительном предмете.

Никто из тех, кто работал с аутичными детьми, никогда не забудет ужаса, который испытываешь, наблюдая, как отчаянно они борются, чтобы понять значе-

ние простых слов «я» и «вы», и как невозможно для них, для их языка, заранее допустить *переживание* непрерывного «я». То же можно сказать о работе с молодыми людьми, имеющими глубокие нарушения, когда сталкиваясь с внушающей страх неспособностью пациентов чувствовать слова «я» и «ты» — которые умом они понимают — с их боязнью, что жизнь может пройти, а они так и не узнают, что означает чувство «я» и «ты» в любви. Никакое другое несчастье не делает настолько очевидным то, что и «эго-психология» в одиночку, сама по себе не может охватить все те вечные, самые важные человеческие проблемы, которые до сих пор психология оставляла поэзии или метафизике.

То, что «я» отражает, когда оно видит или созерцает тело, личность и роли, которыми оно прикреплено к жизни, — не зная, где оно было прежде и будет после, — это различные «самости», которые составляют нашу единую сложную «самость». Между этими «самостями» существуют постоянные и часто подобные шоку переходы: рассмотрим обнаженную телесную «самость» в темноте, а затем вдруг освещенную; одетую «самость» среди друзей или в компании выше- и нижестоящих; только что пробудившуюся сонную «самость» или выходящую освеженной из прибора; «самость», преодолевающую тошноту или обморок; телесную «самость» в сексуальном возбуждении или в ярости; «самость», компетентную и беспомощную; «самость», верхом на лошади, в кресле дантиста и «самость», прикованную и пытаемую людьми, которые также говорят о себе «я». Действительно, требуется здоровая личность, для того чтобы открыто сказать «я» во всех этих условиях, так чтобы в любой данный момент это «я» могло свидетельствовать о «я» осмысленно непрерывной «самости».

Соперники «самостей» — это «другие», с которыми «я» все время сравнивает свои «самости» — кто из них лучше, а кто хуже. Поэтому я бы поддержал предположение Хейнца Хартмана о том, что психоаналитикам следует перестать употреблять слово «эго», когда они имеют в виду «самость» как объект «я» и, например, говорят об идеальной «самости», а не об «эго-идеале» как образе того, на что наша «самость» должна быть похожа, чтобы нам понравиться, а также не говорить о «самоидентичности», когда речь идет об «эго-идентичности», постольку поскольку «я» постигает свои «самости» как продолженные во времени и единообразные по

сути. Ибо, если «я» восхищается образом своей телесной «самости» (как делал Нарцисс), оно влюблено не в свое «эго» (так как в противном случае Нарцисс мог бы сохранить душевный покой), но в одну из своих «самостей» — отраженную телесную «самость», которая постигалась аутоэротизированными глазами.

Только после того, как мы отделили «я» и «самости» от «эго», спросим: можно ли оставить за «эго» ту роль, которую ему приписывали с тех времен, когда в самом начале научной жизни Фрейда этот термин пришел из неврологии в психиатрию и психологию: роль внутреннего «агента», гарантирующего наше непрерывное существование посредством постоянного отбора и синтеза всех впечатлений, эмоций, воспоминаний, импульсов, которые пытаются войти в наше мышление и требуют нашего действия и которые разорвали бы нас на части, если бы не были отсортированы и управляемы постепенно развивающейся и очень бдительной системой отбора.

Следует быть по-настоящему решительным и сказать, что «я» полностью сознательно и что мы действительно осознаем постольку, поскольку можем сказать «я», но его глаза опровергнут это, и позже он не вспомнит, о чем в пьяной уверенности говорил. «Самости» большей части предсознательны. Последнее означает, что они могут стать сознательными, когда «я» сделает их таковыми бессознательно. Мы осознаем работу «эго», но никогда — само «эго». Пожертвовать хотя чем-нибудь в понятии бессознательного «эго», которое, управляя внутренним миром, делает для нас то (как сердце и мозг), что мы никогда не смогли бы «вычислить» или спланировать сознательно, — значило бы отказаться от психоанализа как инструмента, а также (выражаясь в духе последователей Фомы Аквинского) от красоты, которую только психоанализ может заставить нас увидеть. С другой стороны, игнорировать сознательное «я» в отношении к его существованию (как это делала психоаналитическая теория) — значит вычеркнуть ядро человеческого самосознания, способность к которому, в конце концов, делает возможным самоанализ. <...>

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. — М., 1996. — С. 24–37, 227–263.

РАЗДЕЛ 2
ФОРМЫ И АЛЬТЕРНАТИВЫ
ЖИЗНЕННОГО ВЫБОРА

ЖИТЕЙСКИЙ ВЫБОР И ЕГО АЛЬТЕРНАТИВА: ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ?

Основные тексты:

1. Фромм Э. Понимание различия между обладанием и бытием.
2. Цвейг С. «Открытие Эльдорадо».
3. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. Поучения и правила.
4. Библия. Ветхий завет. Книга Екклесиаста, или Проповедника.

Авторы текстов:

1. *Фромм Эрих* (1900 – 1980).
2. *Цвейг Стефан* (1881 – 1942). Австрийский писатель.
3. *Шопенгауэр Артур* (1788 – 1860). Немецкий философ-иррационалист.
4. *Екклесиаст* — творец одноименной книги Ветхого завета. Древняя традиция приписывает авторство этой книги Соломону — царю Израильско-Иудейского царства в 965 – 928 гг. до н. э.

Основные вопросы

- 1) Что такое «обладание» и «бытие» как два основных способа существования человека и в какой мере наш индивидуальный житейский выбор сознателен? Чем детерминирован этот выбор — внешними условиями, стечением обстоятельств и господствующими иллюзиями или же свободной волей индивида, вынуждающей его (в конечном счете) всегда выбирать самому и только самому?
- 2) Метафорична ли жизненная судьба Иоганна Зутера и насколько сопоставима она с концом великой иллюзии Безграничного Прогресса, о которой пишет Эрих Фромм? Но почему и поныне в наличном бытии огромного множества людей, в их повседневной жизни, как правило, преобладает установка на принцип обладания? Не предвещает ли она рождение новых Великих Иллюзий и их последующий очередной крах?
- 3) В какой мере житейские правила по всем случаям реальной жизни людей, начиная с тех, которые определяют поведение индивида по отношению к самому себе и всех людей по отношению к мировым событиям, в состоянии гарантировать избавление индивида и человечества от фатальных иллюзий? Согласны ли Вы с Шопенгауэром, который полагает, что «в

серьезнейших жизненных делах мы действуем не столько по ясному сознанию того, что правильно, а по некоему внутреннему импульсу, пожалуй, даже инстинкту, корнящемуся в последних глубинах нашего «я» (афоризм 48-й)?

- 4) Как согласует Екклесиаст свою исходную мысль («Все суета сует и томление духа — мудрость и глупость, богатство и величие, всякие дела человека и всякий успех») и свой же конечный вывод («Итак увидел я, что нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими: потому что это — доля его»)? Согласны ли Вы с тем, что только страх перед «запредельным» (например, перед Богом) придает смысл человеческому бытию и его делам?

Э. ФРОММ

Иметь или быть?

Конец иллюзии

Великое обещание Безграничного Прогресса — предчувствия господства над природой, материального изобилия, наибольшего счастья для наибольшего числа людей и неограниченной личной свободы — питали надежду и веру поколений с самого начала индустриального века. Конечно, наша цивилизация началась, когда человечество научилось активно управлять природой, но до наступления индустриального века это управление оставалось ограниченным. С началом промышленного прогресса, замены энергии животного и человека механической, а затем ядерной энергией до замены человеческого разума электронной машиной мы чувствовали, что находимся на пути к неограниченному производству и, следовательно, к неограниченному потреблению; что техника сделала нас всемогущими, а наука — всезнающими. Мы были на пути к тому, чтобы стать богами, высшими существами, способными создать второй мир, используя мир природы лишь в качестве строительного материала для своего нового творения.

Мужчины и все в большей и большей степени женщины испытывали новое чувство свободы; они стали хозяевами собственной жизни: цепи феодализма были разбиты и, свободный от всех оков, человек мог делать то, что хотел. Или думал, что мог. И хотя это было справедливо лишь для высших и средних классов, их успех мог вселить в остальных веру в то, что при сохранении таких же темпов индустриализации эта но-

вая свобода в конце концов распространится на всех членов общества. Предполагалось, что богатство и комфорт в итоге принесут все безграничное счастье. Триединство неограниченного производства абсолютной свободы и безбрежного счастья составили ядро новой религии — Прогресса, и новый Земной Град Прогресса должен был заменить Град Божий. Нет ничего удивительного в том, что эта новая религия дала ее приверженцам жизненную силу, энергию и надежду.

Нужно наглядно представить себе всю грандиозность Больших Надежд, поразительные материальные и духовные достижения индустриального века, чтобы понять, какую травму наносит людям в наши дни сознание того, что эти Большие Надежды терпят крах. Ибо индустриальный век действительно не сумел выполнить свои Великие Обещания и все большее число людей начинают осознавать, что:

— Неограниченное удовлетворение всех желаний не способствует *благогенствию*, оно не может быть путем к счастью или даже получению максимума удовольствия.

— Мечте о том, чтобы быть независимыми хозяевами собственных жизней, пришел конец, когда мы начали сознавать, что стали винтиками бюрократической машины и нашими мыслями, чувствами и вкусами манипулируют правительство, индустрия и находящиеся под их контролем средства массовой информации.

— Экономический прогресс коснулся лишь ограниченного числа богатых наций, пропасть между богатыми и бедными нациями все более и более увеличивается.

— Сам технический прогресс создал опасность для окружающей среды и угрозу ядерной войны, каждая из которых в отдельности — или обе вместе — способны уничтожить всю цивилизацию и, возможно, вообще жизнь на Земле.

Приехав в Осло для получения Нобелевской премии мира за 1952 год, Альберт Швейцер призвал мир «отважиться взглянуть в лицо сложившемуся положению... Человек превратился в сверхчеловека... Но сверхчеловек, наделенный сверхчеловеческой силой, еще не поднялся до уровня сверхчеловеческого разума. Чем больше растет его мощь, тем беднее он становится... Наша совесть должна пробудиться от сознания того, что чем больше мы превращаемся в сверхлюдей, тем бесчеловечные мы становимся».

Почему Большие Надежды потерпели крах?

Даже если оставить в стороне присущие индустриализму экономические противоречия, крах Больших Надежд предопределен самой индустриальной системой, двумя ее основными психологическими посланками: 1) что целью жизни является счастье, то есть максимальное наслаждение, определяемое как удовлетворение любого желания или субъективной потребности личности (*радикальный гедонизм*); и 2) что эгоизм, себялюбие и алчность — которые с необходимостью порождает данная система, чтобы нормально функционировать — ведут к гармонии и миру. <...>

Теория о том, что целью жизни является осуществление всех желаний человека, получила отчетливое выражение у философов в XVII и XVIII веках. <...>

Теоретический анализ показывает, что радикальный гедонизм не может привести к счастью, а также почему он не может этого сделать, принимая во внимание человеческую природу. Но и без теоретического анализа наблюдаемые факты со всей очевидностью свидетельствуют о том, что наш способ «поисков счастья» не приводит к благоденствию. <...>

Вторая психологическая посланка индустриального века, а именно что индивидуальные эгоистические устремления ведут к миру и гармонии, а также росту благосостояния каждого, столь ошибочна с теоретической точки зрения, и ее несостоятельность опять-таки подтверждают наблюдаемые факты. <...>

Необходимость глубокого изменения человека предстает не только как этическое или религиозное требование, не только как психологическая потребность, обусловленная патогенной природой существующего ныне социального характера, но и как обязательное условие физического выживания рода человеческого. <...>

Значение различия между обладанием и бытием

...Различие между бытием и обладанием, так же как и различие между любовью к жизни и любовью к смерти, представляет собой коренную проблему человеческого существования; эмпирические антропологические и психоаналитические данные свидетельствуют о том, что *обладание и бытие являются двумя основными способами существования человека, преобладание одного из которых определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера.* <...>

Предварительный обзор значений слов «иметь» и «быть» позволяет сделать следующие выводы:

1. Под обладанием и бытием я понимаю не некие отдельные качества субъекта, примером которых могут быть такие утверждения, как «у меня есть автомобиль» или «я белый» или «я счастлива», а два основных способа существования, два разных вида самоориентации и ориентации в мире, две различные структуры характера, преобладание одной из которых определяет все, что человек думает, чувствует и делает.
2. При существовании по принципу обладания мое отношение к миру выражается в стремлении сделать его объектом владения и обладания, в стремлении превратить все и всех, в том числе и самого себя, в свою собственность.
3. Что касается бытия как способа существования, то следует различать две его формы. Одна из них является противоположностью *обладания*, и означает жизнелюбие и подлинную причастность к миру. Другая форма бытия — это противоположность *видимости*, она относится к истинной природе, истинной реальности личности или вещи в отличие от обманчивой видимости, как это показано на примере этимологии слова «быть» (Бенвенист). <...>

Обладание и бытие в повседневной жизни

Поскольку общество, в котором мы живем, подчинено приобретению собственности и извлечению прибыли, мы редко можем встретить какие-либо свидетельства такого способа существования, как бытие. В связи с этим многие считают обладание наиболее естественным способом существования и даже единственно приемлемым для человека образом жизни. Все это создает особые трудности для уяснения людьми сущности бытия как способа существования — или хотя бы для понимания того, что обладание — это всего лишь одна из возможных жизненных ориентаций. Тем не менее корни обоих этих понятий — в жизненном опыте человека. Ни то, ни другое нельзя рассматривать отвлеченно, чисто рационально; оба они находят отражение в нашей повседневной жизни и требуют конкретного рассмотрения. Возможно, проводимые ниже простые примеры проявлений принципов обладания и бытия в повседневной жизни помогут читателям понять суть этих двух альтернативных способов существования. <...>

Чтение

<...> Чтение — это беседа между автором и читателем (если по крайней мере оно должно быть таковым). Конечно, в чтении (как и в личной беседе) важное значение имеет, *кто* является автором (или собеседником). Чтение дешевого, не отличающегося высокими художественными достоинствами романа напоминает сон наяву. Такое чтение не вызывает продуктивной реакции; текст просто проглатывается, как проглатывается телевизионное шоу или хрустящий картофель, который мы жуем, уставившись в телевизор. Однако чтение романа, скажем, Бальзака, может быть продуктивным и вызывать внутреннее сопереживание то есть представлять собой чтение по принципу бытия. Между тем большинство людей в наше время, вероятно, читают по принципу потребления или обладания. <...>

Те же способы характерны и для чтения книг на философские или исторические темы. Способ чтения книги по философии или истории формируется — или, точнее, деформируется — в ходе обучения. Школа ставит своей целью дать каждому учащемуся определенный объем «культурной собственности» и в конце обучения выдает документ, удостоверяющий *обладание* по крайней мере минимумом этой собственности. Студентов учат читать книгу так, чтобы они могли повторить основные мысли автора. Именно в этом смысле студенты «знают» Платона, Аристотеля, Декарта, Спинозу, Лейбница, Канта, Хайдеггера, Сартра. Разница между уровнями образования от средней школы до аспирантуры состоит в основном в величине приобретаемой культурной собственности, которая примерно соответствует количеству той материальной собственности, владельцами которой станут в будущем эти студенты.

Так называемые отличники — это учащиеся, которые способны наиболее точно повторить мнение каждого из философов. Они напоминают хорошо информированного гида в каком-нибудь музее. Они учатся только тому, что не выходит за рамки той суммы знаний, которая существует в виде некоей собственности. Они не учатся мысленно беседовать с философами, обращаться к ним с вопросами; они не учатся подмечать присущие философам противоречия, понимать, где автор опустил какие-то проблемы или обошел спорные вопросы; они не учатся отличать то новое, что есть у

самого автора, от всего того, что отражает лишь «здравый смысл» того времени, в котором он творил; они не учатся прислушиваться к автору, чтобы понимать, когда в нем говорит только голос рассудка, а когда его слова идут одновременно и от ума, и от сердца; они не учатся распознавать истинность или ложность доводов автора и еще многое другое.

Люди, читающие по принципу бытия, будут часто приходить к выводу, что книга, получившая очень высокую оценку, не имеет абсолютно никакой ценности или что ценность ее весьма ограничена. Они могут полностью понять содержание книги, а иногда даже глубже, чем это способен сделать сам автор, которому кажется важным все им написанное. <...>

Вера

В религиозном, политическом или личном смысле понятие веры может иметь два совершенно различных значения в зависимости от того, используется ли она по принципу обладания или бытия.

В первом случае вера — это обладание неким ответом, не нуждающимся ни в каких рациональных доказательствах. Этот ответ состоит из созданных доказательствах. Этот ответ состоит из созданных другими людьми формулировок, которые человек приемлет в силу того, что он этим «другим» — как правило, бюрократии — подчиняется. Этот ответ создает чувство уверенности, основанное на реальной (или только воображаемой) силе бюрократии. Это своеобразный пропуск, позволяющий примкнуть к большой группе людей. Он освобождает человека от тяжелой необходимости самостоятельно мыслить и принимать решения. Имея этот ответ, человек становится одним из *beatu possidentes*, счастливых обладателей истинной веры. Вера по принципу обладания придает уверенность: она претендует на утверждение абсолютного неопровержимого знания, которое представляется правдоподобным, поскольку кажется непоколебимой сила тех, кто распространяет и защищает эту веру. <...>

Бог, изначально служивший символом высшей ценности нашего внутреннего опыта, становится в вере при установке на обладание неким идолом. Согласно воззрениям пророков, идол — это созданная нами самими вещь, на которую мы проецируем свою собственную силу, обедняя, таким образом, самих себя. <...>

Вера по принципу обладания — это подпорка для тех, кто хочет обрести уверенность, кто хочет иметь готовые ответы на все поставленные жизнью вопросы, не осмеливаясь искать их самостоятельно.

Вера по принципу бытия представляет собой явление совершенно иного рода. Можем ли мы жить без веры? Разве не должен младенец довериться груди своей матери? Разве не должны все мы иметь веру в других людей, в тех, кого мы любим, наконец, в самих себя? Разве можем мы жить без веры в справедливость норм нашей жизни? В самом деле, без веры нами овладевают бессилие, безысходность и страх.

Вера по принципу бытия — это прежде всего не верование в определенные идеи (хотя это также может иметь место), а внутренняя ориентация, установка человека. Правильнее было бы сказать, что человек *верит*, а не что у него *есть* вера. (Теологическое различие между верой, которая *есть* доверие, и верой как доверие отражает аналогичное различие между *содержанием* веры и *актом* веры). Человек может верить самому себе и другим людям, а религиозный человек может верить в бога. Бог Ветхого завета — это прежде всего отрицание идолов, богов, которые человек может иметь. Понятие бога, хотя быть может, и созданное по аналогии с каким-нибудь восточным властелином, с самого начала трансцендентно. Бог не должен иметь имени, нельзя делать никаких изображений бога.

Позднее, с развитием иудаизма и христианства, делается попытка достичь полной деидололизации бога — или, точнее, попытка бороться с опасностью превращения его в идола с помощью постулирования невозможности каких-либо утверждений о качествах бога.

Фромм Э. *Иметь или быть?* — М., 1986. — С. 32–72.

С. ЦВЕЙГ

■ Открытие Зальдорадо

Человек, которому нагояла Европа

1834 год. Американский пароход держит путь из Гавра в Нью-Йорк. На борту, среди сотен искателей приключений, Иоганн Август Зутер; ему тридцать один год, он родом из Рюненбурга, близ Базеля, и с нетерпением ждет той минуты, когда между ним и европейскими стражами закона ляжет океан. Банкрот, вор,

аферист, он, недолго думая, бросил на произвол судьбы жену и троих детей, по подложному документу добыл в Париже немного денег, и вот он уже на пути к новой жизни. 7 июля он высадился в Нью-Йорке и два года подряд занимался здесь чем придется: был упаковщиком, аптекарем, зубным врачом, торговцем всевозможными снадобьями, содержанием кабачка. Наконец, несколько остепенившись, он открыл гостиницу, но вскоре продал ее и, следуя властному зову времени, отправился в Миссури. Там он стал земледельцем, сколотил за короткое время небольшое состояние и, казалось, мог бы уже зажить спокойно. Но мимо его дома бесконечной вереницей, торопясь куда-то, проходят люди — торговцы пушниной, охотники, солдаты, искатели приключений, — они идут с запада и уходят на запад, и это слово «запад» постепенно приобретает для него какую-то магическую силу. Сначала — это всем известно — простираются прерии, прерии, где пасутся огромные стада бизонов, прерии, по которым можно ехать дни и недели, не встретив ни души, лишь изредка промчатся краснокожие всадники; дальше начинаются горы, высокие, неприступные, и, наконец, та неведомая страна, Калифорния, о ней никто ничего точно не знает, а о сказочных богатствах ее рассказывают чудеса; то реки молока и меда к твоим услугам, лишь пожелай, — но до нее далеко, очень далеко, и добраться туда можно, лишь рискуя жизнью.

Но в жилах Иоганна Августа Зутера текла кровь авантюриста. Жить спокойно и возделывать свою землю! Нет, это не прельщало его. В 1837 году он распродал все свое добро, снарядил экспедицию — обзавелся фургоном, лошадьми, волами и, выехав из форма Индепенданс, пустился в Неведомое.

Поход в Калифорнию

1838 год. В фургоне, запряженном волами, по бесконечной пустынной равнине, по бескрайним степям и, наконец, через горы, навстречу тихому океану, вместе с Зутером едут два офицера, пять миссионеров и три женщины. Через три месяца, в конце октября, они прибывают в форм Ванкувер. Офицеры покинули Зутера еще раньше, миссионеры дальше не едут, женщины умерли в пути от лишений.

Зутер остался один. Напрасно пытались удержать его здесь, в Ванкувере, напрасно предлагали ему службу; он не поддавался на уговоры, его неудержимо влекло

магическое слово «Калифорния». На старом, разбитом паруснике он пересекает океан, направляется сначала к Сандвичевым островам, а потом с огромными трудностями миновав Аляску, высаживается на побережье на забытом богом клочке земли, именуемом Сан-Франциско. ... Это было жалкое рыбацкое селение, названное так миссионерами-францисканцами, даже не столица той незнакомой мексиканской провинции — Калифорнии, забытой и брошенной в одной из богатейших частей нового континента. Бесхозяйственность испанских колонизаторов сказывалась здесь во всем: не было твердой власти, то и дело вспыхивали восстания, не хватало рабочих, скота, не доставало энергичных, предприимчивых людей.

Зутер нанимает лошадь и спускается в плодородную долину Сакраменто; ему достаточно было дня, чтобы убедиться в том, что здесь найдется место не только для фермы или большого ранчо, но и для целого королевства. Назавтра он является в Монтерей, в убогую столицу, представляется губернатору Альверато и излагает ему план освоения края: с ним приехало несколько полинезийцев с островов, и в дальнейшем, по мере надобности, он будет привозить их сюда, он готов устроить здесь поселение, основать колонию, которую он назовет Новой Гельвецией.

— Почему «Новой Гельвецией?» — спросил губернатор.

— Я швейцарец и республиканец, — ответил Зутер.

— Хорошо, делайте, что хотите, даю вам концессию на десять лет.

Вот видите, как быстро делались там дела. За тысячу миль от всякой цивилизации энергия отдельного человека значила много больше, чем в старом Свете.

Новая Гельвеция

1839 год. Вверх по берегу реки Сакраменто медленно тянется караван. Впереди верхом Иоганн Август Зутер с ружьем через плечо, за ним два-три европейца, потом сто пятьдесят полинезийцев в коротких рубашках, тридцать запряженных волами фургонов со съестными припасами, семенами, оружием, пятьдесят лошадей, сто пятьдесят мулов, коровы, овцы и, наконец, небольшой арьергард — вот и вся армия, которой предстоит завоевать Новую Гельвецию. Путь им расчищает гигантский огненный вал. Леса сжигают — это

удобнее, чем вырубать их. И как только жадное пламя прокатилось по земле, они взялись за работу среди еще дымящихся деревьев. Построили склады, вырыли колодцы, засеяли поля, которые не требовали вспашки, сделали загоны для несчетных стад. Из соседних мест, из покинутых миссионерами колоний постепенно прибывает пополнение.

Успех был гигантский. ... Новая Гельвеция превратилась в цветущий уголок земли. Прокладываются каналы, строятся мельницы, открываются фабрики, по рекам вверх и вниз снуют суда; Зутер снабжает не только Ванкувер и Сандвичевы острова, но и все суда, бросающие якорь у берегов Калифорнии. ... У него открываются счета в крупнейших банках Англии и Франции и теперь, в сорок пять лет, на вершине славы, он вспоминает, что четырнадцать лет назад оставил где-то жену и трех сыновей. Он пишет им, зовет их к себе, в свое королевство; сейчас он чувствует силу в своих руках — он хозяин Новой Гельвеции, один из самых богатых людей за земле, — и так тому и быть. И, наконец, Соединенные Штаты отнимают у Мексики эту запущенную провинцию. Теперь уже все надежно и прочно. Еще несколько лет — и Зутер станет самым богатым человеком на свете.

Роковой удар заступа

1848 год, январь. Неожиданно к Зутеру является Джемс Маршалл, его плотник. Вне себя от волнения, он врывается в дом, — он должен сообщить Зутеру что-то очень важное. Зутер удивлен: только вчера он послал Маршалла на свою ферму у Колома, где строится новая лесопилка, и вот он вернулся без разрешения, стоит перед хозяином, не в силах унять дрожь, толкает его в комнату, запирает дверь и вытаскивает из кармана полную пригоршню песка — в ней блестят желтые зерна. Вчера, копая землю, он увидел эти странные кусочки металла, и решил, что это золото, но все остальные подняли его на смех. Зутер сразу настораживается, берет песок, промывает его; да, это золото, и он завтра же отправится с Маршаллом на ферму. А плотник — первая жертва лихорадки, которая охватит вскоре весь мир, — не дождался утра и ночью, под дождем, двинулся обратно.

На другой день полковник Зутер уже на ферме. Канал запрудили, стали исследовать песок. Достаточно

наполнить грохот, слегка потрясти его, и блестящие крупички золота остаются на черной стеке. Зутер подзывает немногих бывших с ним европейцев, берет с них слово молчать, пока не будет построена лесопилка. В глубокой задумчивости возвращается она на свою ферму. Грандиозные замыслы рождаются в его уме. Еще никогда не бывало, чтобы золото давалось так легко, лежало так открыто, почти не прячась в земле, — и это его земля, Зутера. Казалось, десятилетие промелькнуло в одну ночь — и вот он самый богатый человек на свете.

Золотая лихорадка

Самый богатый? Нет, самый бедный, самый обездоленный нищий на этом свете. Через неделю тайна стала известна. Одна женщина — всегда женщина! — поведала ее какому-то проходимцу и дала ему несколько золотых зерен. И тут случилось неслыханное — люди Зутера тотчас же бросили работу: кузнецы бежали от своих наковален, пастухи от своих стад, виноградари от своих лоз, солдаты побросали ружья — все, словно одержимые, наспех ухватив грохоты, тазы, кинулись туда, к лесопилке, добывать золото. В одну ночь край обезлюдел. Коровы, которых некому доить,дохнут, быки ломают загоны, вытаптывают поля, где на корню гниют посевы, остановились сыроварни, рушатся амбары. Замер весь сложный механизм огромного хозяйства. Телеграфные провода разнесли манящую весть о золоте через моря и земли. И уже прибывают люди из городов и гаваней, матросы покидают корабли, чиновники — службу; бесконечными колоннами тянутся золотоискатели с запада на восток, пешком, верхами и в фургонах — рой людской саранчи, охваченный золотой лихорадкой. Разнузданная грубая орда, не признающая иного права, кроме права сильного, иной власти, кроме власти револьвера, захлестнула цветущую колонию. Все было их собственностью, никто не осмелился перечить этим разбойникам. Они резали коров Зутера, ломали его амбары и строили себе дома, вытаптывали его пашни, воровали его машины. В одну ночь Зутер стал нищим; он, как царь Мидас, захлебнулся своим собственным золотом.

И все неукротимее становится эта беспримерная погоня за золотом. ... Через континент тянутся огромные потоки людей всех племен и наречий, и все они роются в земле Зутера, как в своей собственной. На

территории Сан-Франциско, принадлежавшей Зутеру по акту, скрепленному правительственной печатью, со сказочной быстротой растет новый город; пришельцы по клочкам распродают друг другу землю Зутера, а само название его королевства «Новая Гельвеция» вскоре уступает место магическому имени Эльдорадо — золотой край.

Зутер, снова банкрот, словно в оцепенении смотрел на эти гигантские драконовы всходы. Поначалу он со своими слугами и компаньонами тоже пробовал добывать золото, чтобы вновь обрести богатство, но все покинули его. Тогда он уехал из золотоносного края поближе к горам, на свою уединенную ферму «Эрмитаж», прочь от проклятой реки и злосчастного песка. Там и нашла его жена с тремя уже взрослыми сыновьями, но она вскоре умерла, — сказались тяготы изнурительного пути. Все же теперь с ним три сына, у него уже не одна пара рук, а четыре, и Зутер снова взялся за работу; снова, но уже вместе с сыновьями шаг за шагом начал он выбиваться в люди, пользуясь баснословным плодородием этой почвы и вынашивая втихомолку новый грандиозный замысел.

Процесс

1850 год. Калифорния вошла в состав Соединенный Штатов Америки. Вслед за богатством в этом одержимом золотой лихорадкой крае водворился, наконец, порядок. Анархия обуздана, закон опять обрел силу.

И тут Иоганн Август Зутер выступает со своими притязаниями. Он заявляет, что вся земля, на которой стоит город Сан-Франциско, по праву принадлежит ему. Правительство штата обязано возместить убыток, который нанесен ему расхитителями его имущества; со всего добытого на его земле золота он требует свою долю. Начался процесс такого масштаба, о каком еще не знало человечество. Зутер предъявил иск 17221 фермеру, поселившимся на его плантациях, и потребовал, чтобы они освободили незаконно захваченные участки. С властей штата Калифорния за присвоенные ими дороги, мосты, каналы, плотины, мельницы он потребовал двадцать пять миллионов долларов за счет возмещения убытков; от требует двадцать пять миллионов долларов с федерального правительства и, кроме того, свою долю добытого золота. Старшего сына Эмиля он послал в

Вашингтон изучать право, чтобы он вел дело: огромные доходы, которые приносят новые фермы, целиком уходят на разорительный процесс. Четыре года дело кочует из инстанции в инстанцию. 15 марта 1855 года приговор, наконец, вынесен. Неподкупный судья Томпсон, высшее должностное лицо Калифорнии, признал права Зутера на землю полностью обоснованными и неоспоримыми. В тот день Иоганн Август Зутер достиг цели. Он самый богатый человек на свете.

Конец

Самый богатый? Нет и нет. Самый бедный, самый несчастный, самый неприкаянный нищий на свете. Судьба опять нанесла ему убийственный удар, который и подкосил его. Как только приговор стал известен, в Сан-Франциско и во всем штате разразилась буря. Десятки тысяч людей собирались в толпы — землевладельцы, которым угрожала опасность, уличная чернь, сброд, всегда готовый пограбить. Они взяли приступом и сожгли здание суда, они искали судью, чтобы линчевать его; разъяренная толпа задумала уничтожить все достояние Зутера. Его старший сын застрелился, окруженный бандитами, второго зверски убили, третий бежал и по дороге утонул. Волна пламени прокатилась по Новой Гельвеции: фермы Зутера преданы огню, виноградники растоптаны, коллекции, деньги расхищены, все его огромные владения с беспощадной яростью превращены в прах и пепел. Сам Зутер едва спасся. От этого удара он уже не оправился. Его состояние уничтожено, жена и дети погибли, разум помутился. Только одна мысль еще мерцает в его сознании: закон. Справедливость, процесс.

И долгих двадцать лет слабоумный, оборванный старик бродит вокруг здания суда в Вашингтоне. Там уже во всех канцеляриях знают «генерала» в засаленном сюртуке и стоптанных башмаках, требующего свои миллиарды. И все еще находятся адвокаты, пройдохи, мошенники, люди без чести и совести, которые вытягивают у него последние гроши — его жалкую пенсию — подстрекают продолжать тяжбу. Ему самому не нужны деньги, он возненавидел золото, которое сделало его нищим, погубило его детей, разбило всю его жизнь. Он хочет только доказать свои права и добивается этого с ожесточенным упорством маньяка.

Он подает жалобу в сенат, он предъявляет свои претензии конгрессу, он доверяется разным шарла-

танам, которые с большим шумом возобновляют это дело. Обрядив Зутера в шутовской генеральский мундир, они таскают несчастного как чучело, из учреждения в учреждение, от одного члена конгресса к другому. Так проходит двадцать лет, с 1860 по 1880 год, двадцать горьких, нищенских лет. День за днем Зутер — посмешище всех чиновников, забава все уличных мальчишек — осаждают Капитолий, он, владелец самой богатой земли на свете, земли, на которой стоит и растет не по дням, а по часам вторая столица огромного государства.

Но назойливого просителя заставляют ждать. И вот там, у входа в здание конгресса, после полудня, его настигает, наконец, спасительный разрыв сердца; служители торопливо убирают труп какого-то нищего, в кармане которого лежит документ, подтверждающий, согласно всем земным законам, права его и наследников его на самое большое состояние в истории человечества.

Цвейг С. Открытие Эльгораго // Избр. произв.: В 2 т. — М., 1957. — Т. 1. — С. 514–520.

А. ШОПЕНГАУЭР

■ Афоризмы житейской мудрости

Меньше, чем где-либо я претендую здесь на полноту; иначе мне пришлось бы повторить массу превосходных житейских правил, преподанных мудрецами разных времен, начиная с Феогниса и псевдо-Соломона и кончая Ларошфуко. <...>

Желая, однако, хоть сколько-нибудь упорядочить богатое разнообразие приводимых здесь взглядов и советов, я разделяю их на общие и на касающиеся нашего отношения, во-первых, к себе, во-вторых, к другим, и, в-третьих, к общим мировым событиям и к судьбе.

А. Правила общие

- 1) Первой заповедью житейской мудрости я считаю мимоходом высказанное Аристотелем в Никомаховой этике положение, которое в переводе можно формулировать следующим образом: «Мудрец должен искать не наслаждений, а отсутствия страданий». Верность этого правила основана на том, что всякое наслаждение, всякое счастье

есть понятие отрицательное, страдание же — положительно. Этот последний тезис развит и обоснован мною в моем главном труде. Здесь я поясню его только одним, ежедневно наблюдаемым фактом. Если все тело здорово и невредимо, кроме одного слегка пораненного или вообще больного местечка, то здоровье целого совершенно пропадает для нашего сознания, внимание постоянно направлено на боль в поврежденном месте и мы лишаемся наслаждения, доставляемого нам общим ощущением жизни. — Точно так же, если все происходит по нашему желанию, кроме одного обстоятельства, нам нежелательного, то это последнее, как бы незначительно оно ни было, постоянно приходит нам в голову; мы часто думаем о нем и редко вспоминаем о других, более важных событиях, отвечающих нашим желаниям. В обоих случаях повреждена воля, объективирующая в первом случае — в организме, во втором — в стремлении человека; в обоих случаях удовлетворение ее имеет лишь отрицательное действие, а потому и не ощущается непосредственно, а разве только путем размышления проникает в наше сознание; наоборот — всякое поставленное воле препятствие — позитивно и само дает себя чувствовать. Всякое наслаждение состоит в уничтожении этих препятствий, в освобождении от них, а потому длится недолго.

Вот, следовательно, на чем основан вышеприведенный тезис Аристотеля, советующий обращать внимание не на наслаждения и радость жизни, а лишь на то, чтобы избежать бесчисленных ее горестей. Иначе Вольтеровское изречение «счастье — греза, реально лишь страдание» было бы столь же ложно, сколь оно на самом деле справедливо. Поэтому, желая подвести итог своей жизни с эвдемонической точки зрения, следует строить расчет не на испытанных нами радостях, а на тех страданиях, которых удалось избежать. Вообще, эвдемонологию следовало бы начинать с оговорки, что не наименование — гипербола, что под «счастливой жизнью» надо понимать «наименее несчастную», «сносную» жизнь. ... Счастливейшим человеком будет тот, кто провел жизнь без особенных страданий, как душевных, так и телесных, а не тот, чья жизнь протекла в радостях и наслаждениях. Кто этим последним измеряется счастье своей жизни, тот выбрал неверный масштаб. ... Глупец гоняется за наслаждениями и находит разочарование; мудрец же только избегает горя. Если ему и это не удалось, значит, виноват не он, не его глупость, а судьба. Если же это хоть

сколько-нибудь удастся, то разочарования ему нечего бояться: страдания, которых он избег, всегда останутся вполне реальными. Даже если он, избегая их, слишком уклонился в сторону и даром пожертвовал несколькими наслаждениями, то и тогда он, в сущности, не потерял ничего: все радости — призрачны, и горевать о том, что они упущены — мелочно, даже смешно.

Обусловленное оптимизмом непонимание этой истины будет служить источником многих несчастий. А именно, в минуты, свободные от страданий, нам мерещится призрак вовсе не существующего счастья и соблазняет нас следовать за ним; в результате — бесспорное реальное страдание. Тогда мы начинаем горевать о минувшем, свободном от горя состоянии, лежащем, как потерянный рай, позади нас, напрасно желаем изменить совершившееся. Словно какой-то злой демон обманчивыми химерами желаний постоянно выводит нас из того беспечального состояния, в котором только и есть высшее, истинное счастье, которое ускользает лишь от тех, у кого не хватает умения им овладеть. В этом мнении его укрепляют романы и стихи, а также и то лицемерие, с каким люди всегда и всюду заботятся о внешности, о наружной видимости. <...>

Кто вполне проникся моим философским учением и знает, что наше бытие таково, что лучше бы его совсем не было, и что величайшая мудрость заключается в отрещении, в отказе от него, тот не будет ожидать многого ни от какого предмета, ни от какого обстоятельства, ни к чему не станет страстно стремиться и не будет жаловаться на крушение своих планов; он вполне присоединится к словам Платона «ничто в мире не заслуживает больших усилий», а также к словам поэта Anvari Soheili «разбита власть твоя над миром — не печалься: это — ничто. — Приобрел ты власть над миром — не радуйся этому; и это — ничто. Приходят и счастье и горе — пройди и ты мимо мира: мир — ничто».

Усвоение такого спасительного взгляда особенно затрудняется вышеупомянутым лицемерием людей, которое следовало бы пораньше раскрывать юношеству. Большинство так называемых благ — лишь пустая внешность, вроде декорации; сути в них нет никакой. Таковы, например, расцвеченные и разукрашенные корабли, пушечные салюты, иллюминации, трубы и барабаны, крики ликования и т. п. Все это — лишь вывеска, символ, иероглиф радости; самой же радости обыкновенно нет при этом; она одна не участвует в

празднике. Где она действительно бывает, там большей частью является без приглашения и без доклада, сама собою *sans façon*; иной раз она прокрадывается молча, часто под незначительнейшим, пустым предлогом, при самой обыденной обстановке, и далеко не всегда при блестящих, громких событиях. Она, как золото в Австралии, рассыпана то тут, тот там, рассыпана прихотью случая, без правил и законов, обычно мельчайшими крупицами и очень редко в значительных массах. — Цель всех только что упомянутых манифестаций единственно в том, чтобы уверить других в собственной радости: все это делается ради видимости, ради чужого мнения. С печалью дело обстоит так же как и с радостью. <...>

- 2) Чтобы оценить положение человека с точки зрения счастья, надо знать не то, что дает ему удовлетворение, а то, что способно опечалить его, и чем незначительнее это последнее, тем человек счастливее: чтобы быть чувствительным к мелочам, надо жить в известном довольстве: в несчастии ведь мы их вовсе не ощущаем.
- 3) Не следует предъявлять к жизни слишком высокие требования, т. е. строить свое счастье на широком фундаменте, опираясь на него счастье легче может рушиться, будучи больше подвержено разным бедам, которых избежать нельзя. В этом отношении здание счастья прямо противоположно зданиям вообще, которые прочнее всего держатся именно на широком фундаменте. Поэтому привести свои притязания в соответствие с имеющимися силами и средствами — таков вернейший путь избежать крупных несчастий.

Вообще, заранее строить, каким бы то ни было образом, подробный план своей жизни — одна из величайших глупостей, постоянно совершаемых. При этом всегда рассчитывают на долгую жизнь, а таковая редко кому суждена. Но даже если и прожить долго, то все же и этих лет не хватит для выполнения выработанного плана; оно всегда требует большего времени, чем предполагалось. К тому же эти планы, как и всякое человеческое намерение, так часто встречаются разные препятствия, что очень редко удается провести их до конца. А если и удастся выполнить все, то оказывается, что забыли предупредить те перемены, какие время совершило в нас самих; упустили из виду, что способность к труду и к наслаждениям не может продолжаться всю жизнь. Так что часто мы трудимся ради

того, что, будучи достигнуто, оказывается нам «не по плечу», или же тратим годы на подготовительные работы, незаметно тем временем отнимающие у нас силы, необходимые для главной задачи. Часто оказывается, что мы не можем воспользоваться богатством, добытым ценою многих опасностей и долгих усилий, и следовательно, трудились для других; или, что мы не в силах занимать пост, которого мы многие годы так усердно добивались; все это приходит к нам слишком поздно. Иногда, наоборот, мы опаздываем, особенно, если дело касается творений и произведений: вкусы успели перемениться, подросло новое поколение, несколько нашим мыслями и идеями не интересующееся, или же другие, идя более кратким путем, опередили нас и т. п. То, что изложено под этим пунктом, по-видимому, и имел в виду Гораций, сказав: «К чему утомлять слабую душу расчетами вечности?»

Причина этой обычной ошибки лежит в неизбежном оптическом обмане нашего духовного взора, вследствие которого жизнь, рассматриваемая с порога, кажется бесконечной, а если обернуться назад, дойдя до ее конца, — она представится очень короткой. Правда, этот обман имеет и хорошую сторону: без него едва ли было бы создано что-то великое.

Вообще с нами в жизни происходит то же, что с путником: по мере того, как он идет, предметы приобретают все иные и иные формы, в зависимости от приближения к ним. То же с нашими желаниями. Часто мы находим нечто другое, иногда лучшее, чем то, чего искали; иногда искомое находится совсем не на том пути, по которому мы шли. Иногда там, где мы искали наслаждения и радости, мы находим знание, урок — прочное, истинное благо вместо преходящего и обманчивого. <...>

Благородные, хорошие люди скоро усваивают воспитательные уроки судьбы и послушно, с благодарностью следуют им, понимая, что в этом мире можно найти опыт, но не счастье, привыкают охотно менять надежды на знания и соглашаются в конце концов со словами Петрарки: «Я не знаю иного наслаждения, как познавать». Эти люди могут достичь даже того, что они лишь наружно, и то кое-как будут следовать своим желаниям и стремлениям, в сущности же серьезно будут жаждать одного лишь познания, что придаст им оттенок возвышенности, гениальности. Можно сказать, что в этом смысле с нами случается то же, что с алхи-

миками, искавшими только золото и открывшими вместо него порох, фарфор, целебные средства и ряд законов природы.

Б. Поведение по отношению к самим себе

- 4) Как рабочий, трудясь над возведением здания или не знает или не всегда отчетливо представляет себе план целого, так же и человек, отбывая отдельные дни и часы своей жизни не имеет общего представления о ходе и характере своего существования. Чем достойнее, содержательнее, планомернее и индивидуальнее этот общий характер его жизни, тем необходимее и благотворнее для человека кидать иногда взгляд на его план, на уменьшенный его абрис. Правда, для этого необходимо, чтобы он уже вступил на путь самопознания и знал, к чему он главным образом и прежде всего стремится, что, следовательно, важнее для его счастья и что может в этом отношении играть вторую и третью роли; необходимо далее, чтобы он знал, каковы в главных чертах его признание, его роль и отношение к миру. Если все это разумно и возвышенно, то взгляд на общие контуры его жизни сможет больше, чем что-либо иное, укрепить, возвысить человека, подбодрить его к деятельности и удержать от неверного пути.

Как путник может составить общее представление о пройденном пути со всеми его изгибами, лишь взобравшись на какую-либо возвышенность, так и мы только к концу известного периода жизни, а то и к концу самой жизни, можем правильно судить о наших поступках и творениях, понять их связь и сцепление и, наконец, оценить их по достоинству. Ибо пока мы ими поглощены, мы действуем под влиянием неизменных свойств нашего характера, под влиянием мотивов и сообразно со способностями делая, в силу абсолютной необходимости, лишь то, что нам в данную минуту представляется правильным и должным. Лишь результаты показывают, что из этого вышло, а ретроспективный взгляд на все совершенное объяснит нам, почему и как это получилось. Поэтому, совершая величайшие деяния или создавая бессмертные творения, мы не сознаем этих достоинств, а просто видим в них нечто, отвечающее нашим теперешним целям и нашим прежним намерениям, а потому и правильное для данной минуты; лишь из целого, во всей его совокупности выясняется впоследствии наш характер и наши способности. Тогда мы увидим, что в каждом отдельном

случае мы, словно осененные свыше, сумели, ведомые нашим гением, найти единственно верную дорогу среди стольких окольных путей. Все это относится и к теории, и к практике жизни, и обратное этому можно сказать о наших дурных поступках и ошибках.

- 5) Один из важнейших пунктов житейской мудрости заключается в том, в какой пропорции мы разделяем наше внимание между настоящим и будущим: не следует слишком уделять внимания одному в ущерб другому. Многие живут преимущественно настоящим, это — люди легкомысленные; другие — будущим, это — люди боязливые и беспокорные. Редко кто соблюдает должную меру. Люди, живущие стремлениями и надеждами, т. е. будущим, смотрящие всегда вперед и с нетерпением спешащие навстречу грядущим событиям, — будто эти события принесут им истинное счастье — и пропускающие тем временем настоящее, не успев им насладиться, — это люди, несмотря на написанную на их лицах серьезность, подобны тем ослам, которых в Италии заставляют идти быстрее, привешивая к концу палки, укрепленной на их голове, охапку сена, которую они видят близко перед собою и вот-вот надеются достать. Люди эти обманываются в существовании и до самой смерти живут лишь *ad interim* — нелепо, неизвестно зачем. Итак, вместо того, чтобы исключительно и постоянно заниматься планами и заботами о будущем, или предаваться сожалению о прошлом, — мы должны помнить, что лишь настоящее реально, лишь оно достоверно, будущее же, напротив, почти всегда оказывается не таким, каким мы себе его представляли; к тому же и будущее и прошлое, в сущности, далеко не так важны, как нам кажется. Дальность расстояния, уменьшая предметы для глаза, делает их вполне ясными нашему мышлению. Одно настоящее истинно и действительно, лишь оно — время, реально текущее, и только в нем протекает наше бытие. Поэтому следовало бы всегда приветливо относиться к нему, и, следовательно, сознательно наслаждаться каждой сносной минутой, свободной от неприятностей и боли; не следует омрачать такие минуты сожалением о несбывшихся в прошлом мечтах или заботами о будущем. Крайне неразумно лишать себя светлых мгновений в настоящем или портить их досадой на минувшее или сокрушением о грядущем. Заботам и раскаянию следует отводить особые часы. Что касается минувшего, надо сказать себе: «Предадим, хотя и с сожалением, все прошлое забвению и заглушим в себе всякую досаду»; о

будущем — «Все в Божьей власти» и о настоящем — «считай, что каждый день — новая жизнь» (Сенека), — и старайся сделать это единственно реальное время по возможности приятным...

В. О нашем поведении по отношению к другим

Чтобы хорошо прожить свой век, полезно запастись изрядной мерой осторожности и снисходительности; первая охраняет от вреда и потерь, вторая — от споров и ссор.

Кому приходится жить с людьми, тот не имеет права отворачиваться от той или иной индивидуальности, раз она определена и дана природой, какой бы жалкой, дурной или смешной она ни была. Надо признать ее за нечто непреложное, нечто такое, что в силу вечных, метафизических законов должно быть таким, каким оно есть; в худшем случае надо сказать себе: «и такие чудачки необходимы». Действуя иначе, человек поступает несправедливо и вызывает противную сторону на смертный бой. Ибо никто не может изменить своей индивидуальности — своего нравственного характера, умственных сил, темперамента, физиономии и т. д. Если мы осудим решительно все существо данного человека, то понятно, ему придется начать с нами безжалостную борьбу; ведь мы готовы признать за ним право на существование лишь под тем условием, чтобы он стал другим, — а измениться он не может. Поэтому, живя с людьми, мы должны признавать каждого, считаться с его индивидуальностью, какова бы она ни была, и думать лишь о том, как использовать ее, сообразуясь с ее свойствами и характером, — отнюдь не надеясь на ее изменение и не осуждая ее за то, что она такова. Именно таков смысл слов: «leben und leben lassen» (жить и давать жить другим). Однако, это не так легко, как правильно, и счастлив тот, кому совсем не приходится сталкиваться с иными личностями.

Чтобы научиться выносить людей, надо упражнять свое терпение на неодушевленных предметах, которые в силу механической, вообще физической необходимости, являются препятствием нашим намерениям, — а это встречается на каждом шагу. Выработанное таким путем терпение нетрудно перенести на людей, если освоиться с мыслью, что и они, служа помехой в наших действиях, вынуждены к этой роли в силу столь же строгой, вложенной в их существо необходимости, как та, которой подчинены неодуше-

ленные предметы, и что поэтому так же неразумно сердиться на их поступки, как на камень, лежащий на нашем пути. <...>

Не следует брать во всех своих действиях примеры с других, так как положение, обстоятельства и отношения никогда не бывают тождественны, и различия в характере придают разный оттенок поступкам; потому, «когда двое поступают одинаково — получается все-таки не одно и то же». Следует по зрелом размышлении и основательном обсуждении, действовать сообразно со своим характером. Оригинальность необходима даже в практической жизни: иначе наши действия не будут отвечать тому, чем мы являемся на самом деле. <...>

Не следует по возможности ни к кому питать неприязни, но зато хорошенько примечать и хранить в памяти поступки каждого, чтобы сообразно с ними определить его ценность, хотя бы по отношению к нам, и согласовать с этим наше поведение и обращение с ним, — всегда памятуя о неизменяемости характера: забыть какую-либо скверную черту человека — это все равно, чтобы выбросить трудом добытые деньги. — таким образом мы избежим глупой доверчивости и неразумной дружбы.

«Ни любить, ни ненавидеть» — такова первая половина житейской мудрости; вторая ее половина: «ничего не говорить и никому не верить». Правда, что охотно отвернешься от того мира, который вызывает необходимость в этих, а равно и в последующих правилах...

Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. — М., 1990. — С. 82–132.

■ БИБЛИЯ

Книга Екклесиаста, или Проповедника

Сын царя Давида, Соломон, так говорил:

— Суета сует! Все — суета! Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем? Род проходит, и род приходит, а земля пребывает во веки. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу, и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои. Все реки те-

кут в море, но море не переполняется; к тому месту, откуда реки текут, они возвращаются, чтобы опять течь.

Что было, то и будет, и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем.

Бывает нечто, о чем говорят: «Смотри вот это новое!», но это было уже в веках, бывших прежде нас.

Я, Екклесиаст, был царем над Израилем в Иерусалиме. И предал я сердце мое тому, чтоб исследовать и испытать мудростью все, что делается под небом, и понял я, что все — суета сует и томление духа! Предал я сердце мое тому, чтобы познать мудрость и познать безумие и глупость, и увидел, что во многой мудрости много печали, и кто умножает познания, умножает скорбь.

И сказал я в сердце своем: «Дай, испытаю я себя весельем!», но скоро понял, что и это суета. И предпринял я большие дела: построил себе дома, посадил виноградники, устроил сады и рощи, приобрел себе слуг и служанок, собрал себе золота и серебра от царей и областей, завел у себя певцов и певиц. И сделался я богаче и величественней всех, бывших прежде меня в Иерусалиме. И оглянулся на все дела мои, над которыми трудился, и понял — все суета и томление духа, и нет от них пользы под солнцем.

Увидел я, что преимущество мудрости пред глупостью такое же, как преимущество света пред тьмой. Но узнал я, что одна участь постигает всех. И сказал я в сердце своем: «И меня постигнет та же участь, что и глупого. К чему же я делался очень мудрым?» И сказал я себе — все суета!

И возненавидел я жизнь свою и труды свои, потому что должен был их оставить человеку, который будет после меня. А кто знает: мудрый он будет или глупый? И это — суета! Ибо что будет иметь человек от всего труда своего и заботы сердца своего, потому что все дни его — скорби, а труды — беспокойство. Даже и ночью сердце его не знает покоя. И это суета!

Не во власти человека и то благо, чтоб есть и пить, и услаждать душу от труда своего. Видел я, что и это — от руки Божьей. Кто может наслаждаться без Него?

Всею свое время — время рождаться и время умирать, время насаждать и время вырывать насаженное, время убивать и время врачевать, время разрушать и время строить, время плакать и время смеяться, время разбрасывать камни и время собирать камни, время обнимать и время уклоняться от объятий, время любить и время ненавидеть.

Познал я, что все, что делает Бог, пребывает вовек, и к тому нечего прибавлять и убавлять тоже нечего. И сказал я в сердце своем о сынах человеческих, чтоб испытал их Бог, и чтобы видели они, что сами по себе они — животные, ибо участь людей и животных одна — как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом. Все идет в одно место; все произошло из праха, и все возвратится в прах. Все — суета!

Видел я также, что всякий труд и всякий успех в делах производит между людьми взаимную зависть. И это — суета и томление духа. Глупый сидит, сложив руки, и съедает плоть свою. Лучше горсть с покоем, нежели пригоршни с трудом и томлением духа.

Кто любит серебро, тот не насытится серебром, и кто любит богатство, тому нет пользы от того. И это — суета! Умножается имущество, умножаются и потребляющие его, и какое благо для владеющего им, разве только смотреть своими глазами?

Сладок ли сон трудящегося, мало ли, много ли он ест, но пресыщение богатого не дает ему уснуть. И гибнет богатство от несчастных случаев; родил богатый сына, и нет ничего в руках у него. Как вышел он нагим из утробы матери своей, таким и отходит.

Лучше видеть глазами, нежели бродить душою. Что существует, тому уже наречено имя, и известно, что человек не может препираться с тем, кто сильнее его.

Много таких вещей, которые умножают суету, что же для человека лучше? Кто знает, что хорошо для человека в жизни, во все дни суетной жизни его, которые он проводит, как тень? И кто скажет человеку, что будет после него под солнцем?

Доброе имя лучше дорогой масти, и день смерти дня рождения. Лучше ходить в дом плача об умершем, нежели ходить в дом пира, и сетование лучше смеха, потому что при печали лица сердце делается лучше.

Сердце мудрых — в доме плача, а сердце глупых — в доме веселья. Смех глупых то же, что треск тернового хвороста под котлом. И это — суета!

Конец дела лучше начала его, терпеливый лучше высокомерного. Не будь духом твоим поспешен на гнев, потому что гнев гнездится в сердце глупых.

Не говори: «Отчего это прежние дни были лучше нынешних?», потому что не от мудрости ты спрашиваешь об этом.

Во дни благополучия пользуйся благом, а во дни несчастья размышляй — то и другое содеял для тебя Бог, для того, чтобы никто не мог сказать против него. Не будь слишком строг и не выставляй себя слишком мудрым: зачем тебе губить себя?

Не предавайся греху и не будь безумен: зачем тебе умирать не в свое время?

Нет человека праведного на земле, который делал бы добро и не грешил бы. Поэтому не на всякое слово, которое говорят, обращай внимание, чтобы не услышать тебе раба твоего, когда он злословит тебя, ибо сердце твое знает много случаев, когда и сам ты злословил других.

И нашел я, что горче смерти — женщина, потому что она — сеть, и сердце ее — силки, руки ее — окопы. Чего искала душа моя, и я не нашел? Мужчину одного из тысячи я нашел, а женщины между всеми ими не нашел.

Есть и такая суета на земле: праведников постигает то, что заслуживали бы дела нечестивых, а с нечестивыми бывает то, что заслуживали бы дела праведников. И сказал я: «И это суета!».

И похвалил я веселье, потому что нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться. Это сопровождает его в трудах во дни жизни его.

И понял я, что человек не может постигнуть дел, которые делаются под солнцем. Сколько бы человек ни трудился в исследовании, он все-таки не постигнет этого; и если бы какой мудрец сказал, что он знает, все равно он не сможет постигнуть истины.

Кто находится между живыми, тому есть еще надежда; так и псу живому лучше, нежели мертвому льву. Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают. И любовь их, и ревность их уже исчезли, и нет им более чести вовеки ни в чем, что делается под солнцем.

Итак, иди, ешь с весельем хлеб свой и пей в радости сердца вино свое, когда Бог благоволит к делам твоим. Да будут во всякое время одежды твои светлы, и да не оскудевает елей на голове твоей.

Наслаждайся жизнью с женою, которую любишь, во все дни суетной жизни своей, и которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои, потому что это — доля твоя в жизни и трудах твоих.

Слова мудрых, высказанные спокойно, выслушиваются лучше, нежели крик властелина между глупыми.

Даже в мыслях своих не злословь царя и в спаль-
ной комнате не злословь богатого, потому что птица
небесная может перенести слово твое.

Как ты не знаешь путей ветра и того, как образу-
ются кости во чреве беременной, так не можешь знать
дело Бога, который делает все.

Веселись, юноша, в юности своей, и да вкушает
сердце твое радости во дни юности твоей, и ходи по
путям сердца своего и по ведению очей своих, только
знай, что за все это Бог приведет тебя на суд.

И помни Создателя твоего в дни юности своей,
доколе не пришли тяжелые дни и не наступили годы,
о которых ты будешь говорить: «Нет мне удовольствия
в них!» Доколе не померкло солнце и свет, и луна, и
звезды, и не нашли новые тучи вслед за дождем. В тот
день, когда задрожат стерегущие дом и согнутся мужи
силы, и перестанут молоть мелющие, и помрачатся
смотрящие в окно, и замолкнут дочери пения. И высо-
ты будут им страшны и на дороге ужасы, и зацветет
миндаль, и отяжелеет кузнечик, и рассыплется каперс.
Доколе не порвалась серебряная цепочка, и не разор-
валась золотая повязка, и не разбился кувшин у источ-
ника, и не обрушилось колесо над колодезем.

И возвратится прах в землю, чем он и был, а дух
возвратится к Богу, давшему его.

Суета сует, сказал Екклесиаст, все — суета!

*Библия. (Книга Екклесиаста) // Всемирная галерея. —
СПб., 1994. — С. 226–230.*

КРИТИЧЕСКИЙ ВЫБОР: НЕ ИМЕТЬ ИЛИ ВЗЯТЬ СИЛОЙ?

Основные тексты:

1. Достоевский Ф.М. Преступление и наказание.
2. Толстой Л.Н. Не убий.
3. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса.

Авторы текстов:

1. *Достоевский Федор Михайлович* (1821 – 1881). Русский писатель, публицист, мыслитель.
2. *Толстой Лев Николаевич* (1828 – 1910). Русский писатель, создатель религиозно-философского учения.
3. *Вышеславцев Борис Петрович* (1871 – 1954). Русский философ, публицист, литературный критик. В 1922 г. был выслан из Советской России. Книга «Этика преображенного эроса» издана в 1934 г. в Париже.

Основные вопросы:

- 1) Чем обосновывает Раскольников в своем «теоретическом» споре с Порфирием Петровичем право «необыкновенных», «сильных» личностей на преступление, в том числе на убийство? Имеется ли в принципе такая цель, во имя которой убийство могло бы быть оправдано, «разрешив своей совести перешагнуть через иные препятствия»?
- 2) Кто виноват, по мнению Льва Толстого, в ужасающих размерах убийств, в сохранении закона «око за око и зуб за зуб» и чем объясняет он восторженное отношение людей толпы к военным парадом, маневрам и другим «приготовлениям к убийству»?
- 3) Считаете ли Вы, что самое ценное в законе — это запрет преступления («не убий», «не укради» и т. д.). Если «да», то почему тогда закон, взятый даже в самом высшем смысле, не спасает от преступлений?
- 4) В чем, по мнению Б. Вышеславцева, трагедия и бессилие закона?

■ Преступление и наказание

— Вообрази, Родя, на что вчера съехали: есть или нет преступление? Говорил, что до чертиков доврались!

— Что же удивительного? Обыкновенный социальный вопрос,— рассеянно ответил Раскольников.

— Вопрос был не так формулирован,— заметил Порфирий.

— Не совсем так, это правда,— тотчас же согласился Разумихин, торопясь и разгорячаясь по обыкновению.— Видишь, Родион: слушай и скажи свое мнение. Я хочу. Я из кожи лез вчера с ними и тебя поджигал; я и им про тебя говорил, что придешь... Началось с воззрения социалистов. Известно воззрение: преступление есть протест против ненормальности социального устройства — и только, и ничего больше, и никаких причин больше не допускается,— и ничего!..

— Вот и соврал!— крикнул Порфирий Петрович. Он видимо оживлялся и поминутно смеялся, смотря на Разумихина, чем еще более поджигал его.

— Н-ничего не допускается!— с жаром перебил Разумихин,— не вру!.. Я тебе книжки ихние покажу: все у них потому, что «среда заела»,— и ничего больше! Любимая фраза! Отсюда прямо, что если общество устроить нормально, то разом и все преступления исчезнут, так как не для чего будет протестовать, и все в один миг станут праведными. Натура не берется в расчет, натура изгоняется, натуры не полагается! У них не человечество, развившись историческим, живым путем до конца, само собою обратится наконец в нормальное общество, а, напротив, социальная система, выйдя из какой-нибудь математической головы, тотчас же и устроит все человечество и в один миг сделает его праведным и безгрешным, раньше всякого живого процесса, без всякого исторического и живого пути! Оттого-то они так инстинктивно и не любят историю: «безобразия одни в ней да глупости» — и все одною только глупостью объясняется! Оттого так и не любят живого процесса жизни: не надо живой души! Живая душа жизни потребует, живая душа не послушается механики, живая душа подозрительна, живая душа ретроградна! А тут хоть и мертвечинкой припахивает, из каучука сделать можно,— зато не живая, зато без воли, зато рабская, не взбунтуется! И выходит в ре-

зультате, что все на одну только кладку кирпичиков да на расположение коридоров и комнат в фаланстере свели! Фаланстера-то и готова, да натура-то у вас для фаланстеры еще не готова, жизни хочет, жизненного процесса еще не завершила, рано на кладбище! С одной логикой нельзя через натуру перескочить! Логика предугадает три случая, а их миллион! Отрезать весь миллион и все на один вопрос о комфорте свести! Самое легкое разрешение задачи! Соблазнительно ясно, и думать не надо! Главное — думать не надо! Вся жизненная тайна на двух печатных листках уместается!

— Ведь вот прорвался, барабанит! За руки держать надо,— смеялся Порфирий.— Вообразите,— обернулся он к Раскольникову,— вот так же вчера вечером, в одной комнате, в шесть голосов, да еще пуншем наполнил предварительно,— можете себе представить? Нет, брат, ты врешь: «среда» многое в преступлении значит; это я тебе подтверждаю.

— И сам знаю, что много, да ты вот что скажи: со-рокалетний бесчестит десятилетнюю девочку,— среда, что ль, его на это понудила?

— А что ж, оно в строгом смысле, пожалуй, что и среда,— с удивительной важностью заметил Порфирий,— преступление над девочкой очень и очень даже можно «средой» объяснить.

Разумихин чуть в бешенство не пришел.

— Ну, да хочешь я тебе сейчас выведу,— заревел он,— что у тебя белые ресницы единственно оттого только, что в Иване Великом тридцать пять сажен высоты, и выведу ясно, точно, прогрессивно и даже с либеральным оттенком? Берусь! Ну, хочешь пари!

— Принимаю! Послушаем, пожалуйста, как он выведет!

— Да ведь все притворяется, черт!— вскричал Разумихин, вскочил и махнул рукой.— Ну стоит ли с тобой говорить! Ведь он это все нарочно, ты еще не знаешь его, Родион!..

— В самом деле вы такой притворщик?— спросил небрежно Раскольников.

— А вы думали, нет? Подождите, я и вас проведу — ха-ха-ха! Нет, видите ли-с, я вам всю правду скажу. По поводу всех этих вопросов, преступлений, среды, девочек мне вспомнилась теперь,— а впрочем, и всегда интересовала меня,— одна ваша статейка: «О преступлении» или как там у вас, забыл название, не помню. Два месяца назад имел удовольствие в «Периодической речи» прочесть.

— Моя статья? В «Периодической речи»?— с удивлением спросил Раскольников, — я действительно написал, полгода назад, когда из университета вышел, по поводу одной книги, одну статью, но я снес ее тогда в газету «Еженедельная речь», а не в «Периодическую».

— А попала в «Периодическую».

— Да ведь «Еженедельная речь» перестала существовать, потому тогда и не напечатали. <...>

— Это правда-с, но, переставая существовать, «Еженедельная речь» соединилась с «Периодической речью», а потому и статейка ваша, два месяца назад, явилась в «Периодической речи». А вы не знали?

Раскольников действительно ничего не знал.

— Помилуйте, да вы деньги можете с них спросить за статью! Какой, однако ж, у вас характер! Живете так уединенно, что таких вещей, до вас прямо касающихся, не ведаете. Это ведь факт-с.

— Bravo, Родька! И я тоже не знал!— вскричал Разумихин.— Сегодня же и читальню забегу и номер спрошу! Два месяца назад? Которого числа? Все равно разыщу! Вот штука-то! И не скажет!

— А вы почему узнали, что статья моя? Она буквой подписана.

— А случайно, и то на днях. Через редактора; я знаком... Весьма заинтересовался.

— Я рассматривал, помнится, психологическое состояние преступника в продолжение всего хода преступления.

— Да-с, и настаиваете, что акт исполнения преступления сопровождается всегда болезнью. Очень, очень оригинально, но... меня, собственно, не эта часть вашей статейки заинтересовала, а некоторая мысль, пропущенная в конце статьи, но которую вы, к сожалению, проводите только намеком, неясно... Одним словом, если припомните, проводится некоторый намек на то, что существуют на свете будто бы некоторые такие лица, которые могут... то есть не то что могут, а полное право имеют совершать всякие бесчинства и преступления, и что для них будто бы и закон не писан.

Раскольников усмехнулся усиленному и умышленному искажению своей идеи.

— Как? Что такое? Право на преступление? Но ведь не потому, что «заела среда»?— с каким-то даже испугом осведомился Разумихин.

— Нет, нет, не совсем потому,— ответил Порфирий.— Все дело в том, что в ихней статье все люди как-

то разделяются на «обыкновенных» и «необыкновенных». Обыкновенные должны жить в послушании и не имеют права переступить закона, потому что они, видите ли, обыкновенные. А необыкновенные имеют право делать всякие преступления и всячески преступать закон, собственно потому, что они необыкновенные. Так у вас, кажется, если только не ошибаюсь?

— Да как же это? Быть не может, чтобы так!— в недоумении бормотал Разумихин.

Раскольников усмехнулся опять. Он разом понял, в чем дело и на что его хотят натолкнуть; он помнил свою статью. Он решился принять вызов.

— Это не совсем так у меня,— начал он просто и скромно.— Впрочем, признаюсь, вы почти верно ее изложили, даже, если хотите, и совершенно верно... (Ему точно приятно было согласиться, что совершенно верно). Разница единственно в том, что я вовсе не настаиваю, чтобы необыкновенные люди непременно должны и обязаны были творить всегда всякие бесчинства, как вы говорите. Мне кажется даже, что такую статью и в печать бы не пропустили. Я просто-запросто намекнул, что «необыкновенный» человек имеет право... то есть не официальное право, а сам имеет право разрешить своей совести перешагнуть... через иные препятствия, и единственно в том только случае, если исполнение его идеи (иногда спасительной, может быть, для всего человечества) того потребует. Вы извольте говорить, что статья моя неясна; я готов ее вам разъяснить по возможности. Я может быть, не ошибусь, предполагая, что вам, кажется, того и хочется; извольте-с. По-моему, если бы Кеплеровы и Ньютоны открытия вследствие каких-нибудь комбинаций никоим образом не могли бы стать известными людям иначе как с пожертвованием жизни одного, десяти, ста и так далее человек, мешавших бы этому открытию или ставших бы на пути как препятствие, то Ньютон имел бы право, и даже был бы обязан... *устранить* этих десять или сто человек, чтобы сделать известными свои открытия всему человечеству. Из этого, впрочем, вовсе не следует, чтобы Ньютон имел право убивать кого вздумается, встречных и поперечных, или воровать каждый день на базаре. Далее, помнится мне, я развиваю в моей статье, что все... ну, например, хоть законодатели и установители человечества, начиная с древнейших, продолжая Ликургами, Солонами, Магометами, Наполеонами и так далее, все до единого были

преступники, уже тем одним, что, давая новый закон, тем самым нарушали древний, свято чтимый обществом и от отцов перешедший, и, уж конечно, не оставались и перед кровью, если только кровь (иногда совсем невинная и доблестно пролитая за древний закон) могла им помочь. Замечательно даже, что большая часть этих благодетелей и установителей человечества были особенно страшные кровопроливцы. Одним словом, я вывожу, что и все, не то что великие, но и чуть-чуть из колеи выходящие люди, то есть чуть-чуть даже способные сказать что-нибудь новенькое, должны, по природе своей, быть непременно преступниками,— более или менее, разумеется. Иначе трудно им выйти из колеи, а оставаться в колее они, конечно, не могут согласиться, опять-таки по природе своей, а по моему, так даже и обязаны не соглашаться. Одним словом, вы видите, что до сих пор тут нет ничего особенно нового. Это тысячу раз было напечатано и прочитано. Что же касается до моего деления людей на обыкновенных и необыкновенных, то я согласен, что оно несколько произвольно, но ведь я же на точных цифрах и не настаиваю. Я только в главную мысль мою верю. Она именно состоит в том, что люди, по закону природы, разделяются вообще на два разряда: на низший (обыкновенных), то есть, так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать и среде своей *новое слово*. Подразделения тут, разумеется, бесконечные, но отличительные черты обоих разрядов довольно резкие: первый разряд, то есть материал, говоря вообще, люди по натуре своей консервативные, чинные, живут в послушании и любят быть послушными. По моему, они и обязаны быть послушными, потому что это их назначение, и тут решительно нет ничего для них унижительного. Второй разряд, все преступают закон, разрушители или склонны к тому, судя по способностям. Преступления этих людей, разумеется, относительны и многообразны; большею частью они требуют, в весьма разнообразных заявлениях, разрушения настоящего во имя лучшего. Но если ему надо, для своей идеи, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, по совести, может, по моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь,— смотря, впрочем, по идее и по размерам ее,— это заметьте. В этом только смысле я и говорю в моей статье об их праве на преступ-

ление. (Вы припомните, у нас ведь с юридического вопроса началось). Впрочем, треножиться мною нечего: масса никогда почти не признает за ними этого права, казнит их и вешает (более или менее) и тем, совершенно справедливо, исполняет консервативное назначение, с тем, однако ж, что в следующих поколениях эта же масса ставит казненных на пьедестал и им поклоняется (более или менее). Первый разряд всегда — господин настоящего, второй разряд — господин будущего. Первые сохраняют мир и приумножают его численно; вторые двигают мир и ведут его к цели. И то, и другие имеют совершенно одинаковое право существовать. Одним словом, у меня все равносильное право имеют, и — *vive la guerre eternelle*, до Нового Иерусалима, разумеется!

— Так вы все-таки верите же в Новый Иерусалим?

— Верую,— твердо отвечал Раскольников; говоря это и в продолжение всей длинной тирады своей, он смотрел в землю, выбрав себе точку на ковре.

— И-и-и в бога веруете? Извините, что так любопытствую.

— Верую,— повторил Раскольников, поднимая глаза на Порфирия.

— И-и в воскресение Лазаря веруете?

— Ве-верую. Зачем вам все это?

— Буквально веруете?

— Буквально.

— Вот как-с... так полюбопытствовал. Извините-с. Но позвольте,— обращаюсь к давешнему,— ведь их не всегда же казнят; иные напротив...

— Торжествуют при жизни? О да, иные достигают и при жизни, и тогда...

— Сами начинают казнить?

— Если надо и, знаете, даже большею частию. Вообще замечание ваше остроумно.

— Благодарю-с. Но вот что скажите: чем же бы отличить этих необыкновенных-то от обыкновенных? При рождении, что ль, знаки такие есть? Я в том смысле, что тут надо бы поболее точности, так сказать, более наружной определенности: извините во мне естественное беспокойство практического и благонамеренного человека, но нельзя ли тут одежду, например, особую завести, носить что-нибудь, клеимы там, чтили, какие?.. Потому, согласитесь, если произойдет путаница и один из одного разряда вообразит, что он принадлежит к другому разряду, и начнет «устранять» все препят-

ствия», как вы весьма счастливо выразились, так ведь тут. <...>

— О, это весьма часто бывает! Это замечание ваше очень даже остроумнее давешнего.

— Благодарю-с.

— Не стоит-с; но примите в соображение, что ошибка возможна ведь только со стороны первого разряда, то есть «обыкновенных» людей (как я, может быть очень неудачно, их назвал). Несмотря на врожденную склонность их к послушанию, по некоторой игривости природы, в которой не отказано даже и короне, весьма многие из них любят воображать себя, передовыми людьми, «разрушителями» и лезть в «новое слово», и это совершенно искренно-с. Действительно же новых они в то же время весьма часто не замечают и даже презирают, как отсталых и унижительно думающих людей. Но, по-моему, тут не может быть значительной опасности, и вам, право, нечего беспокоиться, потому что они никогда далеко не шагают. За увлечение, конечно, их можно иногда бы посесть, чтобы напомнить им свое место, но не более; тут и исполнителя даже не надо: они сами себя посекут, потому что очень благонравны; иные друг дружке эту услугу оказывают, а другие сами себя собственноручно... Покаяния разные публичные при сем на себя налагают,— выходит красиво и назидательно, одним словом, вам беспокоиться нечего... Такой закон есть.

— Ну, по крайней мере с этой стороны, вы меня хоть несколько успокоили; но вот ведь опять беда-с: скажите, пожалуйста, много ли таких людей, которые других-то резать право имеют, «необыкновенных-то» этих? Я, конечно, готов преклониться, но ведь согласитесь, жутко-с, если уж очень-то много их будет, а?

— О, не беспокойтесь и в этом,— тем же тоном продолжал Раскольников.— Вообще людей с новою мыслию, даже чуть-чуть только способных сказать хоть что-нибудь новое, необыкновенно мало рождается, даже до странности мало. Ясно только одно, что порядок зарождения людей, всех этих разрядов и подразделений, должно быть, весьма верно и точно определен каким-нибудь законом природы. Закон этот, разумеется, теперь неизвестен, но я верю, что он существует и впоследствии может стать и известным. Огромная масса людей, материал, для того только и существует на снеге, чтобы наконец, чрез какое-то усилие, каким-то таинственным до сих пор процессом, посредством какого-нибудь пе-

рекрецивания родов и пород, понатужиться и породить наконец на свет, ну хоть из тысячи одного, хотя сколько-нибудь самостоятельного человека. Еще с более широкою самостоятельностью рождается, может быть, из десяти тысяч один (я говорю примерно, наглядно). Еще с более широкою — из ста тысяч один. Гениальные люди — из миллионов, а великие гении, завершители человечества, — может быть, по истечении многих тысячей миллионов людей на земле. Одним словом, в реторту, в которой все это происходит, я не заглядывал. Но определенный закон непременно есть и должен быть; тут не может быть случая.

— Да что вы оба, шутите, что ль? — вскричал наконец Разумихин. — Морочите вы друг друга иль нет? Сидят и один над другим подшучивают! Ты серьезно, Родя?

Раскольников молча поднял на него свое бледное и почти грустное лицо и ничего не ответил. И странною показалась Разумихину, рядом с этим тихим и грустным лицом, нескрываемая, навязчивая, раздражительная и невежливая язвительность Порфирия.

— Ну, брат, если действительно это серьезно, то... Ты, конечно, прав, говоря, что это не ново и похоже на все, что мы тысячу раз читали и слышали; но что действительно оригинально во всем этом, — и действительно принадлежит одному тебе, к моему ужасу, — это то, что все таки кровь *по совести* разрешаешь, и, извини меня, с таким фанатизмом даже... В этом, стало быть, и главная мысль твоей статьи заключается. Ведь это разрешение крови *по совести*, это... это, по-моему, страшнее, чем бы официальное разрешение кровь проливать, законное. <...>

— Совершенно справедливо, — страшнее-с, — отозвался Порфирий.

— Нет, ты как-нибудь да увлекся! Тут ошибка. Я прочту... Ты увлекся! Ты не можешь так думать... Прочту.

— В статье всего этого нет, там только намеки, — проговорил Раскольников.

— Так-с, так-с, — не сиделось Порфирию, мне ясно теперь, как вы на преступление изволите-с смотреть-с, но... уж извините меня за мою назойливость (беспокою уж очень вас, самому совестно!) — видите ли-с; успокоили вы меня давеча очень-с насчет ошибочных-то случаев смешения обоих разрядов, но... меня все тут практические разные случаи опять беспокоят! Ну как иной какой-нибудь муж, али юноша, вообразит, что он Ликург али Магомет... — будущий, разумеется, — да и давай

устранять к тому все препятствия... Предстоит, дескать далекий, далекий поход, а в поход деньги нужны... ну и начнет добывать себе для похода... знаете?

Заметов вдруг фыркнул из своего угла. Раскольников даже глаз на него не поднял.

— Я должен согласиться,— спокойно отвечал он,— что такие случаи действительно должны быть. Глупенькие и тщеславные особенно на эту удочку попадаются; молодежь в особенности.

— Вот видите-с. Ну так как же-с?

— Да и так же,— усмехнулся Раскольников,— не я в этом виноват. Так есть и будет всегда. Вот он (он кивнул на Разумихина) говорил сейчас, что я кровь разрешаю. Так что же? Общество ведь слишком обеспечено ссылками, тюрьмами, судебными следователями, каторгами,— чего же беспокоиться? И ищите вора!..

— Ну, а коль сыщем?

— Туда ему и дорога,

— Вы-таки логичны. Ну-с, а насчет ею совести-то?

— Да какое вам до нее дело?

— Да так уж, но гуманности-с.

— У кого есть она, тот страдай, коль сознает ошибку. Это и наказание ему,— опричь каторги.

— Ну а действительно-то гениальные,— нахмурился, спросил Разумихин,— вот те-то, которым резать-то право дано, те так уж и должны не страдать совсем, даже за кровь пролитую?

— Зачем тут слово: *должны*? Тут нет ни позволения, ни запрещения. Пусть страдает, если жаль жертву... Страдание и боль всегда обязательны для широкого сознания и глубокого сердца. Истинно великие люди, мне кажется, должны ощущать на свете великую грусть,— прибавил он вдруг задумчиво, даже не в тон разговора.

Он поднял глаза, вдумчиво посмотрел на всех, улыбнулся и взял фуражку. Он был слишком спокоен сравнительно с тем, как вошел давеча, и чувствовал это. Все встали.

— Ну-с, браните меня или нет, сердитесь иль нет, а я не могу утерпеть,— заключил опять Порфирий Петрович,— позвольте еще вопросик один (очень уж я вас беспокою-с!), одну только маленькую идейку хотел пропустить, единственно только, чтобы не забыть-с...

— Хорошо, скажите вашу идейку,— серьезный и бледный стоял перед ним и ожидании Раскольников.

— Ведь вот-с... право, не знаю, как бы удачнее выразиться... идейка-то уж слишком игривенькая... пси-

хологическая-с... Ведь вот-с, когда вы вашу статейку-то сочиняли, — ведь уж быть того не может, хе-хе! чтобы вы сами себя не считали, ну хоть на капельку, — тоже человеком «необыкновенным» и говорящим новое слово, — в вашем то есть смысле-с... Ведь так-с?

— Очень может быть, — презрительно ответил Раскольников.

Разумихин сделал движение.

— А коль так-с, то неужели вы бы сами решились — ну там ввиду житейских каких-нибудь неудач и стеснений или для споспешествования как-нибудь всему человечеству — перешагнуть через препятствие-то?.. Ну, например, убить и ограбить?..

И он как-то вдруг опять подмигнул ему левым глазом и рассмеялся неслышно, — точь-в-точь как давеча.

— Если б я и перешагнул, то уж, конечно, бы вам не сказал, — с вызывающим, надменным презрением ответил Раскольников.

— Нет-с, это ведь я так только интересуюсь, собственно, для уразумения вашей статьи, в литературном только одном отношении-с...

«Фу, как это явно и нагло!» — с отвращением подумал Раскольников.

— Позвольте вам заметить, — отвечал он сухо, — что Магометом иль Наполеоном я себя не считаю... ни кем бы то ни было из подобных лиц, следовательно, и не могу, не быв ими, дать вам удовлетворительного объяснения о том, как бы я поступил.

Ну, полноте, кто ж у нас на Руси себя Наполеоном не считает? — с страшною фамильярностью произнес вдруг Порфирий. Даже в интонации его голоса было на этот раз нечто уж особенно ясное.

— Уж не Наполеон ли какой будущий и нашу Алену Ивановну на прошлой неделе топором уколошил? — брякнул вдруг из угла Заметов.

Раскольников молчал и пристально, твердо смотрел на Порфирия. Разумихин мрачно нахмурился. Ему уж и прежде стало как будто что-то казаться. Он гневно посмотрел кругом. Прошла минута мрачного молчания. Раскольников повернулся уходить.

Достоевский Ф.М. Преступление и наказание // Собр. соч.: В 15 т. — Л., 1989. — Т. 5. — С. 241–251.

■ Не убий

Когда по суду казнят королей, как Карла I, Людовика XVI, Максимилиана Мексиканского, или в дворцовых революциях убивают их как Петра III, Павла и разных султанов, шахов и богдыханов, то об этом обыкновенно молчат; но когда убивают их без суда и без дворцовых революций, как Генриха IV, Александра II, императрицу австрийскую, шаха персидского и теперь Гумберта, то такие убийства возбуждают среди королей и императоров и их приближенных величайшее удивленное негодование, точно как эти люди никогда не принимали участия в убийствах, не пользовались ими, не предписывали их. А между тем самые добрые из убитых королей, как Александр II или Гумберт, были виновниками, участниками и сообщниками,— не говоря уже о домашних казнях,— убийства десятков тысяч людей, погибших на полях сражений; недобрые же короли и императоры были виновниками сотен тысяч, миллионов убийств.

Учение Христа отменяет закон: «око за око и зуб за зуб», но те люди, которые не только всегда держались, но и теперь держатся этого закона и в ужасающих размерах, в наказаниях и на войнах, применяют его и, кроме того, не только око за око, но без всякого вызова предписывают убивать тысячи, как они это делают, объявляя войны,— не имеют права возмущаться на применение к ним этого закона в такой малой и ничтожной степени, что едва ли придется один убитый король или император на сто тысяч, а может быть, и миллион убитых и убиваемых по распоряжениям и с согласия королей и императоров. Королям и императорам не только нельзя возмущаться на такие убийства, как Александра II или Гумберта, но должно удивляться, как редко такие убийства.

Люди толпами так загипнотизированы, что видят и не понимают значения того, что постоянно совершается перед ними. Они видят постоянную заботу всех королей, императоров, президентов о дисциплинированном войске, видят те смотры, парады, маневры, которые они делают, которыми хвастаются друг перед другом, и с увлечением бегают смотреть на то, как их братья, наряженные в дурацкие, пестрые, блестящие одежды, под звуки барабанов и труб превращаются в

машины и, по крику одного человека, делают все в раз одно и то же движение и не понимают того, что это значит. Но ведь значение этого очень просто и ясно: это не что иное, как приготовление к убийству.

Это — одурение людей для того, чтобы сделать их орудиями убийства. И делают это, и заведуют этим, и гордятся этим только короли, императоры и президенты. И они-то, специально занятые убийством, сделавшие себе профессию из убийства, всегда носящие военные мундиры и орудия убийства — шпаги на боку, ужасаются и возмущаются, когда убивают одного из них.

Убийства королей, как последнее убийство Гумберта, ужасны не по своей жестокости. Дела, совершаемые по распоряжением королей и императоров, — не только прошедшего, как Варфоломеевская ночь, избиения за веру, ужасные усмирения крестьянских бунтов, версальские бойни, — но и теперешние правительственные казни, замаривания в одиночных тюрьмах, дисциплинированных батальонах, вешания, отрубания голов, побоища на войнах, — без сравнения более жестоки, чем убийства, совершаемые анархистами. Ужасны эти убийства и не по своей незаслуженности. Если Александр II и Гумберт не заслуживали убийства, то еще менее заслуживали его тысячи русских, погибших под Плевной, и итальянцев, погибших в Абиссинии. Ужасны такие убийства не по жестокости и незаслуженности, а по неразумению тех, которые их совершают.

Если убийцы королей делают это под влиянием личного чувства негодования, вызванного страданиями порабощенного народа, виновниками которых им представляются Александр, Карно, Гумберт, или личного чувства оскорбления и мести, — то как ни безнравственны такие поступки, они понятны; но каким образом организация людей, — анархистов, как говорят теперь, — выславшая Бресси и угрожающая другим императорам, ничего лучшего не может придумать для улучшения положения людей, как убийство тех, уничтожение которых настолько же может быть полезно, насколько отрезание головы у того сказочного чудовища, у которого на место отрезанной головы тотчас же вырастает новая? Короли и императоры давно уже устроили для себя такой же порядок, как в магазинных ружьях: как только выскочит одна пуля, другая мгновенно становится на ее место. *Le roi est mort? Vive le roi!* (Король умер, — да здравствует король!) Так зачем же убивать их?

Только при самом поверхностном взгляде убийство этих людей может представляться средством спасения от угнетения народа и войн, губящих жизни человеческие.

Стоит только вспомнить о том, что такие же угнетения и такие же войны происходили всегда, независимо от того, кто стоял во главе правительства: Николай или Александр, Фридрих или Вильгельм, Наполеон или Людовик, Пальмерстон или Гладстон, Карно или Фор, Мак Кинлей или другой кто, — для того, чтобы понять, что не какие-либо определенные люди причиняют эти угнетения и войны, от которых страдают народы. Бедствия людей происходят не от отдельных лиц, а от такого устройства общества, при котором все люди так связаны между собою, что все находятся во власти нескольких людей, или, чаще, одного человека, который или которые так развращены этим своим противоестественным положением над судьбою и жизнью миллионов людей, что всегда находятся в болезненном состоянии, всегда в большей или меньшей степени одержимы манией *gradiosa* (величия), которая незаметна в них только вследствие их исключительно го положения.

Не говоря уже о том, что люди эти с первого детства и до могилы окружены самой безумной роскошью и всегда сопутствующей им атмосферой лжи и подобию страстия, все воспитание их, все занятия, все сосредоточено на одном: на описании прежних убийств, наилучших способов убийств в наше время, наилучших приготовлений к убийствам. С детских лет они учатся убийству во всех возможных формах, всегда носят при себе орудия убийства: сабли, шпаги, наряжаются в разные мундиры, делают парады, смотры, маневры, ездят друг к другу, даря друг другу ордена, полки, не только ни один человек не назовет им того, что они делают, настоящим именем, не скажет им, что заниматься приготовлениями к убийству отвратительно и преступно, но со всех сторон они слышат только одобрения, только восторги перед этой деятельностью. За всяким их выездом, парадом, смотром бежит толпа людей и восторженно приветствует их, и им кажется, что это весь народ выражает одобрение их деятельности. Та часть прессы, которую одну они видят и которая им кажется выражением чувств всего народа или лучших представителей его, самым великолепным образом не переставая возвеличивать все их слова и

поступки, как бы ни глупы и злы они ни были. Приближенные же мужчины, женщины, духовные, светские, — все люди, не дорожащие человеческим достоинством, стараясь перещеголять друг друга утонченной лестью, во всем потворствуют им и во всем обманывают их, не давая им возможности видеть настоящую жизнь. Люди эти могут прожить сто лет и никогда не увидать настоящего свободного человека и никогда не услышать правды. Ужасаешься иногда, слушая слова и видя поступки этих людей; но стоит только вдуматься в их положение, чтобы понять, что всякий человек на их месте поступал бы так же. Разумный человек, очутившийся на их месте поступал бы так же. Разумный человек, очутившийся на их месте, может сделать только один разумный поступок: уйти из этого положения; оставаясь же в их положении, всякий будет делать то же самое.

В самом деле, что должно сделаться в голове какого-нибудь Вильгельма германского, ограниченного, мало образованного, тщеславного человека с идеалом немецкого юнкера, когда нет той глупости и гадости, которую бы он сказал, которая бы не встречена была восторженным hoch (ура) и, как нечто, в высшей степени важное, не комментировалось бы прессой всего мира. Он скажет, что солдаты должны убивать по его воле даже своих отцов — кричат ура! Он скажет, что евангелие надо вводить железным кулаком — ура! Он скажет, что в Китае войска должны не брать в плен, а всех убивать, и его не сажают в смиренный дом, а кричат ура и плывут в Китай исполнять его предписание. Или скромный по природе Николай II начинает свое царствование тем, что объявляет почтенным старикам на их желание обсуждать свои дела, что самоуправление есть бессмысленные мечтания, и те органы печати, те люди, которых он видит, восхваляют его за это. Он предлагает детский, глупый и лживый проект всеобщего мира, в то же время делает распоряжение об увеличении войск, и нет пределов восхвалению его мудрости и добродетели. Без всякой надобности, бессмысленно и безжалостно он оскорбляет и мучает целый народ — финляндцев, и опять слышит только одобрения. Устраивает наконец ужасную по своей жестокости и несообразности с проектом мира, китайскую бойню, и все, со всех сторон, восхваляют его в одно и то же время и за победы, и за продолжение мирной политики своего отца.

В самом деле, что должно делаться в головах и сердцах этих людей?

Так что виноваты в угнетениях народов и в убийствах на войнах не Александры, и Гумберты и Вильгельмы, Николаи, и Чемберлены, руководящие этими угнетениями и войнами, а те, кто поставили и поддерживают их в положении властителей над жизнью людей. И потому не убивать надо Александров, Николаев, Вильгельмов, Гумбертов, а перестать поддерживать то устройство обществ — эгоизм людей, продающих свою свободу и честь за свои маленькие материальные выгоды.

Люди, стоящие на низшей ступени лестницы, частью вследствие одурения патриотическим и ложно-религиозным воспитанием, частью вследствие личной выгоды, поступаются своей свободой и чувством человеческого достоинства в пользу людей, стоящих выше их и предлагающих им материальные выгоды. В таком же положении находятся и люди, стоящие на несколько высшей ступени лестницы, и также вследствие одурения и преимущественно выгоды поступаются своей свободой и человеческим достоинством; то же и с стоящими еще выше, и так это идет до самых высших ступеней — до тех лиц, или до того одного лица, которое стоит на вершине конуса и которому уже нечего приобретать, для которого единственный мотив деятельности есть властолюбие и тщеславие и которое обыкновенно так развращено и одурено властью над жизнью и смертью людей и связанной с нею лезтью и подобострастием окружающих его людей, что не переставая делая зло, вполне уверенно, что оно благодетельствует человечество.

Народы, сами жертвуя своим человеческим достоинством для своих выгод, производят этих людей, которые не могут делать ничего другого, как то, что они делают, а потом сердятся на них за их глупые и злые поступки. Убивать этих людей, — все равно, что избаловать детей, а потом сечь их.

Для того чтобы не было угнетения народа и ненужных войн и чтобы никто не возмущался на тех, кто кажется виновниками их, и не убивал их, надо, казалось бы, очень мало, а именно только то, чтобы люди понимали вещи, как они есть, и называли их настоящими именами; знали бы, что войско есть орудие убийства и собиранье и управление войском, — то самое, чем с такой самоуверенностью занимаются короли, императоры, президенты, — есть приготовление к убийству.

Только бы каждый король, император, президент понимал, что его должность заведования войсками не есть почетная и важная обязанность, как внушают ему его льстецы, а скверное и постыдное дело приготовления к убийствам, и каждый частный человек понимал бы, что уплата податей, на которые нанимают и вооружают солдат, и тем более поступление в военную службу не есть безразличный поступок, а дурной, постыдный поступок не только поощрения, но участия в убийстве, — и сама собой уничтожила бы та возмущающая нас власть императоров, президентов и королей, за которую теперь убивают их.

Так что не убивать надо Александров, Карно, Гумбертов и других, а надо разъяснить им то, что они сами убийцы, и главное, не позволять им убивать людей, отказываться убивать по их приказанию.

Если люди еще не поступают так, то происходит это только от того гипноза, в котором правительства из чувства самосохранения старательно держат их. А потому содействовать тому, чтобы люди перестали убивать и королей, и друг друга, можно не убийствами — убийства, напротив, усиливают гипноз, а пробуждением от него.

Это самое я и пытаюсь делать этой заметкой.

8 августа 1900 г.

Толстой Л.Н. Не убий // Ненасилие: философия, этика, политика. — М., 1993. — С. 162–167.

Б.П. ВЫШЕСЛАВЦЕВ

■ Этика преображенного зрота

Закон дел и дух любви

Закон Моисеев (и, в сущности, всякий закон) касается всех сфер человеческого поведения и человеческой деятельности — религиозно-ритуальной, моральной и правовой. В нем есть важное и неважное, ценное и неценное, божественное и небожественное. Самое ценное в нем — это борьба со злом и запрещение преступления («не убий», «не укради», «не прелюбо сотвори»). Однако и в этой борьбе, как увидим далее, закон постоянно терпит неудачу. Происходит это оттого, что радикальное преодоление зла с христианской точки зрения достигается не внешним пресечением зла (не *negatio negationes* Гегеля), не обратным злом, а положительным

созиданием добра. Но закон не есть высшая творческая сила. Высшая творческая сила есть любовь. Больше того, любовь есть высшая ценность и святость, венец достижений, ибо «Бог есть любовь». Конечная «цель» евангельского провозвестия (paraggelia), говорит ап. Павел, «есть любовь от чистого сердца и доброй совести и нелицемерной веры» (1 Тим. 1:5). Вот чего закон принципиально достигнуть не может, ибо в этих сферах Закон не действует, императив не действует: нельзя приказать или запретить любить; нельзя приказать или запретить «нелицемерно верить», ибо вынудить можно только лицемерие. Сфера чистого сердца — метаномична. Императивы закона касаются лишь внешних поступков и деяний. Вот почему ап. Павел постоянно употребляет выражение: «дела закона». И вот почему он непрерывно утверждает, что «спасение не от дел» и что «человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа» (Гал. 2:16, 3:11). Причина лежит в том, что чрез дела закона нельзя стяжать Духа (Гал. 3:2—10, 14). Но что значит быть в духе, жить духовно? Это значит, обладать тем «совершенством в совести» (Евр. 9:9, 14), тем преобразованием сердца, которое нельзя приказать законом, нельзя вынудить никакими императивами: «плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благодать, милосердие, вера, кротость, воздержание. Если этих даров духа нет — их нельзя вынудить никаким законом; если они есть — закон не нужен; «на таковых нет закона» (Гал. 5:22—23).

В законе, как сказано, есть важное и неважное, есть правда и неправда. Абсолютное соблюдение закона может в конкретном случае превратить *summum ius* в *summa iniuria*. Христос показал, что оно может противоречить любви (напр., соблюдение субботы как абсолютного запрета что-либо делать и, след., делать добро, лечить, спасти упавшую овцу (Мф. 12:1—13; Лк. 6:1—12; Мк. 3:1—7), и потому сам с учениками своими на каждом шагу нарушал Закон, утверждая, что «не человек для субботы, а суббота для человека» и «Сын человеческий есть господин и субботы». Эти нарушения строгости закона постоянно ставились Ему в вину фарисеями, а затем и церковной властью. Он не соблюдал субботы, омовений, постов, он присутствовал на пирах, пил вино, он общался с нечистыми, беседовал с мытарями, грешниками, блудницами, самарянами — и то же делали его ученики! Наконец, он не осудил женщину, которая по закону должна была быть осуждена и побита камнями.

Конечно, все эти нарушения закона являются нарушениями не ради «беззакония», а во имя любви. Но для того чтобы решать, когда в конкретном случае нужно исполнить закон и когда нарушить — нужна высшая инстанция, совершенно независимая от закона и стоящая выше закона. Такой инстанцией является *вера*, как предвосхищение идеалов (*elπίουμενwп upostasiV*) Царствия Божия, и любовь, связанная с нею, любовь, как непосредственная интуиция Богосыновства. В этом смысле человек выше закона и должен оставаться господином закона.

Закон как заповедь человеческая

Закон может быть нарушен, если конкретное творчество любви разрывает формальные рамки нормы, как общего правила, не могущего предусмотреть всего богатства конкретных ситуаций жизни. В этом случае закон может оказаться «мертвой буквой», убивающей жизнь. Но есть и другое, более полное отрицание нормы закона, когда сама норма отныне признается дурной и несправедливой. Таково, напр., отношение Христа к норме: «око за око, зуб за зуб» и к закону о разводе, установленному Моисеем. В законе есть божественное и небожественное. Может показаться странным, как возможно «небожественное» в Синайском законодательстве, данном Моисею. Но дело в том, что Закон, «Законодательство» никогда не есть непосредственная встреча человека с Богом, никогда не есть непосредственное единство человеческой и божеской воли. Закон всегда дается через *посредника*, через законодателя, напр., через Моисея, воля Божия проходит через призму человеческой природы; и притом через двойную призму; через природу дающего закон и через природу принимающего закон. Ибо закон должен быть приспособлен к духу народа, иначе он не будет принят! В силу этого, если в законе есть элемент божественного, то в нем еще непременно есть элемент небожественного. Закон — это «заповедь человеческая», «предание человеческое», как говорит ап. Павел. Закон «номотетичен», он должен быть установлен людьми и принят людьми, хотя бы они старались выразить в нем идею божественной справедливости. Это то, что юристами называется «положительным правом», момент «позитивности» в праве. Он и есть сфера несовершенства в праве. Закон всегда есть законодательство, законоположение, устав. И этот момент установ-

ления и принятия есть творческий акт человеческой природы, которая всегда погрешает. Нет непогрешимого положительного права и непогрешимого закона. Положительное право склонно подменять заповедь Божию «заповедями человеческими». «Слово Божие» устраняется установленным «преданием» и казуистическими толкованиями. Но это свойство закона и законничества указал сам Иисус Христос (Мк. 7:7–13). И ап. Павел, в этом отношении, как и везде, только развивает Его мысли.

В античном мире, несмотря на его обожествление закона, эта идея присутствует в противопоставлении *iusi* и *potio*, в понятии *aequitas* и *aequum ius*, в понятии «естественного права». В древнееврейском сознании, несмотря на ярко выраженное законничество, она тоже налицо: Иезекииль говорит о своих предках от имени Иеговы: «Я дал им заповеди не добра, а оправдания, в них *ga* не бугут живы» (Иез. 20:25).

Значит, в законе есть нечто «не доброе». И оно объясняется недобрыми свойствами человеческой природы, с которой должен считаться закон. Иисус Христос говорит: «Моисей по жестокосердию вашему повелел вам отпускать жен ваших» (Мф. 19:8). Точно так же по жестокосердию народа ему дана заповедь «око за око, зуб за зуб».

Таким образом, закон никогда не содержит в себе непосредственно божественных ценностей (хотя может их иметь в виду), между ним и этими ценностями есть *посредник* — человеческая природа, и притом природа, искаженная грехом: она формулирует норму в зависимости от искажений и преломляет лучи божественных ценностей в своей *среде*; преломляет необходимо даже и тогда, когда законодателем является лицо боговдохновенное (Моисей), могущее непосредственно созерцать божественное Совершенство. В этом случае, конечно, нет несовершенства положительного закона по несовершенству законодателя и «посредника», но может быть налицо иное несовершенство закона, вытекающее из несовершенства тех, к кому обращен императив закона. «Жестокосердие» закона объясняется жестокосердием Моисея, а жестокосердием его народа «жестоковыйного». То, что в законе есть вечного и божественного, эти вечные ценности, которые он хочет защитить, напр., ценность жизни, верности; но сама формула закона не вечна и не божественна, ибо она формулируется «посредником» и всегда имеет в виду определенные склонности и характер народа, к

которому обращается. Одна и та же ценность, напр. Брак, может послужить фундаментом для *противоположных* норм, напр. «можно разводиться» или «нельзя разводиться» — в зависимости от «жестокосердия» или от сердечной мягкости народа. Эта мысль во всей ее глубине заключена в приведенных словах Христа. Закон всегда имеет в виду *противоборствующие* стремления, которые он связывает и укрощает; и вот эти стремления могут идти с двух *противоположных* сторон (вытекать из *противоположных* пороков), и тогда норма приобретает *противоположную* формулировку. Одному человеку и одному народу нужно говорить: «будь щедр», а другому: «будь бережлив». Обе нормы выражают «добродетель, но императив «бережливости», обращенный к скупому,— есть преступление. Наконец, обе нормы бессмысленны, когда обращаются к тому, кто стоит на точке зрения полного аскетического нестяжания, ибо закон всегда обращен к *противоборствующему* стремлению, которое в этом случае отсутствует (нет ни скупости, ни расточительности). <...>

Идея естественного закона

Если поздний античный мир на закате своем разочаровался во всех формах государства, то он все же никогда не потерял веру в принцип закона. Только на место положительного Закона (национального «полиса») как высшей ценности стал естественный закон *natura, jusei dikaion*, как высший принцип добродетели, как идеал мудреца, имеющий универсальное, сверхнациональное, всеобщезначательное значение.

Стоическая философия делает закон универсальным космическим принципом: этот порядок мира, порядок природы, божественный закон, который есть вместе с тем закон нашего разума и сообразование с которым есть добродетель. Естественный закон есть выражение божественного порядка (*ordo*) и Провидения, управляющего миром. Значимость положительных законов для стоиков определяется тем, насколько в них выражен естественный закон. На этой же точке зрения стояли философствующие римские юристы. Рим не имел своей философии, он питался отчасти Стоей, отчасти эпикурейством. Но он имел свое *право* и свой юридический гений, которым, в свою очередь, питались и еще питаются народы. Стоическое обожествление закона и справедливости (*jusei dikaion, ius naturale,*

aequum ius) было всего ближе сердцу римских юристов и вообще сердцу римского народа.

Учение о естественном праве о *lex naturae*, о «неписаном» законе (αγραφοV ποιοV) или о законе, «написанном в сердцах», — расширило сферу действия принципа «закона», объем понятия закона до последних пределов и вознесло ценность такого «божественного» закона до предельной высоты. Естественный закон стоит над законом еврейским, римским и греческим и объемлет их, как свои более или менее совершенные выражения. Возникает соблазн признать естественный закон имеющим значение «для всех времен и народов» и понять всякую этику и всякую добродетель как соблюдение естественного закона совести, закона, написанного в сердцах.

Закон как принцип морали и права

Апостол Павел был первым, который установил это широкое и широчайшее понятие закона, объемлющее всякий положительный закон и естественный закон, «написанный в сердцах». В согласии с этим древняя католическая Церковь реципировала стоическое учение о естественном законе, которое вошло в средневековую теологию, в систему Фомы Аквината и Суарца, и пребывает в качестве незыблемого принципа естественного права и естественной морали в католической теологии и до сего времени: вечный божественный закон, естественный закон, лежит в основе положительного закона и является мерилем его ценности.

Следует помнить, что протестантизм стоит на той же точке зрения. Лютер в этом пункте совершенно следует за средневековой схоластикой и, в частности, за Фомой Аквинатом. И для него «закон» есть не только закон Моисеев, но и закон всякого права и всякого государства, а также естественный закон разума, закон совести. При этом решающим принципом оценки и последней основой закона является именно этот естественный закон, написанный в сердцах, в совести, ибо и для Лютера все положительное право обязательно только постольку, поскольку оно может быть сведено к естественному.

Такое общехристианское понимание закона представляет *глубокую ценность*, и не потому, что оно помогает решить антиномию закона и благодати, а скорее напротив — потому, что оно затрудняет ее решение. Только здесь раскрывается вся глубина антиномии, вся

новизна и парадоксальность сверхприродной и сверхзаконной системы благодатных ценностей, этой этики «не от мира сего». «Старое прошло, теперь все новое!»

Новая система ценностей не терпит *рядом с собою* никакой другой; она несовместима с признанием суверенной ценности закона. Полемика ап. Павла против закона направлена своим острием не против ритуального закона, и не против позитивного закона, и не против права и государства, а против закона во всех смыслах, во всем объеме этого понятия, против закона как императивной нормы, следовательно, и против закона, написанного в сердцах, против естественного права и естественной нравственности.

Если мы возьмем то различие права и нравственности, которое устанавливает Петражицкий (право есть императивноатрибутивная норма, т. е. норма, предоставляющая субъективные права и налагающая обязанности; а мораль есть императивная норма, т. е. норма, только налагающая обязанности и не представляющая прав), то станет ясным, что «закон» объемлет и закон права, и нравственный закон, ибо и право, и нравственность здесь мыслятся посредством категории

Такое понимание закона делает столкновение двух систем ценностей воистину трагическим. Легко сказать: «Старое прошло, теперь все новое!» Но в этом старом, в категориях закона, человечество так привыкло жить, что не может себе представить иной жизни. И это старое совсем не прошло, а продолжается: мы живем в законах права, государства, нравов, нравственности, ритуала и почти не мыслим иной жизни. И вот нам предлагается иная жизнь и иная ценность: сверхполитическая, сверхюридическая и, что еще удивительнее, — *сверхнормативная*. Нужно «умереть для закона», следовательно, и для нравов, и для нравственности. Вот что парадоксально и вот к чему приводит неумолимая диалектика ап. Павла.

Можно еще вынести, когда обесценивается внешний ритуальный закон, когда обесценивается положительное право, или положительный этос, быть в своей исторической относительности, но когда у нас отнимается естественный закон, закон совести, написанный в сердцах, лучшее и высшее, что есть в законе, — тогда кажется, что всякая нравственная почва уходит из-под ног и всякая этика исчезает.

Апория требует дальнейшего исследования: правда ли, что закон, взятый даже в этом лучшем и высшем

смысле, не оправдывает и не спасает? И если да, то сохраняется ли закон в каком-либо смысле для христианского сознания? <...>

Бессилие закона

Трагедия закона заключается в том, что он достигает прямо противоположного тому, к чему он стремится: обещает оправдание, а дает осуждение («нет праведного ни одного»), ищет мира, а дает гнев; требует соблюдения, а вызывает нарушение («Проповедуя не красть, крадешь? Говоря: «не прелюбодействуй», прелюбодействуешь? Гнушаясь идолов, святотатствуешь?» Рим. 2:22); наконец — обещает славу, а дает бесчестье («хвалишь законом, а преступлением закона бесчестишь Бога?» Рим. 2:23).

Ошибаются те, кто думает, что справедливое устроение человечества («оправдание») разрешается системой справедливых законов, идеальным государством — монархией, или республикой, или коммунизмом, как думал античный мир и как думает современное внехристианское человечество; ошибаются и те, которые хотят устроить человеческую душу и сделать ее праведной, связав своеволие страстей сетью моральных императивов и запретов. Ни усовершенствование законов, ни организации властей, ни постоянное моральное суждение и осуждение (любимое занятие толпы) не устраняют и даже не уменьшают количества зла и преступления на протяжении исторического пути. По-прежнему «мир весь во зле лежит», и порою кажется, что он становится еще злее. Трагедия «закона» в том, что он хочет и не может, требует и не выполняет, обещает и не дает (*das perennierende Sollen*).

Почему же закон не спасает и не «оправдывает» человечество? В чем здесь дело? Откуда неудачи закона? Ведь странно, что жить под законом — значит жить под господством греха? (Рим. 6:14. Ср. 3:9—21). Неужели от закона грех? (Рим. 7:7). Ведь закон был дан для борьбы с грехом, для «оправдания» (*justificatio*) — и вдруг: «делами закона не оправдается никакая плоть!» Закон сам по себе свят, «и заповедь свята и праведна и добра» — и вдруг это «доброе делается мне смертоносным», «посредством доброго причиняется мне смерть!» (Рим. 7:12, 13). Здесь начинается та внутренняя *диалектика закона*, тот ряд антиномий, вскрываемых в законе, и ряд решений, которые ставят ап. Павла на недостижимую философскую высоту и которые ни-

кем еще не были достаточно поняты и по достоинству оценены.

Первое решение, какое мы встречаем у ап. Павла, состоит в следующем: грех не от закона, а от сопротивления закону; виноват не закон, а беззаконие; виновата не заповедь, а человек, который ее нарушает. Но почему же он нарушает ее? Причина лежит в *сопротивлении плоти*. Замечательная глава 7 в послании к Рим. дает ответ на вопрос, почему закон потерпел неудачу, и показывает, в чем лежит корень бессилия закона: закон бессилен, ибо он *ослаблен плотью*. Плоть есть источник зла. А закон «духовен» и есть источник добра. Но «плоть» есть плотский человек, есть свойство человека (и часто обозначает у ап. Павла и вообще в Евангелии — просто «человека»). Таким образом, получается решение: закон духовен и добр, — а я плотян, продан греху (Рим. 7:14). Закон — добр, а человек — зол.

Такой морализм может требовать только «умерщвления плоти» и в конце концов умерщвления человека. Если все зло в человеке, а все добро в законе, то *pereat mundus, fiat justitia!* Иллюзорность решения очевидна. Оно резко вскрывает новую, еще более глубокую антиномию.

В самом деле, задача всякой религии и всякой этики состоит в *спасении*, а не в гибели и осуждении человека. Весь смысл, вся интенция закона состоит в том, чтобы сделать человека праведным («оправдать», *justificare*); если он бессилен этого достигнуть и достигает только обратного, тогда он теряет всякий смысл. *Бессильный* закон есть нечто комическое: повеление (императив), которое не связано с подчинением, внутренне противоречиво. Такой закон не заслуживает никакого уважения, а потому пусть он оставит человека в покое и даст ему жить свободно: *pereat justitia, vivat mundus!*

Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. — М., 1994. — С. 20–41.

ПРОЕКТИВНЫЙ ВЫБОР: ВОЗВРАТ К ПРОШЛОМУ ИЛИ ПРОРЫВ В БУДУЩЕЕ?

Основные тексты:

1. Кассирер Э. Сила метафоры.
2. Торо Г. Уолден, или Жизнь в лесу.
3. Мартин Дж. Телематическое общество. Вызов ближайшего будущего.
4. Эллюль Ж. Технологический блеф.

Авторы текстов:

1. **Кассирер Эрнст** (1874–1945). Немецкий философ, один из ведущих представителей Марбургской школы неокантианства. В 1933 г. с приходом Гитлера к власти эмигрировал сначала в Англию, а в 1941 г. в США.
2. **Торо Генри Дэвид** (1817–1862). Американский философ-романтик, писатель, натуралист.
3. **Мартин Дж.**
4. **Эллюль Жак** (р. 1912). Французский социолог и философ.

Основные вопросы:

- 1) По Кассиреру современная индивидуальная метафора создается фантазией, тогда как древняя метафора гораздо чаще была порождена необходимостью точного определения понятия. Чем можно объяснить подобного рода радикальную трансформацию?
- 2) Г. Торо считает абсурдом постоянную погоню за роскошью, модой и всеми другими излишествами цивилизации. Как Вы оцениваете его идею о необходимости и благотворности возврата к простейшим формам жизни?
- 3) Какие заманчивые возможности открывают перед индивидуами электронные и другие новейшие средства телекоммуникации в развитии культуры и благосостояния людей, в том числе в борьбе с преступностью?
- 4) Ясно, что сама по себе техника не абсурдна. Но почему же тогда, как это доказывает Ж. Эллюль, ее внедрение порождает множество абсурдных ситуаций? Права ли так называемая «Философия абсурда», полагающая, что абсурдна сама жизнь человека, а потому и сам выбор не имеет никакого смысла?

■ Сила метафоры

Проводимые ранее рассуждения показали нам, насколько тесно переплетены между собой мифологическое мышление и мышление языковое; они продемонстрировали, что структура мифологического и языкового мира в значительной степени определяется одинаковыми духовными представлениями. Однако до сих пор оставался без внимания основной мотив, на который, кажется, указывают эти отношения и который помогает понять их суть и происхождение. То, что миф и язык подчиняются одинаковым или аналогичным законам духовного развития, может быть полностью осознано лишь в том случае, если удастся обнаружить общие корни, из которых они оба выросли. Общность результатов и порождаемых ими форм свидетельствует в конечном счете и здесь о единстве функций и общих принципов. Для того чтобы распознать эти функции как таковые и сделать выводы, мы должны проследить пути развития мифа и языка не проспективно, а ретроспективно — нам надо вернуться к точке, откуда берут начало обе расходящиеся линии. И эту точку можно найти, потому что, как бы ни различались по содержанию миф и язык, им обоим оказывается свойственна одна и та же концептуальная форма. Эту форму можно кратко обозначить как метафорическое мышление: мы должны исходить из сущности и смысла метафоры, если хотим понять, с одной стороны, единство и, с другой стороны, различие мифологического и языкового мира.

Часто подчеркивается, что именно метафора создает духовную связь между языком и мифом, но в рассмотрении самого этого процесса и того направления, в котором он протекает, теории сильно расходятся. Происхождение метафоры ищут то в создании языка, то в мифологической фантазии; иногда имеется в виду слово, которое благодаря своей изначальной метафоричности должно порождать и постоянно питать миф, иногда, наоборот, именно метафоричность слов считается лишь наследием, которое язык получил от мифа и которое он дает ему как бы в долг. В своей работе о происхождении языка Гердер подчеркивал этот первоначально мифологический характер всех словесных и языковых понятий: «Поскольку вся природа звучит,

для обладающего чувствами человека нет ничего более естественного, чем то, что она живет, говорит, действует. Дикарь видит высокое дерево с его великолепной кроной и восхищается: крона шумит! Это ткет божество! Дикарь падает ниц и молится! Посмотрите на историю человека, обладающего чувствами, на эту темную полосу, где *nomina* образуются из *verbis*, — и на легчайший шаг к абстракции. У дикарей Северной Америки, например, еще все одушевлено: каждая вещь имеет свой дух, а о том, что так же было у греков и восточных народов, свидетельствуют их древнейший словарь и грамматика — ведь они, как и вся природа, подлинны для исследователя — пантеон, царство одушевленных, действующих существ... Будущий ураган и приятный Зефир, прозрачный источник и могучий океан — вся их мифология в сокровищнице глаголов (*verbis*) и имен (*nominibus*) древних языков, и древнейший словарь был таким звучащим пантеоном». Романтики следовали по пути, указанному Гердером; Шеллинг также видит в языке «поблекшую мифологию»; язык в абстрактных и формальных противопоставлениях сохраняет то, что для мифологии различается еще живо и конкретно. Противоположный путь избрала «сравнительная мифология», созданная во второй половине XIX в. прежде всего Адальбертом Куном и Максом Мюллером. Поскольку в ней сравнение мифов методически опиралось на результаты сравнения языков, то напрашивался вывод и о первичности языка по отношению к мифу при образовании понятий. В соответствии с этим мифология рассматривалась как продукт языка. «Базисная метафора», лежащая в основе любого мифотворчества, считалась собственно языковым явлением, подлежащим исследованию и интерпретации. Идентичность или сходное звучание языковых обозначений открывали путь для мифологической фантазии. «Человек независимо от его желания был вынужден говорить метафорически, и вовсе не потому, что не мог обуздать своей поэтической фантазии, а скорее потому, что должен был напрячь ее до крайней степени, чтобы найти выражение для все возрастающих потребностей своего духа. Под метафорой больше не нужно было понимать осознанную деятельность поэта, умышленный перенос слова с одного объекта на другой. Такова современная индивидуальная метафора; она создается фантазией, тогда как древняя метафора гораздо чаще была следствием необходимости и в боль-

шинстве случаев обязана своим происхождением не столько переносу слова с одного понятия на другое, сколько более точному определению понятия, соответствующего старому имени». То, что мы обычно называем мифологией, таким образом, является лишь слабым отзвуком того, что некогда образовывало совершенное царство мысли и языка. «Никогда не понять мифологии, не усвоив, что то, что мы называем антропоморфизмом, персонификацией или одушевленностью, было необходимо для роста нашего языка и сознания. Было невозможно освоить внешний мир, познать и осмыслить его, постигнуть и назвать его реалии без этой базисной метафоры, этой универсальной мифологии, этого вдувания нашего собственного духа в хаос предметов и воссоздания его по нашему образу. Началом этого второго творения духа было слово, и мы можем дополнить истину, сказав, что все делалось посредством этого слова, то есть называлось и познавалось, и что без него ничего нельзя было бы сделать из того, что сделано».

Прежде чем попытаться занять определенную позицию в противоборстве теорий, в споре о временном и духовном первенстве языка перед мифологией или мифа перед языком, необходимо четче определить и отграничить ключевое понятие самой метафоры. Можно представить себе метафору как сознательный перенос названия одного представления в другую сферу — на другое представление, подобное какой-либо чертой первому или предполагающее какие-либо косвенные с ним «анalogии». В этом случае речь идет о метафоре как о подлинном «переносе»: оба значения вполне определены и самостоятельны, и между ними, как между *terminus a quo* и *terminus ad quem*, осуществляется движение представлений или понятий, приводящее к тому, чтобы превратить одно в другое и заменить одно другим и плане выражения. Если попытаться проникнуть в причины такой замены и объяснить необыкновенно богатое и разнообразное употребление, характерное для этого вида метафоры, то есть ни намеренного отождествления двух различно воспринимаемых и различно задуманных содержаний, то при этом мы вернемся к основному способу мифологического мышления и переживания. В своем эволюционно-психологическом расследовании происхождения метафоры Вернер в высшей степени убедительно показал, что в этом виде метафоры, в замене одного по-

нения другим, решающую роль играют вполне определенные мотивы, коренящиеся в магическом мировоззрении, особенно (которые типы табуирования слов и имен. Но это употребление метафоры явно предполагает, что и языковое содержание отдельных элементов, и языковые корреляты этого содержания задаются в качестве уже известных величин: лишь после того, как элементы определяются и фиксируются в языке, они могут взаимозаменяться. От этой перестановки и замены, которая включает словарный запас языка как уже готовый материал, следует отличать действительно «базисную» метафору, которая сама по себе является условием создания языка, так же и мифологических понятий. По сути дела, уже простейшее языковое выражение требует преобразования определенного мировоззренческого или эмоционального содержания в звук, то есть во враждебного этому содержанию и даже несовместимого с ним посредника; так же и простейший мифологический образ возникает лишь в силу трансформации, посредством которой впечатление из сферы обычного, повседневного и профанического повышается в ранг «священного», мифологически и религиозно «значимого». Здесь имеет место не только перенос, но и настоящее преобразование в другой род (*metabadiz eiz allogenoz*); при этом происходит не переход в уже существующий разряд, а создание нового разряда. Каждая ли из этих двух форм метафор вызывает к жизни другую? Заложено ли метафорическое выражение языка в мифологическом расположении духа, или, наоборот, расположение духа может формироваться и развиваться на основе языка? Предшествующие рассуждения показывают беспредметность такого вопроса. Здесь, очевидно, речь может идти не об эмпирическом установлении временного «раньше» или «позже», а лишь об идеальном отношении, при котором языковая форма соотносится с мифологической, о том, каким образом одна вторгается в другую и обуславливает ее содержание. Эта обусловленность опять же может рассматриваться только как взаимная. Язык и миф с самого начала находятся в неразрывной связи, из которой постепенно они вычлениются как самостоятельные элементы. Они являются различными побегими одной и той же ветви символического формообразования, происходящими от одного и того же акта духовной обработки, концентрации и возвышения простого представления. В звуках языка, так же как и в

первичных мифологических образах, находит завершение одинаковый внутренний процесс: и те и другие снимают внутреннее напряжение, выражают душевные переживания в объективированных формах и фигурах. <...>

Древняя риторика приводит в качестве основного вида метафоры замена рода видом, целого частью или наоборот, и при этом заметно, насколько эта форма метафоры непосредственно происходит из духовной сущности мифа. Но одновременно обнаруживается, что в самом мифе речь идет о чем-то совершенно отличном и гораздо большем, чем простая «замена», чем риторико-языковая фигура; то, что кажется при нашей позднейшей рефлексии простым переносом, является для него подлинной и непосредственной идентичностью. Эта основная черта мифологической метафоры позволяет точнее определить и понять смысл и действие того, что обычно называют метафорической функцией языка. Уже Квинтилиан указывал, что эта функция — не часть языка, что она пронизывает всю человеческую речь как целое. Если верно, что метафору в общем смысле следует рассматривать не как определенное явление речи, а как одно из конструктивных условий существования языка, то для ее понимания нужно вновь вернуться к основной форме образования понятий в языке. В итоге они возникают из акта концентрации, компрессии чувственного опыта, создающего необходимые предпосылки для формирования каждого языкового понятия. <...>

Каждый характерный признак, дающий импульс для образования понятия и обозначения, служит в то же время объединению соответствующих предметов. Если образ молнии в зеркале языка «змеевиден», это значит, что молния стала змеей; когда солнце называют «летающим по небу», тем самым оно представляется в виде стрелы или птицы; так, например, в египетском пантеоне бог солнца изображается с головой сокола. Здесь нет просто «абстрактных» обозначений, каждое слово сразу же превращается в конкретный мифологический образ, в бога или демона. Каждое еще неясное впечатление, если оно отложилось в языке, может стимулировать создание образа бога и его номинация. В приводимом Узенером списке литовских теофорных имен наряду с богом снега — Сверкающим (Blizgulis) приводится бог скота — Ревущий (Baubis), пчелиный бог — Жужжащий (Blizgulis) и бог землетрясения —

Колотящий (Drebkulys). Как только бог скота принял образ Ревущего, его должны были узнавать в самых различных явлениях, его должны были слышать и в рычании льва, и в грохоте бури, и в шуме океана. Снова и снова в этом смысле миф оживает и обогащается благодаря языку, а язык — благодаря мифу. В этом постоянном взаимодействии и взаимном проникновении подтверждается единство духовного начала, из которого они оба происходят, различными выражениями и ступенями которого они являются.

И все же при дальнейшем развитии духа эта столь тесная и, как кажется, необходимая связь начинает ослабевать и разрываться. Ведь язык не принадлежит исключительно царству мифа, в нем с самых его истоков действует другая сила — сила логоса. Здесь невозможно проследить далее, как эта сила постепенно крепнет, как она пробивает себе путь в языке и посредством языка. В ходе развития языка слово все более и более становится лишь знаком понятия. Параллельно с процессом отделения и высвобождения этой силы происходит и другой процесс. Искусство, как и язык, тесно переплетается в своих истоках с мифом. Миф, язык и искусство восходят к конкретному нерасчлененному единству, лишь постепенно распадающемуся на три самостоятельных вида духовного творчества. <...>

Но когда язык, как и искусство, отрывается от общей с мифом родины, он воссоздает идеальное, духовное единство искусства и мифа на новой основе. Если язык должен стать инструментом мышления, сформироваться для выражения понятий и суждений, то это требование может осуществляться только ценой отказа от полноты непосредственного опыта. В конце концов от свойственного ему первоначального конкретного концептуального и эмоционального содержания, от его живого тела остается лишь скелет. Однако есть одна область духа, где слово не только сохраняет свою изначальную изобразительную силу, но и постоянно обновляет ее, сохраняя в известной мере свою устойчивую палингенезию, свое эмоциональное и духовное возрождение. Этот процесс происходит тогда, когда слово создается с целью художественного выражения. Здесь оно снова обретает полноту жизни: но это уже эстетически свободная жизнь, не связанная с мифом. <...>

■ Уолден, или Жизнь в лесу

Когда я писал эти страницы — вернес, большую их часть, — я жил один в лесу, на расстоянии мили от ближайшего жилья, в доме, который сам построил на берегу Уолденского пруда в Конкорде, в штате Массачусетс, и добывал пропитание исключительно трудом своих рук. Так я прожил два года и два месяца. Сейчас я снова временный житель цивилизованного мира. <...>

Большинство людей, даже в нашей относительно свободной стране, по ошибке или просто по невежеству так поглощены выдуманными заботами и лишними тяжкими трудами жизни, что не могут собирать самых лучших ее плодов. Для этого их пальцы слишком загрубели и слишком дрожат от непосильного труда. У рабочего нет досуга, чтобы соблюсти в себе человека, он не может позволить себе человеческих отношений с людьми, это обесценит его на рынке труда. У него ни на что нет времени, он — машина. <...>

Когда мы размышляем над тем, что катехизис называет истинным назначением человека, и над его действительными потребностями, может показаться, что люди сознательно избрали свой нынешний образ жизни потому, что предпочли его всем другим. А ведь они искренне считают, будто у них нет выбора. Но бодрые и здоровые натуры помнят, что солнце взошло на ясном небе. Никогда не поздно отказаться от предрассудков. Нельзя принимать на веру, без доказательств, никакой образ мыслей или действий, как бы древен он ни был. То, что сегодня повторяет каждый, или с чем он молча соглашается, завтра может оказаться ложью, дымом мнений, по ошибке принятым за благодатную тучу, несущую на поля плодоносный дождь. Многие из того, что старики считают невозможным, вы пробуете сделать — и оно оказывается возможным. Старому поколению — старые дела, а новому — новые. <...>

Давайте подумаем, в чем суть большей части забот и тревог, о которых я говорил, и насколько необходимо нам тревожиться или хотя бы заботиться. Неплохо было бы среди внешнего окружения цивилизации пожить простой жизнью, какой живут не необжитых землях, хотя бы для того, чтобы узнать, каковы первичные жизненные потребности и как люди их удовлетворяют, или перелистать старые торговые книги, чтобы увидеть, что люди покупали прежде всего, чем они запасались, то есть како-

вы продукты, без которых не проживешь. Ибо столетия прогресса внесли очень мало нового в основные законы человеческого существования; точно так же и скелет наш, вероятно, не отличается от скелетов наших предков.

Под *жизненными потребностями* я разумею то из добываемого человеком, что всегда было или давно стало столь важным для жизни, что почти никто не пытается без этого обойтись, будь то по невежеству, или по бедности, или из философского принципа. В этом смысле для многих живых существ имеет лишь одна потребность — в пище. Для бизона прерий это несколько дюймов вкусной травы и водопой, да еще, может быть, укрытие в лесу или в тени горы. Животные нуждаются только в пище и убежище. Для человека в нашем климате первичные потребности включают Пищу, Кров, Одежду и Топливо; пока это нам не обеспечено, мы неспособны свободно и успешно решать подлинные жизненные проблемы. <...>

В наше время и в нашей стране, как я знаю по собственному опыту, почти столь же необходимы некоторые орудия — нож, топор, лопата, тачка, а для занятий науками — лампа, бумага и несколько книг; все это стоит недорого. <...>

Большая часть роскоши и многое из так называемого комфорта не только не нужны, но положительно мешают прогрессу человечества. Что касается роскоши и комфорта, то мудрецы всегда жили проще и скуднее, чем бедняки. Никто не был так беден земными благами и так богат духовно, как древние философы Китая, Индии, Персии и Греции. Мы немного о них знаем. Но удивительно, что мы вообще о них знаем. То же можно сказать и о реформаторах и благодетелях человечества, живших в более поздние времена. Нельзя быть беспристрастным и мудрым наблюдателем человеческой жизни иначе, как с позиций, которые мы назвали бы добровольной бедностью. Живя в роскоши, ничего не создашь, кроме предметов роскоши, будь то в сельском хозяйстве, торговле, литературе или искусстве. У нас сейчас есть профессора философии, но философов нет. Но и учить хорошо, потому, что некогда учили на собственном примере. Быть философом — значит не только тонко мыслить или даже основать школу; для этого надо так любить мудрость, чтобы жить по ее велениям — в простоте, независимости, великодушии и вере. Это значит решать некоторые жизненные проблемы не только теоретически, но и практически. <...>

Словом, убеждение и опыт говорят мне, что прокормиться на нашей земле — не мука, а приятное вре-

мяпрепровождение, если жить просто и мудро: недаром основные занятия первобытных народов превратились в развлечения цивилизованных. Человеку вовсе не обязательно добывать свой хлеб в поте лица — разве только он потеет легче, чем я. <...>

Где я жил и для чего

Я ушел в лес потому, что хотел жить разумно, иметь дело лишь с важнейшими фактами жизни и попробовать чему-то от нее научиться, чтобы не оказалось перед смертью, что я вовсе не жил. Я не хотел жить подделками вместо жизни — она слишком драгоценная для этого; не хотел я и самоотречения, если в нем не будет крайней необходимости. Я хотел погрузиться в самую суть жизни и добраться до ее сердцевины, хотел жить со спартанской простотой, изгнав из жизни все, что не является настоящей жизнью, сделать в ней широкий прокос, чисто снять с нее стружку, загнать жизнь в угол и свести ее к простейшим ее формам, и если она окажется ничтожной, — ну что ж, тогда постичь все ее ничтожество и возвестить о том миру; а если она окажется исполненной высокого смысла, то познать это на собственном опыте и правдиво рассказать об этом в следующем моем сочинении. Ибо большинство людей, как мне кажется, странным образом колеблются в своем мнении о жизни, не зная, считать ли ее даром дьявола или бога, и несколько *поспешно заключают*, что главная наша цель на земле состоит в том, чтобы «славить бога и радоваться ему вечно».

Мы растрчиваем нашу жизнь на мелочи. Честному человеку едва ли есть надобность считать далее чем на своих десяти пальцах, в крайнем случае можно прибавить еще пальцы на ногах, а дальше нечего и считать. Простота, простота, простота! Сведите свои дела к двум-трем, а не сотням и тысячам; вместо миллиона считайте до полдюжины и умещайте все счета на ладони. В бурном плавании цивилизованной жизни столько туч, штормов, пльвунов и бесчисленных препятствий, что человек, который хочет достичь гавани, а не затонуть, должен идти вслепую, полагаясь на одни вычисления и хорошую надо иметь голову на цифры, чтобы с этим справиться. Упрощайте же, упрощайте. Вместо трех раз в день, если нужно, питайтесь только один раз, вместо ста различных блюд довольствуйтесь пятью и соответственно сокращайте все остальное. <...>

Дикая природа нужна нам, как источник бодрости; нам необходимо иногда пройти вброд по болоту, где притаилась выпь и луговая курочка, послушать гудение бекасов, вдохнуть запах шуршащей осоки, где гнездятся лишь самые дикие и нелюбимые птицы и крадется норка, прижимаясь брюхом к земле. В нас живет стремление все познать и исследовать и одновременно — жажда тайны, желание, чтобы все оставалось непознаваемым, чтобы суша и море были дикими и неизмеренными, потому что они неизмеримы. Природой невозможно пресытиться. Нам необходимы бодрящие зрелища ее неисчерпаемой силы, ее титанической мощи — морской берег, усеянный обломками крушений, дикие заросли живых и гниющих стволов, грозовые тучи и трехнедельный дождь, вызывающий наводнение. Нам надо видеть силы, превосходящие наши собственные, и жизнь, цветущую там, куда не ступает наша нога. <...>

Мой опыт, во всяком случае, научил меня следующему: если человек смело шагает к своей мечте и пытается жить так, как она ему подсказывает, его ожидает успех, какого не дано будничному существованию. Кое-что оно оставит позади, перешагнет какие-то невидимые границы; вокруг него и внутри него установятся новые, всеобщие и более свободные законы, или старые будут истолкованы в его пользу в более широком смысле, и он обретет свободу, подобающую высшему существу. Чем более он упростит свою жизнь, тем проще представляются ему всемирные законы, и одиночество не будет для него одиночеством, бедность перестанет быть бедностью, а слабость — слабостью. Если ты выстроил воздушные замки, твой труд не пропал даром; именно там им и место. Тебе остается подвести под них фундамент.

Торо Г.Д. Уолден, или Жизнь в лесу. — М., 1979. — С. 5–20, 85–109, 367–374.

ДЖ. МАРТИН

■ Телематическое общество. Вызов ближайшего будущего

Технология и окружающая среда

В глазах общества технология становится каким-то сверхчудовищем.

Реки загрязнены. Рыба во многих местах отравлена. На грани вымирания находятся киты и полярные медведи. В дорожных авариях гибнет больше людей, чем прежде погибало в войнах. Города страдают от шума, транспортных пробок и загрязнения воздуха. Мы живем в постоянном страхе перед ядерным оружием, наркоманами и террористами. Пресса твердит нам, что разрушится озоновый слой земли — если не от атмосферных загрязнений, то от сверхзвуковых самолетов.

Западное общество привыкло к расточительному потреблению энергии, как наркоман к героину. Прекратится подача энергии — и общество охватят конвульсии страшнее гражданской войны. В городах остановится движение, экономика разрушится, распределение продовольствия и товаров будет парализовано. Делами начнут заправлять террористы и диктаторы.

Но нефть-то действительно кончается. При нынешних темпах потребления ее запасов не хватит и на 35 лет. В поисках альтернативных источников энергии мы уродуем наши ландшафты, добывая уголь и строя ядерные реакторы сомнительной безопасности.

Некоторые из наших писателей-радикалов и защитников окружающей среды требуют почти полной ликвидации технологии. Возникло движение «назад к природе». Но все это, однако, не выход из положения. Сейчас в мире живет более 4 миллиардов человек, а к тому времени, когда запасы нефти истощатся, будет 7 миллиардов. Без технологии земля может прокормить не более 2 миллиардов человек; чтобы накормить 4 миллиарда, уже требуется высокоразвитая технология.

Мы ведь хотим большего, чем видеть людей только лишь сытыми. Предназначение человека не в растительном существовании. Будущее принесет нам не возвращение к примитивным условиям прошлого, а новые формы цивилизации. У них будут иные потребительские модели, потому что, помимо нефти, истощатся и другие полезные ископаемые, необходимые для сегодняшней промышленности. Нам часто говорят, что цивилизация, основанная на изобилии, ушла в прошлое и нельзя отрицать того, что времена дешевой нефти и дешевых металлов, которые были основой индустриального общества, действительно кончаются. Но существуют новые формы изобилия, которые пока что не часто упоминаются и того меньше понимаются. Невообразимые возможности открывают микроминиатюрные электронные схемы, спутники связи и новые стекловолоконные каналы передачи

информации. Ядерный синтез и солнечные лучи дадут нам неистощаемые источники энергии.

Никогда еще в лабораториях мира не разрабатывалось столько новых технологий, как сегодня. Западу не угрожает конец изобилия, потому что мы создаем новые богатства. Наша проблема — проблема выбора. Способны ли мы остановить выбор на технологиях, которые оздоровят наше общество?

По мере того как технология становится все более могущественной, ее способность приносить либо спасение, либо проклятие возрастает. Сегодня нам легче уничтожить нашу планету, чем ликвидировать уже нанесенный ущерб. Ради оздоровления общества мы должны развивать новые технологии, новые социальные модели, новые виды потребительских товаров, новые способы создания и потребления материальных благ.

Рост мирового населения до 7 миллиардов человек подвергнет окружающую среду непомерному напряжению. Это напряжение будет тем большим, что во многих развивающихся странах растет изобилие, и, если их растущее население добьется принятия западной модели развития, Земля не может дать для того ни ресурсов, ни энергии, как не сможет она поглотить и отходов.

Эта проблема создана технологией, и, однако единственное ее решение — не сдерживать технологию, а всячески развивать ее. Отказаться от технологии или остановить ее дальнейшее развитие — значит обречь мир на невиданные лишения. Правда, на самом деле отказа от технологии не произойдет; интересно то, что эта идея дебатруется лишь в богатых странах: что ж, сын миллионера может позволить себе стремиться к изысканной простоте.

Необходимо выбрать и развивать те технологии, которые находятся в гармонии с природой. Нам нужны технологии, совместимые с окружающей средой, не загрязняющие ее и не уничтожающие природную среду перенаселенной планеты. Эта книга об одной из таких технологий — электронной коммуникации.

Использование телекоммуникаций изменит модели экономической деятельности, свободного времени, образования, здравоохранения. Фундаментально могут быть усовершенствованы средства массовой коммуникации и политические процессы. Телекоммуникации изменят всю фактуру общества.

Телекоммуникационные средства могут заменить собой физические перемещения: люди смогут свободно общаться друг с другом, будучи разделенными боль-

шими расстояниями, равно как и манипулировать машинами на большом удалении от них. Эти средства потребляют меньше энергии, чем физическая транспортировка. Спутники связи генерируют собственную энергию от солнечных лучей. Новые стекловолоконные кабели, полупроводниковые лазеры и микроминиатюрные электронные схемы производятся из кремния — одного из самых распространенных на Земле элементов. Спутники и стекловолоконные сети могут передавать информацию каких угодно объемов, лишь бы человечество усвоило ее.

Каковы бы ни были пределы роста в других областях, в развитии телекоммуникаций и электронной технологии таких пределов не предвидится. Нет пределов и потреблению информации, росту культуры и развитию человеческого разума.

Новые магистрали

Представьте себе город будущего. Парки, озера, клумбы, кристально чистый воздух... Высотные дома расположены не слишком близко друг к другу, так что их жителям открываются далекие виды. Под улицы проведены кабельные сети, обеспечивающие всевозможные виды коммуникации.

У жителей этого города нет такой необходимости в транспортных поездках, как то было прежде. Банковские операции осуществляются из дома, равно как и приобретение товаров. Служба доставки работает превосходно. Всячески поощряется работа дома, выполняемая через терминалы и видеофоны, передающие изображения, документы и речь. Встречи и всякого рода рабочие конференции осуществляются по телекоммуникационным сетям, охватывая удаленные друг от друга участников.

В некоторых домах имеются электронные устройства, принимающие передаваемые по телекоммуникационным сетям документы, так что можно на дом заказывать деловые бумаги, передачи последних известий, финансовые и биржевые доклады, почту, всякого рода транспортные расписания. Многие из таких сообщений лучше воспринимаются на телеэкране, в визуальной форме, нежели в печатной на бумаге.

Преступность канула в прошлое, уличных ограблений не происходит, потому что люди носят при себе мало наличности. Все рестораны и магазины принима-

ют банковские карточки, которые могут быть использованы только их владельцами, так как все это контролируют машины. Когда эти карточки используются для оплаты, машины автоматически переводят ту или иную сумму с одного банковского счета на другой. Люди носят при себе специальные радиоустройства, через которые автоматически вызываются полиция и «скорая помощь». Дома снабжены сигнальными системами на случай пожара.

Прежде люди имели при себе карманный калькулятор, теперь — карманный компьютерный терминал. У него безграничное число применений. Подключив его в любом месте к сетям связи, можно получить доступ ко многим компьютерам и банкам данных. Имея терминал, можно за считанные минуты запросить сведения, скажем, о хороших ресторанах, расписании движения самолетов, театральных спектаклях, связаться с медицинскими учреждениями, компьютером на бирже, самому послать сообщение и даже затребовать из специального развлекательного банка остроты на нужную тему.

Системы общественной обратной связи

Общественное спокойствие нарушается тогда, когда люди чувствуют, что они не могут воздействовать на политический процесс. Нынешние правительства громоздки, бюрократичны и глухи к нуждам и желаниям людей. Выборы каждые несколько лет принципиально ничего не меняют. Действенных способов донести общественное мнение до политиков нет.

Телевидение может транслировать заседания правительства, а зрители — реагировать на ход дебатов, их ответы можно суммировать и предавать в палату представителей или в Сенат. При такой системе некоторые политики начнут формулировать свои позиции более остро и убедительно, «играя на галерку», а «галерка» в данном случае — это миллионы зрителей, незамедлительно высказывающие свое отношение к выступлениям. Конечно, это может и не улучшить качество дебатов, но по крайней мере установится подлинная коммуникация между политиками и обществом.

Респондентное телевидение может стать эффективнейшим каналом коммуникации, частью демократического процесса — в большей степени, нежели нынешние опросы общественного мнения. Уже неоднократно

предлагалось, чтобы телевидение с обратной связью использовалось для проведения правительственных референдумов, но нужно сказать, что такие референдумы не будут иметь полной законной силы, пока ими не будет охвачено 100% населения. Поэтому более вероятно, что респондентное телевидение будет использоваться не для выборов и референдумов, а для периодического опроса общественного мнения.

Нет сомнений, что респондентное телевидение окажет громадное воздействие на сферу политики. Мы прошли через периоды взрывов общественного насилия, хаосов в студенческих городках, городских беспорядков. Респондентное телевидение могло бы сделать такие взрывы менее вероятными, предоставляя людям возможность выражать свое несогласие в ненасильственных формах, а властям — средство для измерения социальной напряженности.

Еще до становления демократии в ее современной форме один из наиболее выдающихся политических мыслителей Ж.-Ж. Руссо, писал, что ни один закон не может иметь обязательной силы, если он не выражает общей воли, согласия всего сообщества. Ни один человек не вправе претендовать на полноту гражданского достоинства, если он не участвует в формировании общего согласия. Это значит, что он обязан периодически встречаться со своими согражданами и персонально отдавать свой голос за или против всякого правового акта. Иногда говорят, что взгляды Руссо теоретически правильные, тем не менее неосуществимы: они-де соответствовали бы греческим городам-государствам или городкам Новой Англии, но не могут соответствовать управлению миллионами людей. Однако респондентное телевидение вполне позволяет их осуществить.

Между тем идея голосования через домашние телесистемы иногда отвергаются на том основании, что большинство людей может быть просто не осведомлено по существу проблем, по которым нужно голосовать. Другие противники респондентного телевидения утверждают, что ошибочные или недостаточно продуманные реакции зрителей могут нанести ущерб политическому процессу. Это, конечно, серьезное возражение. Решение же проблемы — в ответственности средств массовой информации. Именно они должны дать обществу знание фактов и аргументов по тем или иным вопросам. Возможно, в системе телевидения целесообразно выде-

лить один некоммерческий канал, который обеспечивал бы зрителей информацией, необходимой им для выполнения своих гражданских обязанностей.

Образование

...Большие возможности открывает и обучение с помощью компьютера (ОПК). ОПК — это попытка организовать двустороннее обучение на автоматизированной основе. В наиболее успешных случаях программы такого обучения можно сделать доступными для многих и многих людей.

При правильном выборе предмета для компьютеризованного обучения и соответствующем программировании ОПК дает громадные преимущества перед обычным обучением. Традиционные методы почти всегда «центрированы» на преподавателе, учащимся же приходится усваивать материал теми темпами и на том уровне сложности, который им диктуется извне. В результате способным ученикам становится скучно: для них темп урока слишком медленен, для менее же способных он может быть слишком напряженным, и они теряют логическую нить урока.

При хорошей компьютеризированной системе учащиеся вряд ли будут скучать и отвлекаться. Машина может быть запрограммирована на то, чтобы как можно чаще требовать от учащихся ответов и повышать степень сложности своих заданий в зависимости от этих ответов. Если учащийся долго думает над ответом, компьютер может давать ему наводящие вопросы или показывать на экране фрагменты с дополнительным материалом. Учащиеся не смогут продвигаться по учебной программе без ее полного усвоения, потому что компьютер то и дело контролирует их. Отсутствие у себя человеческой интуиции машина компенсирует своей способностью давать почти оптимальный ответ на любую ситуацию учебного процесса, поскольку такие ответы тщательно запрограммированы в ней с учетом психологии обучения. Время от времени учебные программы могут переписываться с точки зрения нового опыта.

Телевизионный мир

Спутниковая технология открывает перспективу всемирного телевидения и глобальной связи. Спутник выведен далеко в космос, так что в радиусе его дей-

ствия находится почти половина земли. Канал спутниковой связи из Лондона в Йоганнесбург со временем будет таким же дешевым, как междугородная связь. Поэтому новые информационные средства могут быть связаны воедино по всему миру. Почтовые и телеграфные сообщения, теле- и радиосигналы будут передаваться на любые земные расстояния за доли секунды. Из Нью-Йорка в Рим позвонить будет легче, чем в дом напротив. Мы говорим о телевизионном обществе, недалеко от него — телевизионный мир.

В Древней Греции были города-государства. Затем возникли нации-государства. Моделью спутникового века может быть нечто вроде корпораций-государств, нанимающих сотни тысяч людей по всему миру, связанных друг с другом глобальными видео-, речевыми и компьютерными системами, осуществляющими перевод финансов по всему миру в электронной форме. Им будут противостоять многонациональные профсоюзы, способные прибегать к многонациональным забастовкам. Различные корпорации-государства будут ожесточенно конкурировать между собой, но вряд ли дело дойдет до войн. Все-таки лучше проиграть в экономической войне, чем выиграть в ядерной.

Мартин Дж. Телематическое общество. Вызов ближайшего будущего// Новая технократическая волна на Западе.— М., 1986.— С. 371—391.

Ж. ЗЛЮЛЬ

■ Технологический блеф

Триумф абсурда

Если рациональность способствует гигантскому прогрессу техники, то разум позволяет человеку жить и утверждаться в качестве человека. Важно, однако, не утонуть в научном знании, как и не ограничиваться исключительно здравым смыслом, который оборачивается невежеством, закрытостью, отказом слушать и знать. Полагаю, что именно подобный упрощенный взгляд на здравый смысл сыграл с ним злую шутку; человек со здравым смыслом заканчивал тем, что становился прикованным к простым очевидностям, отказывался от постановки вопросов и замыкался в посредственном мещанском невежестве.

Прогресс техники и философия абсурда

В послевоенные годы во Франции шире, чем в других странах, была распространена философия, получившая название философии абсурда. Казалось бы, сами термины «абсурд» и «мудрость» несовместимы. Но философия уже давно не соответствует своей этимологии, т. е. любви к мудрости. Развитие философии абсурда тесно связано с экзистенциализмом, но не с экзистенциализмом вообще, а экзистенциализмом Ж.-П. Сартра. Главной в философии абсурда была, очевидно, мысль, что жизнь и вся деятельность или мышление человека — абсурдны. Значит, не имеют никакого смысла. Ничто не имеет смысла. Смысла не имеет и жизнь. Жить — чистый факт. И хотя, с одной стороны, смысла нет, с другой — не стоит пытаться придать смысл тому, что происходит. Не имеет никакого смысла и история. Она никуда не движется и не подчиняется никакому правилу или постоянству. Очевидно, нет ни Добра, ни Зла, невозможна никакая мораль за исключением «морали двойственности». Не больше смысла имеют и отношения с другими. Во всяком случае отношение с другими полностью невозможно. То, что говорится одним, не понимается, не может быть понято другими. В свою очередь, он не может понять реакций других. Ад — это другие. Человек стоит у основания стены и не может вырваться из этой ситуации абсурда, ибо любая попытка такого рода абсурдна сама по себе. Очевидно, что нет никакой фиксированности, никакой «точки зрения», позволяющей судить о событии или действии. Нет никакого Бытия, с которым было бы возможным соотнестись. Только Существование имеет реальность, но и оно зыбко и ненадежно, как вода и песок. Все бесформенно. Это можно принять за свободу. В общем, все — ничего. Делать то или это — не имеет никакого значения. Каждый свободен от другого, поскольку все безразличны друг другу. Выбор не нуждается в рассуждении. Выбор наличествует.

Такая позиция приводит, очевидно, к расчлененным и противоречивым поведенческим актам. В отношении «мужчина — женщина» это выливается в полную неопределенность и остается лишь быть «честным» с самим собой. Единственный не-абсурд, который можно обнаружить, заключается в следующем: честность с самим собой. Быть собой во всей полноте во мгновении. <... >

Философия абсурда вполне очевидно оспаривает всю предыдущую философию, которая всегда занималась поиском смысла и установление референтных точек для оценки жизни и связанности человеческой мысли. <...>

Итак, мы живем в обществе слишком упорядоченном, связанном, импративном и т. д. Нужно освободиться от этого. Необходимо переоценить порядок и беспорядок, компенсировать порядок беспорядком. Мысль понятна. Но здесь-то и начинается абсурд, являющийся самым верным беспорядком. И я опасаясь, что внедрение понятия «петли» — обратной связи — в экономическую теорию в итоге не оправдывает определенный экономический абсурд.

Техническая абсурдность

После общих замечаний я хотел бы поддержать следующий тезис. Философия абсурда соседствует с монументом наук, которые вовсе не абсурдны. Скажем, техническая экспансия — модель рациональности, строгости, эффективности, точности — не имеет в себе ничего абсурдного. Напротив, как в комбинациях технических средств, так и в экономических системах все разумно и рационально. Без сомнения, можно сказать, что к чрезмерно организованной, систематизированной среде адаптирован слишком плохо и его реакции зачастую не из лучших (например, насилие). Это было наглядно продемонстрировано в 1968 г.¹, когда под вопрос было поставлено все, что составляло технико-экономическую среду. Но в своих реакциях абсурдом был именно человек. Техническая система как таковая осталась связной, целостной.

Что мне кажется новым, так это то, что технические новинки последних десяти лет (в основном, в области информатики, телематики...) привели к абсурду, требуют абсурдного поведения людей и ставят человека в абсурдные ситуации с точки зрения экономики. Иначе говоря, совершенно непредвиденно экстремальная точка развития современной техники встретилась с философией абсурда. Но можно с уверенностью сказать: это — дело человека. Конечно, абсурдные

¹ В мае 1968 г. Франция была потрясена молодежным бунтом, который многие исследователи называли революцией. Фактически для французских исследователей 1968 год является поворотным пунктом в развитии философии, искусства, политики, экономики и общества в целом (прим. пер.).

ситуации и не создаются сами по себе, без человека. Но повторяю: человек ввергнут в абсурд техническим развитием. <... >

Не буду развертывать свой тезис, согласно которому рост современных технических средств приводит к абсурду, а ограничусь примерами абсурдности чрезмерно принудительного порядка технического роста. Мы зачастую производим то, что никому не нужно, просто потому что имеется техническая возможность для этого. Стремление к использованию технических возможностей неодолимо и абсурдно. Обязательно и абсурдно используется и продукт, в котором никто не нуждается. <... >

Не вступая в бесчисленные дискуссии психологов и социологов о «потребностях» естественных, искусственных, врожденных, культурных и т. д., не углубляясь в их абстрактные аналитические-рассуждения, я полностью согласен с тем, что потребность может возникнуть из длительной привычки (например, пить охлажденные напитки) и стать настоящей, достаточно естественной, наподобие потребностей, диктуемых нашей физиологией [...] Для этого важно с момента создания передового промышленного продукта заставить потребителя использовать его даже при отсутствии к нему какого-бы то ни было интереса. Таково требование технического прогресса. Говорят, путь развития зависит от людей, принимающих решение; говорят, можно сделать и по-другому, но если мы хотим остаться в числе передовых наций, то необходимо сесть в данный поезд, следовать в данном направлении и все более активно изобретать. Но выбор технического пути развития втягивает в еще больший абсурд и бесполезность с стремлением превзойти конкурентов. <... >

Приведем пример... Речь идет о радио и телевидении... У нас есть великолепная аппаратура, ее следует использовать, обязательно передавая 18 часов в сутки информацию, спектакли, песни, беседы, интервью, фильмы, последние известия, советы врачей или кулинаров... Но нужно передавать каждый день, и каждый день — что-то новое. Таким образом, попадают в ужасный переплет. Нужно! Но ведь совершенно невозможно находить каждый день что-то настоящее, красивое, умное, что-то стоящее вещания и потому экран заполняют глупостями... Не важно, что показывать, лишь бы экран не был пуст... Лишь бы было ново, а для этого приглашают людей, далеко не всегда об-

ладающих должными качествами, но так или иначе популярных. То, что в телепередачах нет ничего, что требовало бы работы ума, души, нет ничего действительно глубокого, оригинального, даже к лучшему, ибо телезритель требует легкого [...]. Здесь, впрочем, в самый раз обратиться к анализу Кьеркегора массы и толпы, навязывающих серость, низость и лживость. Итак, средства массовой коммуникации служат лишь массе и толпе и облегчают формирование определенного сорища индивидов. Уровень телепередач тем ниже, чем шире аудитория, а технические возможности требуют, чтобы она постоянно расширялась. Таков пример абсурда, вытекающего из сущности технических средств. То же самое можно сказать по поводу так называемого «свободного радио» [...] Это — фундаментальный вызов: коммуникации становятся все более совершенными, быстрыми, всемирными, точными и т. д. К несчастью, их нечем загружать — сколько банальностей и пустоты. Но аппаратура существует и ее нужно использовать.

Экономический абсурд

Нет нужды напоминать, что экономическая жизнь в нашем мире организована в полном соответствии с техническими средствами.

А глобальная ситуация представляется мне следующей: мы все еще живем по экономической модели, выстроенной во времена индустриальной системы, т. е. во времена, когда двигателем индустрии была прежде всего техника. В соответствии с ее требованиями постоянная схема такова: инвестиции — массово-потребленческое производство массовых доходов или прибыли — инвестиции...

По мнению экономистов, остается бежать все быстрее, массово внедряя всевозможные технические новинки, независимо от их полезности... Но в условиях бездумного и все ускоряющегося развития экономика становится неустойчивой. И те, кто претендует на стабильность (скажем, страны социализма, с авторитарным планированием), являют собой весьма интересный феномен: в самом деле, экономика социалистических стран контролируется и планируется. Но она становится все более отсталой, деформированной, неэффективной. Даже в отраслях, которым предоставлена какая-

то свобода, в которых разрабатываются передовые технологии (речь идет о военно-промышленном комплексе, космонавтике, ядерной энергетике), наблюдается тот же беспорядок, то же отсутствие обоснованного прогнозирования, экономической рациональности, системности. Повсюду излишество техники приводит к абсурдным ситуациям и ступору, из которого неизвестно как выбраться. Человеческое сознание оказывается неспособным охватить реальные факты.

Действительность приводит меня в стан противников политики «передовой технологии», якобы самой эффективной и ведущей к универсальному росту, а на самом деле — к универсальному хаосу. Если я не ошибаюсь, одна из американских экономических школ считает, что выйти из «экономического тупика» можно ориентируясь на передовую технологию. Мне кажется, уже в этом есть диагностическая ошибка: мы вовсе не в «экономическом тупике», а во всеобщем беспорядке. Политики и экономисты технократической ориентации на самом деле мечтатели, они «верят» в блистательное будущее технических средств, их вера сродни религии, но с подобной религией мы абсолютно выходим за рамки разумного и впадаем в абсурд.

Гуманный абсурд техники

Я затрагиваю здесь вопрос, который кажется собственно философским. Становится ли человек благодаря техническим средствам более гуманным? Придем ли мы к своеобразной мутации человеческого существа? Позволит ли техника выполнить древний гуманный проект? В это верил, в частности, Тейяр де Шарден. Я попытался показать на конкретном примере современного искусства, что техника совершила радикальный разрыв, самые современные технические средства, используемые в искусстве (музыке, живописи, скульптуре, архитектуре) привели к появлению произведений, которые, строго говоря, не имеют ничего общего с тем, к чему человек стремится по крайней мере на протяжении пяти тысяч лет, — со смыслом, красотой, гармонией, счастьем, возвышенностью. Современное искусство предстает совершенно противоположным всему этому. Мы не говорим, что техническое искусство не является искусством, но все созданное противоречит гуманному проекту античности и разрушает его.

Может быть, человек стал «более гуманным»? Но что под этим подразумевается? Вот пример, который я уже не однажды приводил, потому что он кажется мне очень показательным. Толстый французский журнал в 60-х годах, в самом начале генетических манипуляций, задал вопросы двум десяткам нобелевских лауреатов — биологам, химикам, генетикам и т. д. — о будущем тогда еще новых технических средств и о том, какую человеческую модель они надеются отработать с помощью манипуляций над эмбрионами. Так вот, их ответы, впрочем, как и заданные им вопросы, были совершенно пусты. Нобелевские лауреаты рассуждали по поводу того, как сделать человека лучше и умнее, но не смогли ответить, какая человеческая модель кажется им совершеннее.

В действительности никто не знает точно, что вкладывается в требование «человек должен стать более гуманным»... Следовательно, никто не знает способов использования замечательных и удивительно эффективных средств и не может предвидеть его результаты. Можно создавать что угодно, и вовсе не обязательно Франкенштейна. В мою задачу не входит исследование подобной проблемы. Перед лицом последствий воздействия современных технических средств на реального человека, ребенка и взрослого, и их вероятное развитие я задаюсь прямым вопросом о типе человека, созданном действительностью в миллионах экземпляров без малейшего вмешательства генетики. Итак, я характеризую этого человека, с которым встречаюсь каждый день, человеком увлеченным, ошарашенным, очарованным.

Человек нашего общества из одержимого трудом превратился в человека, очарованного разнообразием картинок, интенсивностью шумов, потоком информации. Даже если он не увлекается телевидением, искусством и наукой, ему не избежать воздействия технических средств.

Конечно, кто-то скажет: «Это вина не техники, а человека-потребителя, включающего свой приемник на полную мощь»... Но именно потребность слушателя в музыке, полностью подавляющей, разрушающей сознание, и вызывает во мне беспокойство. Он похож на наркомана, не желающего ничего другого. Появление «плейеров» ухудшило ситуацию. Становится абсурдным и ненормальным положение, когда молодые люди не могут прожить и часа без музыки, которая давит на мозг. Они настолько отравлены шумом, что

нуждаются в нем, где бы ни находились — в поезде, машине... Они уже не могут вырваться из магического круга шумовых эффектов, мешающих им осознать внешний мир, получать другие впечатления, жить в реальном мире, не могут преодолеть свою одержимость. Шум от музыки удваивает шум городской среды. Обычно все соглашаются, что городской шум — автомобили, рабочие станки... — вреден и даже объединяются в борьбе против него, но транзисторная музыка создает другой отвратительный шум, воспринимаемый добровольно.

То же самое можно сказать о теле- и кинопродукции, о рекламе, не нейтральной и неподвижной в виде настенных афиш, а двигающейся и, следовательно, чрезвычайно привлекательной. Картинки закабаляют внимание и в то же время развлекают. Человек захвачен искусственной вселенной случайных и масшировано навязываемых возможностей. Вопрос не в том, что подобная реклама навязывает человеку тот или иной товар... Она не оставляет места рефлексии, какому бы то ни было выбору, исключает возможность выбора. Она вовсе не безобидна. Если реклама преуспевает, так только потому, что учитывает слабости современного человека, его недостатки и желания <...>

По мере роста количества информации человек все более нуждается в компьютере. Но использование компьютера делает человека неимущим, лишает специфической власти выбора, хранения информации, ее комбинирования. <...>

Все эти примеры приведены для того, чтобы понять явление очарованности человека. Техническая среда настолько захватывает, ее воздействие настолько суггестивно, что человек не может отстраниться, отдаться созерцанию, размышлению, а вынужден существовать в условиях сиюминутности, опираться на очевидность и действовать как бы в состоянии гипноза. Это и есть три характеристики абсурда в экзистенциальном смысле.

Заключение

Предложенные зарисовки нашего технического мира, конечно, не позволяют утверждать, будто человек сам по себе абсурден или будто абсурдно общество само по себе. Такое утверждение было бы метафизи-

ческим. Но я утверждаю, что в философском смысле человек и общество оказались в мире абсурда... и нужно попытаться углубить знание того, что означает современный этап развития.

Совершенно очевидно, что нет никакой философии техники, как нет и «технической культуры». Философии техники нет потому, что она не имеет ничего общего с мудростью, а, напротив, являет собой гибрид отсутствия чувства меры и избыточности создаваемых без желания человека или даже без его участия благ, причем в таких чрезмерных масштабах, что человек не способен уследить за всем производимым техникой для удовлетворения престижных потребностей: поэтому отныне требуется аппарат, записывающий то, что производит другой аппарат. Только компьютер может записать сообщения межпланетных зондов или фотографии других планет...

В действительности человек выведен из игры своими собственными изобретениями. Он не способен выработать философию техники, ибо скорость изменения технических средств такова, что философия техники образца 1950 г. не имеет никакой ценности и никакого смысла в 1980 г. <... >

Когда появляется безнадежность, реальная безнадежность, человек думает лишь посредством необходимости, полагая, что все детерминировано, все становится неизбежно необходимым. Нет свободы без необходимости и без соответствия с нею, но реальность существует только в процессе борьбы за свободу, и это истинно как для отдельного индивида, так и для социума: будучи самим собой он — необходимое, а перед лицом становления он — возможное.

Так вот, эта диалектическая игра была основательно потрясе на, я сказал бы, даже разрушена универсализацией техники на двух уровнях. Прежде всего техника стала тем, что позволяет делать все. Она — возможность одновременно универсальная и абсолютная. Она позволяет человеку шагать по Луне... Она делает возможным скорость, мгновенность, непосредственность, мощь и т. д. Все, о чем человек думает, к чему стремится, он может реализовать. Современному человеку встреча с препятствием, невозможность что-то сделать (например, излечить рак, создать жизнь из ничего...) кажется чем-то ненормальным, ибо если все возможно, то ничего невозможного нет. Ничего нет невозможного для «Я», потому что объект — возможное.

Нет более никакой реальности, потому что реальность есть синтез возможного и необходимого, а никакой необходимости (в видимости, иллюзии, фантазмагории) уже нет. В этом — одна из причин бесконечной тоски современного человека.

Если техника все делает возможным, то она становится абсолютной необходимостью. Тридцать лет тому назад я писал, что техника стала фатальностью — судьбой современного человека. Этот тезис подтвердился. Техники не избежать. Все области, все виды деятельности, все реалии пронизаны техническими средствами, и не осталось никакого «резерва» вне ее досягаемости. И она сама по себе предстает причиной себя. Формула «Прогресс не остановить» включает все дискуссии, идет ли речь об опасностях, ценах и т. д., используется в качестве неопровержимого аргумента во всех рассуждениях.

Следовательно, технический рост (а в нашем обществе прогресс безусловно сводится к нему) предполагается как что-то абсолютное, неоспоримое, чему человек должен просто подчиниться. Иначе говоря, у человека нет никакой возможности. Нет никакой свободы по отношению к технике, если не считать свободой сказать «да» или «нет». Но кто скажет «нет» космическим зондам или генной инженерии? Именно здесь, и только здесь, обнаруживается абсолютный детерминизм деятельности человека (а не в его генах или культуре). В этом причина, ключ фундаментального чувства безнадежности, испытываемого современным человеком. Человек не осознает, но смутно ощущает свою беспомощность, что порождает в нем чувство обреченности, стремление к бегству.

Но это еще не последний шаг. Последний шаг сопряжен с осознанием ситуации и попыткой ее обоснования. При этом одни говорят об абсолютной свободе, предоставляемой человеку техникой, возлагают на человека бремя поистине нечеловеческой ответственности, рассуждая по следующей схеме: если правда, что техника делает человека свободным, если правда, что человек может сделать все, тогда человек становится ужасно ответственным за все. (Значит, и за резню в Аргентине или в Афганистане, за голод в странах третьего мира и т. д.) В таком случае выхода, кроме самоубийства, не существует. Другие трансформируют тяжеловесную императивную необходимость техники в долг-бытие. Детерминизм такого рода не лишен

воображения, превращая безнадежное в возможное, но не исключает возможности оказаться в хаосе. Технологический детерминист заговаривает «дубовым языком», свидетельствующим об угасании сознания. И нет другого выхода, кроме рабства (в роскоши или нищете, в конформизме или в концентрационном лагере). И те, и другие значительно усугубляют тяжесть человеческого существования, подчиненного технике и переходящего от экзистенции к метафизике.

Важно задаться вопросом: что будет, если не разделять вышеупомянутые два подхода, а попытаться их объединить?

Иначе говоря, можно ли обнаружить идентичность взглядов между сторонниками абсолютной свободы человека и техники и абсолютного подчинения технике? Попытка ответить на данный вопрос помогает осознать следующее обстоятельство: то, что могло бы освободить человека, стало для него фатальностью.... Человек, считающий возможность необходимостью, а необходимость единственной возможностью для Homo sapiens, как раз и достигает абсурда, из которого отныне нет выхода. Безвыходность этого третьего пути обнаруживается уже не в философской диссертации, не в случайном примере (можно всегда найти контрпример), а в самом техническом мире. Третий путь присоединяется к философскому абсурду, о котором я говорил вначале, но он не имеет более ничего метафизического, а превращается в своего рода онтологию мира, сформированного техникой. Таким образом, примеры, приводимые мною выше, перестают быть «частными» случаями, превращаясь действительно в показательные и непротиворечивые. Таковым мне кажется значение абсурда в технической вселенной.

Эмюль Ж. Технологический блеф // Философские науки. — 1991. — № 9. — С. 152–169.

РАЗДЕЛ 3
ИНДИВИД И ФОРМЫ
ЕГО ЗАВИСИМОСТИ
ОТ МАССОВОГО СОЗНАНИЯ

ФЕНОМЕН ИНДИВИДУАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ И МЕРА ЕГО ВНУТРЕННЕЙ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ЗАВИСИМОСТИ ОТ «МАССЫ» ДРУГИХ ИНДИВИДОВ: МЫ И Я

Основные тексты:

1. Барт Р. Воображение знака.
2. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс.
3. Гессе Г. Степной волк.
4. Толстой Л.Н. Исповедь.

Авторы текстов:

1. **Барт Ролан** (1915–1980). Французский литературовед, представитель структурализма.
2. **Ортега-и-Гассет Хосе** (1883–1955). Испанский философ, создатель учения радиовитализма, публицист и общественный деятель.
3. **Гессе Герман** (1877–1962). Немецко-швейцарский писатель, лауреат Нобелевской премии. Культовая фигура для поколения бунтующей молодежи 1960-х.
4. **Толстой Лев Николаевич** (1828–1910).

Основные вопросы:

- 1) Какие три типа отношений включает в себя или предполагает (по Барту) любой знак и каковы особенности вырастающих на основе этих отношений, благодаря знаковому воображению, трех типов сознания — символического, парадигматического и синтагматического?
- 2) Что такое «масса» и «человек массы» как феномены единой психологической реальности? Почему, на Ваш взгляд, выход массы на историческую арену Европы (восстание масс) Ортега напрямую связывает с самым серьезным кризисом европейских народов и культур?
- 3) Почему Г.Гессе называет Гарри Галлера, героя своего романа, Степным волком и «гением страдания»? Что отгалкивает Гарри Галлера от мещанства и что вновь возвращает его к нему? В чем разница между одиночеством как целью и желанием и одиночеством как жребием и участью? И в чем разница между мещанином и «человеком массы»?
- 4) Что такое исповедь и чем она, на Ваш взгляд, отличается от жанров «воспоминаний», «автобиографии» и повседневной

формы сознания? Что общего между исповедальным самосознанием и самосознанием людей типа Гарри Галлера (таких людей, по мнению Германа Гессе, довольно много в особенности среди художников)?

Р. БАРТ

■ Воображение знака

Любой знак включает в себя или предполагает наличие трех типов отношений. Прежде всего — внутреннее отношение, соединяющее означаемое с означаемым, и далее — два внешних отношения. Первое виртуально; оно относит знак к некоторому определенному множеству других знаков, откуда он извлекается для включения в речь; второе отношение актуально, оно присоединяет знак к другим знакам высказывания, предшествующим ему или следующим за ним в речевой цепи. Первый тип отношений отчетливо обнаруживается в явлении, называемого обычно *символом*; например, крест «символизирует» христианство, стена Коммунаров — Коммуну, красный цвет — запрет на движение; назовем это первое отношение *символическим*, хотя оно встречается не только в символах, но и вообще в знаках (которые, грубо говоря, представляют собой чисто условные символы). Второй план отношений предполагает для каждого знака существование определенного упорядоченного множества форм («памяти»), от которых он отличается благодаря некоторому минимальному различию, необходимому и достаточному для реализации изменения смысла; в слове *lupus* элемент *us* (являющийся знаком, точнее, морфемой) обнаруживает свое значение аккузатива только в сопоставлении со всеми прочими (виртуальными) формами склонения (-us, -i, -o и т. д.); красный цвет не означает запрета, пока не включается в *регулярную* оппозицию зеленому и желтому (очевидно, что если бы не существовало никакого цвета, кроме красного, красный, по видимому, сопоставлялся бы с отсутствием цвета); этот план отношений является, таким образом, системным, его называют иногда парадигмой; назовем и мы этот второй тип отношений *парадигматическим*. В третьем типе отношений знак сопоставляется уже не своим «братьям» (виртуальным), а своим «соседям» (актуальным); в выражении *homo homini lupus* слово *lupus* поддерживает некоторые связи со словами *homo* и *homini*; в одеж-

де элементы костюма соединяются по определенным правилам: надеть свитер и кожаную крутку значит создать кратковременную, но значащую связь между ними, аналогичную связи слов в предложении; этот план отношений реализуется в синтагме, поэтому назовем третий тип отношений *синтагматическим*.

Однако оказывается, что, обращаясь к знаковому феномену (а такое обращение может быть обусловлено самыми разными причинами), мы неминуемо вынуждены сосредоточить свое внимание на каком-либо одном из трех отношений; мы «видим» знак то в символическом, то в системном, то в синтагматическом ракурсе; иногда это происходит просто в силу незнания соседних отношений: так, символизм долгое время оставался слеп к формальным знаковым отношениям; но даже если все три отношения оказываются выявленными (как в лингвистике, например), каждый индивид (или каждая школа) стремится основать свой анализ только на одном каком-нибудь измерении знака: в результате возникает преобладание *одного* видения над целостностью знакового феномена, так что можно, вероятно, говорить о различных семиологических *сознаниях* (конечно, в смысле сознания аналитика, а не потребителя знака). Итак, выбор одного доминирующего отношения предполагает каждый раз определенную идеологию; вместе с тем — каждому осознанию знака (символическому, парадигматическому или синтагматическому) или, во всяком случае, первому с одной стороны и двум другим — с другой, соответствует некоторый момент рефлексии, индивидуальной или коллективной: структурализм, в частности, может быть определен исторически как переход от символического сознания к сознанию парадигматическому; существует история знака, и это — история его «осознаний».

Символическое сознание видит знак в его глубинном, можно сказать, геологическом измерении, поскольку в его глазах именно ярусное залегание означаемого и означающего создает символ; существует представление о своего рода вертикальном соотношении креста и христианства: христианство залегает как бы под крестом в виде глубинной массы верований, ценностей и обрядов, более или менее упорядоченных на уровне формы. Вертикальность связи влечет за собой два последствия: с одной стороны, вертикальная связь создает впечатление уединенности символа — символ одиноко высится в мире, и даже если считать, что ему

свойственна неистощимость, то она более всего напоминает «лес» с его беспорядочной подземной связью переплетенных корней (означаемых); с другой стороны, это вертикальное отношение с необходимостью обнаруживается как отношение аналогии — в символе форма всегда *похожа* (более или менее) на содержание, как если бы она была порождена им, и поэтому символическое сознание нередко таит в себе не до конца изжитый детерменизм: здесь явно преобладает отношение подобия (даже в том случае, если подчеркивается неадекватный характер знаковой связи). Символическое сознание царило в социологии символов и, конечно, отчасти в психоанализе в пору его зарождения, хотя сам Фрейд признавал необъяснимый (не-аналогический) характер некоторых символов; впрочем, это была как раз та эпоха, когда господствовало само слово *символ*; в те времена символ обладал почти мифической привилегией «неисчерпаемости»: символ неисчерпаем, а потому-де он не может быть сведен к «простому знаку» (ныне в этой «простоте» знака можно усомниться): могучее, находящееся в постоянном движении содержание все время как бы выплескивается за рамки формы, и потому для символического сознания символ, в сущности, представляет собой не столько кодифицированную форму коммуникации, сколько аффективный инструмент приобщения. Слово *символ* теперь слегка устарело; его охотно заменяют выражением *знак* или *значение*. Этот терминологический сдвиг свидетельствует о некотором размывании символического сознания, в частности в том, что касается аналогического отношения между означающим и означаемым; тем не менее это сознание сохраняет свою силу до тех пор, пока аналитический взгляд скользит мимо формальных отношений между знаками (не замечая или игнорируя их), ибо по самой своей сути символическое сознание есть отказ от формы: в знаке его интересует означаемое; означающее же для него всегда производно.

Однако как только мы сопоставим формы двух знаков или хотя бы рассмотрим их в сравнении, немедленно возникает своего рода парадигматическое сознание; даже на уровне классического символа, более всего связанного со знаками, в случае, если представляется возможность зафиксировать вариацию двух символических форм, сразу обнаруживаются другие измерения знака, как, например, это имеет место в оппозиции *Красного Креста* и *красного Полумесяца*, с одной сторо-

ны, *Крест* и *Полумесяц* утрачивают изолированные отношения со своими означаемыми (христианство и ислам), включаясь в некоторую стереотипную синтагму; с другой стороны, они вместе образуют набор различных признаков, каждый из которых соответствует особому означаемому: рождается парадигма. Таким образом, парадигматическое сознание определяет смысл не как простую встречу некоего означающего и некоего означаемого, а, по удачному выражению Мерло-Понти, как самую настоящую «модуляцию сосуществования»; оно заменяет двустороннее (пусть даже умноженное) отношение, устанавливаемое символическим сознанием, на отношение по меньшей мере четырехстороннее, а точнее — гомологическое. Именно парадигматическое сознание позволило Леви-Строссу, среди прочего, по-новому поставить проблему тотемизма: в то время как символическое сознание тщетно искало «полные» признаки аналогического характера, объединяющего означающее (тотем) с означаемым (клан), парадигматическое сознание установило отношение гомологии (термин Леви-Стросса) между отношением двух тотемов и отношением двух кланов (мы не рассматриваем здесь вопрос, является ли эта парадигма непременно двоичной). Конечно, оставляя означаемому только его обозначающую роль (оно указывает на означающее и позволяет выделить члены оппозиции), парадигматическое сознание тем самым стремится опустошить его; однако само значение при этом не уничтожается. И, разумеется, именно парадигматическое сознание обусловило (или отразило) бурное развитие фонологии, науки об образцовых парадигмах (*маркированность / немаркированность*), именно оно, благодаря трудам Леви-Стросса, определило порог, с которого начинается структурализм.

Синтагматическое сознание является осознанием отношений, объединяющих знаки между собой на уровне самой речи, иными словами, ограничений, допущений и степени свободы которых требует соединение знаков. Этим сознанием отмечены лингвистические работы Йельской школы, а за пределами лингвистики — исследования русской формальной школы, в частности, изыскания Проппа в области славянской народной сказки, которые, возможно, откроют в будущем путь к анализу крупных современных «повествовательных текстов» — от газетной хроники до массового романа. Однако синтагматическое сознание, по-видимому, ориентировано не только в этом направлении; из трех со-

знаний именно оно наилучшим образом обходится без означаемого: оно в большей степени структурально, нежели семантически; вероятно, именно поэтому синтагматическое сознание наиболее приближено к практике: оно лучше всего позволяет представить множества операторов, системы управления и систематизацию сложных классов объектов: парадигматическое сознание сделало возможным плодотворный переход от десятичных систем к двоичным; однако синтагматическое сознание реально обеспечило создание кибернетических «программ», равно как и позволило Проппу и Леви-Строссу реконструировать мифологические «ряды».

Возможно, нам когда-нибудь удастся вернуться к описанию этих семантических сознаний, попытаться связать их с историей; возможно, когда-нибудь и будет создана семиология семиологов, структурный анализ структуралистов. Здесь мы только хотели сказать, что, вероятно, существует самое настоящее воображение знака; знак является не только предметом особого типа здания, но и объектом определенного *видения*, напоминающего небесные сферы в Сне Сципиона или же то представление о молекуле, к которому прибегают химики; семиолог *видит*, как знак движется в поле значения, пересчитывает его валентности, очерчивает их конфигурацию: знак для него — осязаемая идея. Итак, следует предположить возможность перехода от трех сознаний (пока что очерченных схематично), о которых шла речь, к гораздо более широким разновидностям воображения, направленным на совершенно иные объекты, нежели знак.

Символическое сознание предполагает образ глубины; оно *переживает* мир как отношение формы, лежащей на поверхности, и некоей многоликостью, бездонной, могучей пучины (*Abgrund*), причем образ этот увенчивается представлением о ярко выраженной динамике: отношение между формой и содержанием непрерывно обновляется благодаря течению времени (истории), инфраструктура как бы переполняет края суперструктуры, так что сама структура при этом остается неуловимой. Парадигматическое сознание, напротив, есть сознание формальное: оно *видит* означающее как бы в профиль, видит его связь с другими виртуальными означающими, на которые оно похоже и от которых в то же время отлично; оно совсем или почти совсем не видит знак в его глубинном измерении, зато *видит его в перспективе*; вот почему динамика такого видения — это

динамика запроса: знак *запрашивается* из некоторого закрытого, упорядоченного множества, и этот запрос есть высший акт означивания; здесь мы имеем дело с воображением землемера, геометра, хозяина мира, удобно расположившегося в нем, ибо, чтобы произвести смысл, человеку оказывается достаточно осуществить выбор из некоторого готового набора элементов, заранее структурированного либо его собственным мышлением (согласно бинаристской гипотезе), либо просто в силу наличия материально законченных форм. Синтагматическое воображение уже не видит (или почти не видит) знак в его перспективе, зато оно *провигит* его развитие — его предшествующие и последующие связи, те мосты, которые он перебрасывает к другим знакам; это «стемматическое» воображение, вызывающее образ цепочки или сети; динамика этого образа предполагает монтаж подвижных взаимозаменяемых частей, комбинация которых как раз и производит смысл или вообще какой-либо новый объект; таким образом, речь идет о воображении сугубо исполнительском или функциональном (слово это несет в себе плодотворную двусмысленность, поскольку отсылает одновременно и к представлению о переменном отношении, и к идее пользования).

Таковы (вероятно) три типа знакового воображения. Очевидно, с каждым из них можно связать известное число соответствующих типов творчества, причем в самых различных областях, поскольку ни один феномен, существующий к настоящему времени в мире, не способен ускользнуть от смысла. Оставаясь в рамках современного интеллектуального творчества, можно назвать среди творений, созданных глубинным (символическим) воображением, биографическую или историческую критику, социологию «видений», реалистический или интроспективный роман и вообще все «выразительные» искусства или языка, постулирующие самодавяющее означаемое, извлеченное либо из внутреннего мира, либо из истории. Формальное (или парадигматическое) воображение предполагает пристальное внимание к *вариации* нескольких рекуррентных элементов; к этому типу воображения могут быть отнесены сны и онирические повествования, произведения сугубо тематические, а также такие, эстетика которых требует игры определенных комбинаций (например, романы Роб-Грийе). Наконец, функциональное (или синтагматическое) воображение питает собой все

те произведения, само созидание которых — путем монтажа дискретных и подвижных элементов — и является собственно зрелищем; такова поэзия, эпический театр, додекафоническая музыка и любые структурные композиции — от Мондриана до Бютора.

Барт Р. Воображение знака // Барт Р. Семиотика. Поэтика. — М., 1989. — С. 246–252.

Х. ОРТЕГА-и-ГАССЕТ

■ Восстание масс

Феномен стадности

Происходит явление, которое к счастью или к несчастью, определяет современную европейскую жизнь. Этот феномен — полный захват массами общественной власти. Поскольку масса, по определению, не должна и не способна управлять собой, а тем более обществом, речь о серьезном кризисе европейских народов и культур, самом серьезном из возможных. В истории подобный кризис разражался не однажды. Его характер и последствия известны. Известно и его название. Он именуется восстанием масс.

Чтобы понять это грандиозное явление, надо стараться не вкладывать в такие слова, как «восстание», «масса», «власть» и т. д., смысл исключительно или преимущественно политический. Общественная жизнь — процесс не только политический, но вместе с тем и даже прежде того интеллектуальный, нравственный, экономический, духовный, включающий в себя обычаи и всевозможные правила и условности вплоть до манеры одеваться и развлекаться.

Быть может, лучший способ подойти к этому историческому феномену — довериться зрению, выделив ту черту современного мира, которая первой бросается в глаза.

Назвать ее легко, хоть и не так легко объяснить, — я говорю о растущем столпотворении, стадности, всеобщей переполненности. Города переполнены. Поезда переполнены. Кафе уже не вмещают посетителей. Улицы — прохожих. Приемные медицинских светил — больных. Театры, какими бы рутинными не были спектакли, ломятся от публики. Пляжи не вмещают купальщиков. Становится вечной проблемой то, что прежде не составляло труда, — найти место. <...>

Толпа, возникшая на авансцене общества, внезапно стала зримой. Прежде она, возникая, оставалась незаметной, теснилась где-то в глубине сцены; теперь она вышла к рампе — и сегодня это главный персонаж. Солистов больше нет — один хор.

Толпа — понятие количественное и визуальное: множество. Переведем его, не искажая, на язык социологии. И получим «массу». Общество всегда было подвижным единством меньшинства и массы. Меньшинство — это совокупность лиц, выделенных особыми качествами; масса — не выделенных ничем. Речь, следовательно, идет не только и не столько о «рабочей массе». Масса — это «средний человек». Таким образом, чисто количественное определение — множество — переходит в качественное. Это — совместное качество, ничейное и отчуждаемое, это человек в той мере, в какой он не отличается от остальных и повторяет общий тип. Какой смысл в этом переводе количества в качество? Простейший — так понятней происхождение массы. До банальности очевидно, что стихийный рост ее предполагает совпадение мыслей, целей, образа жизни. Но не так ли обстоит дело и с любым сообществом, каким бы избранным оно себя ни считало? В общем, да. Но есть существенная разница.

В сообществах, чуждых массовости, совместная цель, идея или идеал служат единственной связью, что само по себе исключает многочисленность. Для создания меньшинства — какого угодно — сначала надо, чтобы каждый по причинам *особым*, более или менее личным, отпал от толпы. Его совпадение с теми, кто образует меньшинство, — это позднейший, вторичный результат особенности каждого, и таким образом, это во многом совпадение несовпадений. Порой печать объединенности бросается в глаза: именующие себя «*нон-конформистами*» англичане — союз согласных лишь в несогласии обществом. Но сама установка — объединение как можно меньшего числа для отъединения от как можно большего — входит составной частью в структуру каждого меньшинства. Говоря об избранной публике на концерте изысканного музыканта, Малларме тонко заметил, что этот узкий круг своим присутствием демонстрировал отсутствие толпы.

В сущности, чтобы ощутить массу как психологическую реальность, не требуется людских скопищ. По одному-единственному человеку можно определить, масса это или нет. Масса — всякий и каждый, кто ни в

добрее, ни в зле не мерит себя особой мерой, а ощущает таким же, «как и все», и не только не удручен, но доволен собственной неотличимостью. Представим себе, что самый обычный человек, пытаясь мерить себя особой мерой — задаваясь вопросом, есть ли у него какое-то дарование, умение, достоинство, — убеждается, что нет никакого. Этот человек почувствует себя заурядностью, бездарностью, серостью. Но не «массой». <...>

Далее. Во всех сферах общественной жизни есть обязанности и занятия особого рода, и способностей они требуют тоже особых. Это касается и зрелищных или увеселительных программ, и программ политических и правительственных. Подобными делами всегда занималось опытное, искусное или хотя бы претендующее на искусность меньшинство. Масса ни на что не претендовала, прекрасно сознавая, что если она хочет участвовать, то должна обрести необходимое умение и перестать быть массой. Она знала свою роль в целительной общественной динамике.

Если вернуться теперь к изложенным выше фактам, они предстанут безошибочными признаками того, что роль массы изменилась. Все подтверждает, что она решила выйти на авансцену, занять места и получить удовольствия и блага, прежде всего адресованные немногим. Заметно, в частности, что места эти не предназначались толпе ввиду их малости, и вот она постоянно переполняет их, выплескиваясь наружу и, являя глазам новое красноречивое зрелище — массу, которая, не перестав быть массой, упраздняет меньшинство. <...>

Исторический подъем

Такова жесткая реальность, увиденная во всей ее жестокости. И кроме того, невиданная прежде. Никогда еще наша цивилизация не переживала ничего похожего. Какое-то подобие можно найти только вне нашей истории, погружаясь в иную жизненную среду, во всем отличную от нашей, — в античный мир накануне упадка. История Римской империи тоже была историей ниспровержения, господства массы, которая поглотила правящее меньшинство и встала на его место. Возник феномен такой же стадности и скученности. <...>

В том процессе, который предстоит анализировать, можно выделить два момента: во-первых, сегодня массы достигли жизненного уровня, подобного тому, который прежде казался предназначенным лишь для не-

многих; во-вторых, массы вышли из повиновения, не подчиняются никакому меньшинству, не следуют за ним и не только не считаются с ним, но и вытесняют его и сами его замещают. <...>

В XVIII веке определенные узкие круги открыли, что каждому человеку, без каких-либо оценок, один уже факт его появления на свет дает основные политические права, названные правами человека и гражданина, и что в действительности лишь эти всеобщие права и существуют. Все иные права, связанные с личными заслугами, осуждались как привилегии. Вначале это было идеей немногих и чистой теорией, но вскоре эти немногие, лучшие из немногих, стали воплощать свою идею в жизнь, утверждать и отстаивать ее. Однако в течение всего XIX века масса, вдохновляясь идеей всеобщих прав как идеалом, за собой этих прав не чувствовала, не пользовалась и не дорожила ими, а продолжала жить и ощущать себя в условиях демократии так же, как и до нее. «Народ» — так теперь в духе времени именовали массу, — «народ» уже знал, что он властитель, но сам в это не верил. Лишь сегодня идеал осуществился — и не в законодательстве, в этом поверхностном чертеже общественной жизни, а в сердце каждого человека независимо от убеждений, включая убежденных реакционеров; *другими словами — включая тех, кто крушит и вдребезги разносит устои, обеспечившие ему всеобщие права.* Этот моральный настрой массы крайне любопытен, и, по-моему, не разобравшись в нем, нельзя понять происходящее. Приоритет человека вообще, без примет и отличий, человека как такового, превратился из общей идеи или правового идеала в массовое мироощущение, во всеобщую психологическую установку. Заметим, что идеал, осуществляясь, перестает быть идеалом. Притягательность и магическая власть над человеком, присущие идеалу, исчезают. Уравнительные права, рожденные благородным демократическим порывом, из надежд и чаяний превращаются в вождения и бессознательные домогательства. <...>

**Почему массы вторгаются всюду,
но обо и всегда не иначе как насманем**

Начну с того, что выглядит крайне парадоксальным, а в действительности проще простого: когда для заурядного человека мир и жизнь распахнулись настежь, душа его для них закрылась наглухо. И я утвер-

жду, что эта закупорка заурядных душ и породила то возмущение масс, которое становится серьезной проблемой для человечества. <...>

Речь не о том, что массовый человек глуп. Напротив, сегодня его умственные способности и возможности шире, чем когда-либо. Но это не идет ему впрок: на деле смутное ощущение своих возможностей лишь побуждает его закупориться и не пользоваться ими. Раз навсегда освящает он ту мешанину прописных истин, несвязных мыслей и просто словесного мусора, что скопилась в нем по воле случая, и навязывает ее везде и всюду, действуя по простоте душевной, а потому без страха и упрека. ... Специфика нашего времени не в том, что посредственность полагает себя незаурядной, а в том, что она провозглашает и утверждает свое право на пошлость, или, другими словами, утверждает пошлость как право.

Тирания интеллектуальной пошлости и общественной жизни, быть может, самобытнейшая черта современности, наименее сопоставимая с прошлым. Прежде в европейской истории чернь никогда не заблуждалась насчет собственных «идей» касательно чего бы то ни было. Она наследовала верования, обычаи, житейский опыт, умственные навыки, пословицы и поговорки, но не присваивала себе умозрительных суждений — например, о политике или искусстве — и не определяла, что они такое и чем должны стать. Она одобряла или осуждала то, что задумывал и осуществлял политик, поддерживала или лишала его поддержки, но действия ее сводились к отклику, сочувственному или наоборот, на творческую волю другого. Никогда ей не взбрело в голову ни противопоставлять «идеям» политика свои, ни даже судить их, опираясь на некий свод «идей», признанных своими. Так же обстояло с искусством и другими областями общественной жизни. Врожденное сознание своей узости, неподготовленности к теоретизированию воздвигало глухую стену. Отсюда само собой следовало, что плебей не решался даже отдаленно участвовать почти ни в какой общественной жизни, по большей части всегда концептуальной.

Сегодня, напротив, у среднего человека самые неукоснительные представления обо всем, что творится и должно твориться во Вселенной. Поэтому он разучился слушать. Зачем, если все ответы он находит в самом себе? Нет никакого смысла выслушивать и, напротив, куда естественней судить, решать, изрекать

приговор. Не осталось такой общественной проблемы, куда бы он не вступал, повсюду оставаясь глухим и слепым и всюду навязывая свои «взгляды».

Но разве это не достижение? Разве не величайший прогресс то, что массы обзавелись «идеями», то есть культурой? Никоим образом. Потому что «идеи» массового человека таковыми не являются и культурой он не обзавелся. Идея — это шах истине. Кто жаждет идей, должен прежде них домогаться истины и принимать те правила игры, которых она требует. Бессмысленно говорить об идеях и взглядах, не признавая системы, в которой они выверяются, свода правил, к которым можно апеллировать в споре. Эти правила — основы культуры. Неважно, какие именно. Важно, что культуры нет, если нет устоев, на которые можно опереться. Культуры нет, если к любым, даже крайним взглядам нет уважения, на которое можно рассчитывать в полемике. Культуры нет, если экономические связи не руководствуются торговым правом, способным их защитить. Культуры нет, если эстетические споры не ставят целью оправдать искусство.

Если всего этого нет, то нет и культуры, а есть, в самом прямом и точном смысле слова, варварство. Именно его — не будем обманываться — и утверждает в Европе растущее вторжение масс. Путник, попадая в варварский край, знает, что не найдет там законов, к которым мог бы воззвать. Не существует собственных варварских порядков. У варваров их попросту нет и взывать не к чему. <...>

Всеми признано, что в Европе с некоторых пор творятся «дикие вещи». В качестве примера назову две — синдикализм и фашизм. Страсть к обновлению в европейцах настолько неистребима, что сделала их историю самой беспокойной в мире. Следовательно, удивляет в упомянутых политических течениях не то, что в них нового, а знак качества этой новизны, доселе невиданный. Под маркой синдикализма и фашизма впервые возникает в Европе тип человека, который *не желает ни признавать, ни доказывать правоту*, а намерен просто-напросто навязать свою волю. Вот что иное — право не быть правым, право на произвол. Я считаю это самым наглядным проявлением нового поведения масс, исполненных решимости управлять обществом при полной к тому неспособности. Политическая позиция предельно грубо и неприкрыто выявляет новый душевный склад, но коренится она в

интеллектуальном герметизме. Массовый человек обнаруживает в себе ряд «представлений», но лишен самой способности «представлять». И даже не подозревает, каков он, тот хрупкий мир, в котором живут идеи. Он хочет высказаться, но отвергает условия и предпосылки любого высказывания. И в итоге его «идеи» не что иное, как словесные вожделения наподобие жестоких романсов.

Выдвигать идею означает верить, что она разумна и справедлива, а тем самым верить в разум и справедливость, в мир умопостигаемых истин. Суждение и есть обращение к этой инстанции, признание ее устава, подчинение ее законам и приговорам, а значит, и убеждение, что лучшая форма сосуществования — диалог, где столкновение доводов выверяет правоту наших идей. Но массовый человек, втянутый в обсуждение, теряется, инстинктивно противится этой высшей инстанции и необходимости уважать то, что выходит за его пределы. Отсюда и последняя «новинка» — оглушивший Европу лозунг: «хватит дискутировать», — и ненависть к любому сосуществованию, по своей природе объективно упорядоченному, от разговора до парламента, не говоря о науке. Иными словами, отказ от сосуществования культурного, то есть упорядоченного, и откат к варварскому. Душевный герметизм, толкающий массу, как уже говорилось, вторгаться во все сферы общественной жизни, неизбежно оставляет ей единственный путь для вторжения — прямое действие. <...>

Нелишне вспомнить, что, когда бы и из каких бы побуждений не вторгалась масса в общественную жизнь, она всегда прибегала к «прямому действию». Видимо, это ее природный способ действовать. И самое веское подтверждение моей мысли — тот очевидный факт, что теперь, когда диктат массы из эпизодического и случайного превратился в повседневный, «прямое действие» стало правилом.

Все человеческие связи подчинились этому новому порядку, упразднившему «непрямые» формы сосуществования. В человеческом общении упраздняется «воспитанность». Словесность как «прямое действие» обращается в ругань. Сексуальные отношения утрачивают свою многогранность.

Грани, нормы, этикет, законы писанные и неписанные, право, справедливость! Откуда они, зачем такая усложненность? Все это сфокусировано в слове «ци-

визация», корень которого — *civis*, гражданин, то есть горожанин,— указывает на происхождение смысла. И смысл всего этого — сделать возможным город, сообщество, сосуществование. Поэтому, если взглядеться в перечисленные мной средства цивилизации, суть окажется одна. Все они в итоге предполагают глубокое и сознательное желание каждого считаться с остальными. Цивилизация — это прежде всего воля к сосуществованию. Дичают по мере того, как перестают считаться друг с другом. Одичание — процесс разобщения. И действительно, периоды варварства, все до единого,— это время распада, кишение крохотных группировок, разъединенных и враждующих.

Высшая политическая воля к сосуществованию воплощена в либеральной демократии. Это первообраз «непрямого действия», доведший до предела стремление считаться с ближним. Либерализм — правовая основа, согласно которой Власть, какой бы всемогущей она ни была, ограничивает себя и стремится, даже в ущерб себе, сохранить в государственном монолите пустоты для выживания тех, кто думает и чувствует наперекор ей, то есть наперекор силе, наперекор большинству. Либерализм — и сегодня стоит об этом помнить — предел великодушия: это право, которое большинство уступает меньшинству, и этот самый благородный клич, когда-либо прозвучавший на Земле. Он возвестил о решимости мириться с врагом, и — мало того — врагом слабейшим. Трудно было ждать, что род человеческий решится на такой шаг, настолько красивый, настолько парадоксальный, настолько тонкий, настолько акробатический, настолько неестественный. И потому нечего удивляться, что вскоре упомянутый род ощутил противоположную решимость. Дело оказалось слишком непростым и нелегким, чтобы утвердиться на Земле.

Уживаться с врагом! Управляться с оппозицией! Не кажется ли уже непонятной подобная покладистость? Ничто не отразило современность так беспощадно, как то, что все меньше стран, где есть оппозиция. Повсюду аморфная масса давит на государственную власть и подминает, топчет малейшие оппозиционные ростки. Масса — кто бы подумал при виде ее однородной скученности! — не желает уживаться ни с кем, кроме себя, Все, что не масса, она ненавидит смертно.

■ Степной волк

Предисловие издателю

Эта книга содержит оставшиеся нам записки того, кого мы, пользуясь выражением, которое не раз употреблял он сам, называли «Степным волком»...

Трактат о степном волке

Только для сумасшедших

Жил некогда некто по имени Гарри, по прозвищу Степной волк. Он ходил на двух ногах, носил одежду и был человеком, но по сути он был степным волком. Он научился многому из того, чему способны научиться люди с соображением, и был довольно умен. Но не научился он одному: быть довольным собой и своей жизнью. Это ему не удалось, он был человек недовольный. Получилось так, вероятно, потому, что в глубине души он всегда знал (или глумал, что знает), что по сути он вовсе не человек, а волк из степей. Умным людям вольно спорить о том, был ли он действительно волком, был ли он когда-нибудь, возможно еще до своего рождения, превращен какими-то чарами в человека из волка или родился человеком, но был наделен и одержим душою степного волка, или же эта убежденность в том, что по сути он волк, была лишь плодом его воображения или болезни. Ведь можно допустить, например, что в детстве этот человек был дик, необуздан и беспорядочен, что его воспитатели пытались убить в нем зверя и тем самым заставили его вообразить и поверить, что на самом деле он зверь, только скрытый тонким налетом воспитания и человечности. Об этом можно долго и занимательно рассуждать, можно даже писать книги на эту тему; но Степному волку такие рассуждения ничего не дали бы, ему было решительно все равно, что именно пробудило в нем волка — колдовство ли, побои или его собственная фантазия. Что бы ни глумали об этом другие и что бы он сам об этом ни глумал, все это не имело для него никакого значения, потому что вытравить волка из него не могло.

Итак, у Степного волка было две природы, человеческая и волчья, такова была его судьба, судьба, возможно, не столь уж особенная и редкая. <...>

Людей типа Гарри на свете довольно много, к этому типу принадлежат, в частности, многие художники. Все эти люди заключают в себе две души, два существа, божественное начало и дьявольское, материнская и отцовская кровь, способность к счастью и способность к страданию смешались и перемешались в них так же враждебно и беспорядочно, как человек и волк в Гарри. И эти люди, чья жизнь весьма беспокойна, ощущают порой, в свои редкие мгновения счастья, такую силу, такую невыразимую красоту, пена мгновенного счастья вздымается порой настолько высоко и ослепительно над морем страдания, что лучи от этой короткой вспышки счастья доходят и до других и их околдовывают. Так, драгоценной летучей пеной над морем страдания, возникают все те произведения искусства, где один страдающий человек на час поднялся над собственной судьбой до того высоко, что его счастье сияет, как звезда, и всем, кто видит это сияние, кажется чем-то вечным, кажется их собственной мечтой о счастье. У всех этих людей, как бы ни назывались их деяния и творения, жизни, в сущности, вообще нет, то есть их жизнь не представляет собой бытия, не имеет определенной формы, они не являются героями, художниками, мыслителями в том понимании, в каком другие являются судьями, врачами, сапожниками или учителями, нет, жизнь их — это вечное, мучительное движение и волнение, она несчастна, она истерзана и растерзана, она ужасна и бессмысленна, если не считать смыслом как раз те редкие события, деяния, мысли, творения, которые всплывают над хаосом такой жизни. В среде людей этого типа возникла опасная и страшная мысль, что, может быть, вся жизнь человеческая — просто злая ошибка, выкидыш праматери, дикий, ужасающе неудачный эксперимент природы. Но в их же среде возникла и другая мысль — что человек, может быть, не просто животное, наделенное известным разумом, а дитя богов, которому суждено бессмертие.

У каждого типа людей есть свои признаки, свои отличительные черты, у каждого — свои добродетели и пороки, у каждого — свой смертный грех. Один из признаков Степного волка состоял в том, что он был человек вечерний. Утро было для него скверным временем суток, которого он боялся и которое никогда не приносило ему ничего хорошего. Ни разу в жизни он не был утром по-настоящему весел, ни разу не сделал в

предполуденные часы доброго дела, по утрам ему никогда не приходило в голову хороших мыслей, ни разу не доставил он утром радость себе и другим. Лишь во второй половине дня он понемногу теплел и оживлялся и лишь к вечеру, в хорошие свои дни, бывал плодовит, деятелен, а иногда горяч и радостен. С этим и была связана его потребность в одиночестве и независимости. Никто никогда не испытывал более страстной потребности в одиночестве, чем он. В юности, когда он был еще беден и с трудом зарабатывал себе на хлеб, он предпочитал голодать и ходить в лохмотьях, но зато и иметь хоть чуточку независимости. Он никогда не продавал себя ни за деньги, ни за благополучие, ни женщинам, ни сильным мира сего и, чтобы сохранить свою свободу, сотни раз отвергал и сметал то, в чем все видели его счастье и выгоду. Ничто на свете не было ему ненавистнее и страшнее, чем мысль, что он должен занимать какую-то должность, как-то распределять день и год, подчиняться другим. Контора, канцелярия, служебное помещение были ему страшны, как смерть, и самым ужасным, что могло ему присниться, был плен казармы. От всего этого он умел уклоняться, часто ценой больших жертв. Тут сказывалась его сила и достоинство, тут он был неслегка и неподкупен, тут его нрав был тверд и прямолинеен. Однако с этим достоинством были опять-таки теснейшим образом связаны его страдания и судьба. С ним происходило то, что происходит со всеми: то, чего он искал и к чему стремился самыми глубокими порывами своего естества, — это выпадало ему на долю, но в слишком большом количестве, которое уже не идет людям на благо. Сначала это было его мечтой и счастьем, потом стало его горькой судьбой. Властолюбец погибает от власти, сребролюбец — от денег, раб — от рабства, искатель наслаждений — от наслаждений. Так и Степной волк погибал от своей независимости. Он достиг своей цели, он становился все независимее, никто ему ничего не мог приказать, ни к кому он не должен был приспособливаться, как ему вести себя, определял только сам. Ведь любой сильный человек непременно достигает того, чего велит ему искать настоящий порыв его естества. Но среди достигнутой свободы Гарри вдруг ощутил, что мир каким-то зловещим образом оставил его в покое, что ему, Гарри, больше дела нет до людей и даже до самого себя, что он медленно задыхается во все более разреженном

воздухе одиночества и изоляции. Оказалось, что быть одному и быть независимым — это уже не его желание, не его цель, а его жребий, его участь, что волшебное желание задумано и отмене не подлежит, что он ничего уже не поправит, как бы ни простирал руки в тоске, как бы ни выражал свою добрую волю и готовность к общению и единению: теперь его оставили одного. При этом он вовсе не вызывал ненависти и не был противен людям. Напротив, у него было очень много друзей, он нравился. Но находил он только симпатию и приветливость, его приглашали, ему дарили подарки, писали милые письма, но сблизиться с ним никто не сблизался, единенья не возникало нигде, никто не желал и не был способен делить с ним его жизнь. Его окружал теперь воздух одиноких, та тихая атмосфера, то ускользание среды, та неспособность к контактам, против которых бессильна и самая страстная воля. Такова была одна из важных отличительных черт его жизни. <...>

Остается еще объяснить феномен Степного волка, и, в частности, его своеобразное отношение к мещанству, сведя оба явления к их основным законам. Возьмем за исходную точку, поскольку это напрашивается само собой, как раз его отношение к «мещанской» сфере!

По собственному его представлению, Степной волк пребывал совершенно вне мещанского мира, поскольку не вел семейной жизни и не знал социального честолюбия. Он чувствовал себя только одиночкой, то странным нелюдимом, больным отшельником, то из ряда вон выходящей личностью с задатками гения, стоящей выше маленьких норм заурядной жизни. Он сознательно презирал мещанина и гордился тем, что таковым не является. И все же в некоторых отношениях он жил вполне по-мещански: имел текущий счет в банке и помогал бедным родственникам, одевался хоть и небрежно, но прилично и неброско, старался ладить с полицией, налоговым управлением и прочими властями. А кроме того, какая-то сильная, тайная страсть постоянно влекла его к мещанскому миру, к тихим, приличным семейным домам с их опрятными садиками, сверкающими чистотой лестницами, со всей их скромной атмосферой порядка и благопристойности. Ему нравилось иметь свои маленькие пороки и причуды, чувствовать себя посторонним в мещанской среде, каким-то отшельником или гением, но он ни-

когда не жил и не селился в тех, так сказать, провинциях жизни, где мещанства уже не существует. Он не чувствовал себя свободно ни в среде людей исключительных, пускающих в ход силу, ни среди преступников или бесправных и не покидал провинции мещан, с нормами и духом которой всегда был связан, даже если эта связь и выражалась в противопоставлении и бунте. Кроме того, он вырос в атмосфере мелкобуржуазного воспитания и вынес оттуда множество представлений и шаблонов. Теоретически он ничего не имел против проституции, но лично был неспособен принять проститутку всерьез и действительно отнестись к ней как к равной. Политического преступника, бунтаря или духовного совратителя он мог полюбить как брата, но для какого-нибудь вора, взломщика, убийцы, садиста у него не нашлось бы ничего, кроме довольного-таки мещанской жалости.

Таким образом, одной половиной своего естества он всегда признавал и утверждал то, что другой половиной оспаривал и отрицал. Выросши в ухоженном мещанском доме, в строгом соблюдении форм и обычаев, он частью своей души навсегда остался привязан к порядкам этого мира, хотя давно уже обособился в такой мере, которая внутри мещанства немыслима, и давно уже освободился от сути мещанского идеала и мещанской веры.

«Мещанство» же, всегда наличное людское состояние, есть не что иное, как попытка найти равновесие, как стремление к уравновешенной середине между бесчисленными крайностями и полюсами человеческого поведения. Если взять для примера какие-нибудь из этих полюсов, скажем, противоположность между святым и развратником, то наше уподобление сразу станет понятно. У человека есть возможность целиком отгаться духовной жизни, приблизиться к божественному началу, к идеалу святого. Есть у него, наоборот, и возможность целиком отгаться своим инстинктам, своим чувственным желаниям и направить все свои усилия на получение мгновенной радости. Один путь ведет к святому, к мученику духа, к самоотречению во имя Бога. Другой путь ведет к развратнику, к мученику инстинктов, к самоотречению во имя плена. Так вот, мещанин, пытается жить между обоими путями, в умеренной середине. Он никогда не отречется от себя, ни отгастся ни опьянению, ни аскетизму, никогда не станет мучеником, никогда не

согласится со своей гибелью, — напротив, его идеал — не самоотречение, а самосохранение, он не стремится ни к святости, ни к ее противоположности, безоговорочность, абсолютность ему нестерпимы, он хочет служить Богу, но хочет служить и опьянению, он хочет быть добродетельным, но хочет и пожить на земле в свое удовольствие. Короче говоря, он пытается осесть посредине между крайностями, в умеренной и здоровой зоне, без яростных бурь и гроз, и это ему удается, хотя и ценой той полноты жизни и чувств, которую дает стремление к безоговорочности, абсолютности, крайности. Жить полной жизнью можно лишь ценой своего «я». А мещанин ничего не ставит выше своего «я» (очень, правда, недоразвитого). Ценой полноты, стало быть, он добивается сохранности и безопасности, получает вместо одержимости Богом спокойную совесть, вместо наслаждения — удовольствие, вместо свободы — удобство, вместо смертельного зноя — приятную температуру. Поэтому мещанин по сути своей — существо со слабым импульсом к жизни, трусливое, боящееся хоть сколько-нибудь поступиться своим «я», легко управляемое. Поэтому-то он и поставил на место власти — большинство, на место силы — закон, на место ответственности — процедуру голосования.

Ясно, что это слабое и трусливое существо, как бы многочисленны ни были его особи, не может уцелеть, что из-за своих качеств оно не должно играть в мире иной роли, чем роль стада ягнят среди рыщущих волков. И все же мы видим, что хотя во времена, когда правят натуры сильные, мещанина сразу же припирают к стене, он тем не менее никогда не погибает, а порой даже вроде бы и владычествует над миром. Как же так? Ни многочисленность его стада, ни добродетель, ни здравый смысл, ни организация не в состоянии, казалось бы, спасти его от гибели. Тому, чьи жизненные силы с самого начала подорваны, не проглотит жизнь никакое лекарство на свете. И все-таки мещанство живет, оно могуче, оно процветает. Почему?

Ответ: благодаря степным волкам. На самом деле жизненная сила мещанства держится вовсе не на свойствах нормальных его представителей, а на свойствах необычайно большого числа аутсайдеров, которых оно, мещанство, вследствие расплывчатости и растяжимости своих идеалов, включает в себя. Внутри мещанства всегда живет множество сильных и диких натур. Наш

Степной волк Гарри — характерный пример тому. Хотя развитие в нем индивидуальности, личности ушло далеко за доступный мещанину предел, хотя блаженство самосозерцания знакомо ему не меньше, чем мрачная радость ненависти и самоненавистничества, хотя он презирает закон, добродетель и здравый смысл, он все-таки пленник мещанства и вырваться из плена не может. Таким образом, настоящее мещанство окружено, как ядро, широкими слоями человечества, тысячами жизней и умов, хоть и переросших мещанство, хоть и призванных не признавать оговорок, воспарить к абсолюту, но привязанных к мещанской сфере инфантильными чувствами, но ощутимо зараженных погорванностью ее жизненной силы, а потому как-то закосневших в мещанстве, как-то подчиненных, чем-то обязанных и в чем-то покорных ему. Ибо мещанство придерживается принципа, противоположного принципу великих, — «кто не против меня, тот за меня». <...>

И все же наш Степной волк открыл в себе по крайней мере фаустовскую раздвоенность, обнаружил, что за единство его жизни вовсе не стоит единство души, а что он в лучшем случае находится лишь на пути, лишь в долгом паломничестве к идеалу этой гармонии. Он хочет либо преодолеть в себе волка и стать целиком человеком, либо отказаться от человека и хотя бы как волк жить цельной, нераздвоенной жизнью. Вероятно, он никогда как следует не наблюдал за настоящим волком — а то бы он, может быть, увидел, что и у животных нет цельной души, что и у них за прекрасной, подтянутой формой тела кроется многообразие стремлений и состояний, что у волка есть свои внутренние бездны, что и волк страдает. Нет, говоря: «Назад, к природе!», человек всегда идет неверным, мучительным и безнадежным путем.

Гарри никогда не стать снова целиком волком, да и стань он им, он бы увидел, что и волк тоже не есть что-то простое и изначальное, а есть уже нечто весьма многосложное. И у волка в его волчьей груди живут две и больше, чем две, души, и кто жаждет быть волком, тот столь же забывчив, как мужчина, который поет: «Блаженство лишь детям дано!» Симпатичный, но сентиментальный мужчина, распеваящий песню о блаженном дитяти, тоже хочет вернуться к природе, к невинности, к первоистокам, совсем забыв, что и дети отнюдь не блаженны, что они способны ко многим конфликтам, ко многим разладам, ко всяким страданиям.

Назад вообще нет пути — ни к волку, ни к ребенку. В начале вещей ни невинности, ни простоты нет; все сотворенное, даже самое простое на вид, уже виновно, уже многообразно, оно брошено в грязный поток становления и никогда, никогда, уже не сможет поплыть вспять. Путь к невинности, к несотворенному, к богу ведет не назад, а вперед, не к волку, не к ребенку, а ко все большей вине, ко все более глубокому очеловечению.

Гессе Г. *Степной волк* // *Собр. соч.: В 4 т.— СПб., 1994.— Т. 2.— С. 191–249.*

Л.Н. ТОЛСТОЙ

Исповедь

С 16-ти лет перестал становиться на молитву и перестал по собственному побуждению ходить в церковь и говеть. Я не верил в то, что мне было сообщено с детства, но я верил во что-то. Во что я верил, я никак бы не мог сказать. Верил я и в Бога, или, скорее, я не отрицал Бога, но какого Бога, я бы не мог сказать. Не отрицал я и Христа и Его учения, но в чем было Его учение, я тоже не мог бы сказать.

Теперь, вспоминая то время, я вижу ясно, что вера моя — то, что кроме животных инстинктов, двигало моею жизнью — единственная истинная вера моя в то время была вера в совершенствование. Но в чем было совершенствование и какая была его цель, я бы не мог сказать. Я старался совершенствовать себя умственно, — я учился всему, чему мог и на что наталкивала меня жизнь, я старался совершенствовать свою волю, — составлял себе правила, которым старался следовать; совершенствовать физически, всякими упражнениями изоцряя силу и ловкости всякими лишениями приучая себя к выносливости и терпению. И все это я считал совершенствованием. Началом всего было, разумеется, нравственное совершенствование, но скоро оно подменялось совершенствованием вообще, т. е. желанием быть лучше не перед самим собою или перед Богом, а желанием быть лучше перед другими людьми. И очень скоро это стремление быть лучше перед людьми подменилось желанием быть сильнее других людей, т. е. славнее, важнее, богаче других.

Когда-нибудь я расскажу историю моей жизни — и трогательную и поучительную в эти десять лет моей

молодости. Думаю, что многие и многие испытали то же. Я всею душой желал быть хорошим, но я был молод, у меня были страсти, а я был один, совершенно один, когда искал хорошего. Всякий раз, когда я пытался высказать то, что составляло самые задушевные мои желания, то, что я хочу быть нравственно хорошим, я встречал презрение и насмешки; а как только я предавался гадким страстям, меня хвалили и поощряли.

Честолюбие, властолюбие, корыстолюбие, любострастие, гордость, гнев, месть — все это уважалось.

Без ужаса, омерзения и боли сердечной не могу вспомнить об этих годах. Я убивал людей на войне, вызывал на дуэли, чтобы убить, проигрывал в карты, продал труды мужиков, казнил их, блудил, обманывал. Ложь, воровство, любодоеяние всех родов, пьянство, насилие, убийство... Не было преступления, которого бы я не совершал, и за все это меня хвалили, считали и считают мои сверстники сравнительно нравственным человеком.

Так я жил десять лет.

В это время я стал писать из тщеславия, корыстолюбия и гордости. В писаниях своих я делал то же самое, что и в жизни. Для того чтобы иметь славу и деньги, для которых я писал, надо было скрывать хорошее и выказывать дурное. Я так и делал. Сколько раз я ухитрялся скрывать в писаниях своих под видом равнодушия и даже легкой насмешливости те мои стремления к добру, которые составляли смысл моей жизни. И я достигал этого: меня хвалили.

Двадцати шести лет я приехал после войны в Петербург и сошелся с писателями. Меня приняли как своего, льстили мне. И не успел я оглянуться, как словные писательские взгляды на жизнь тех людей, с которыми я сошелся, усвоились *thoïq* и уже совершенно изгладили во мне все мои попытки сделаться лучше.

Взгляды эти под распущенность моей жизни подставили теорию, которая ее оправдывала.

Взгляд на жизнь этих людей, моих сотоварищей по писанию, состоял в том, что жизнь вообще идет развиваясь и что в этом развитии главное участие принимаем мы, люди мысли, а из людей мысли главное влияние имеем мы — художники, поэты. Наше призвание — учить людей. Для того же, чтобы не представила тот естественный вопрос самому себе: что я знаю и чему мне учить, — в теории этой было выяснено, что это не нужно знать, а что художник и поэт бессознательно учат. Я считался чудесным художником и поэтом, и потому

мне очень естественно было усвоить эту теорию. Я — художник, поэт — писал и учил, сам не зная чему. Мне за это платили деньги, у меня было прекрасное кушанье, помещение, женщины, общество; у меня была слава. Стало быть, то, чему я учил, было очень хорошо.

Вера эта в значение поэзии и в развитие жизни была вера, и я был одним из жрецов ее. Быть жрецом ее было очень приятно и выгодно. И я довольно долго жил в этой вере, не сомневаясь в ее истинности. Но на второй, и в особенности, на третий год такой жизни я стал сомневаться в непогрешимости этой веры и стал ее исследовать. Первым поводом к сомнению было то, что я стал замечать, что жрецы этой веры не все были согласны между собой. Одни говорили: мы — самые хорошие и полезные учителя, мы учим тому, что нужно, а другие учат неправильно. А другие говорили: нет, мы — настоящие, а вы учите неправильно. И они спорили, ссорились, бранились, обманывали, плутовали друг против друга. Кроме того, было много между ними людей и не заботящихся о том, кто прав, кто не прав, а просто достигают своих корыстных целей и с помощью этой нашей деятельности. Все это заставило усомниться в истинности нашей веры.

Кроме того, усомнившись в истинности самой веры писательской, я стал внимательно наблюдать жрецов ее и убедился, что почти все жрецы этой веры, писатели, были люди безнравственные и, в большинстве люди плохие, ничтожные по характерам — много ниже тех людей, которых я встречал в моей прежней разгульной и военной жизни, — но самоуверенные и довольные собой, как только могут быть довольны люди совсем святые или такие, которые и не знают, что такое святость. Люди эти мне опротивели, и сам себе я опротивел, и я понял, что вера эта — обман...

Теперь, вспоминая об этом времени, о своем настроении тогда и настроении тех людей (таких, впрочем, и теперь тысячи), мне и жалко, и страшно, и смешно, возникает именно то чувство, которое испытываешь в доме сумасшедших.

Мы все тогда были убеждены, что нам нужно говорить и говорить, писать, печатать — как можно скорее, как можно больше, что все это нужно для блага человечества. И тысячи нас, отрицая, ругая один другого, все печатали, писали, поучая других. И не замечая того, что мы ничего не знаем, что на самый простой вопрос жизни: что хорошо, что дурно, — мы не

знаем, что ответить, — мы все, не слушая друг друга, все в раз говорили, иногда потакая друг другу и восхваляя друг друга, с тем, чтобы и мне потакали и меня хвалили, иногда же раздражаясь друг против друга, точно так, как в сумасшедшем доме.

Тысячи работников дни и ночи из последних сил работали, набирали, печатали миллионы слов, и почта развозила их по всей России, а мы все еще больше учили и никак не успевали всему научить, и все сердились, что нас мало слушают.

Ужасно странно, но теперь все понятно. Настоящим задушевым нашим рассуждением было то, что мы хотим как можно больше получать денег и похвал. Для достижения этой цели мы ничего другого не умели делать, как только писать книжки и газеты...

Так я жил, предаваясь этому безумию, еще шесть лет, до моей женитьбы. В это время я поехал за границу. Жизнь в Европе и сближение мое с передовыми и учеными европейскими людьми утвердила меня еще больше в той вере совершенствования вообще, в которой я жил, потому что ту же самую веру я нашел и у них. Вера эта приняла во мне ту обычную форму, которую она имеет у большинства образованных людей нашего времени. Вера эта выражалась словом «прогресс». Тогда мне казалось, что этим словом выражается что-то. Я не понимал еще того, что мучимый, как всякий живой человек, вопросами, как мне лучше жить, я, отвечая: жить сообразно с прогрессом, — отвечаю совершенно то же, что ответит человек, несомый в лодке по волнам и по ветру, на главный и единственный для него вопрос: «куда держаться» — если он, не отвечая на вопрос, скажет: «нас несет куда-то».

Тогда я не замечал этого. Только изредка — не разум, а чувство возмущалось против этого общего в наше время суеверия, которым люди заслоняют от себя свое непонимание жизни. Так, в бытность мою в Париже, вид смертной казни обличил шаткость моего суеверия прогресса. Когда я увидел, как голова отделилась от тела, и то и другое врозь застучало в ящик, я понял — не умом, а всем существом, — что никакие теории разумности существующего и прогресса не могут оправдать этого поступка и что если бы все люди в мире, по каким бы то ни было теориям, с сотворения мира, находили, что это нужно, — я знаю, что не нужно, что это дурно и что поэтому судья тому, что хорошо и нужно, не то, что говорят и делают люди, и не прогресс, а я со своим

сердцем. Другой случай сознания недостаточности для жизни суеверия прогресса была смерть моего брата. Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает. Никакие теории ничего не могли ответить на эти вопросы ни мне, ни ему во время его медленного и мучительного умирания. Но это были только редкие случаи сомнения, в сущности же я продолжал жить, исповедуя только веру в прогресс. «Все развивается, и я развиваюсь; а зачем это я развиваюсь вместе со всеми, это видно будет». Я тогда так бы должен был формулировать свою веру.

Вернувшись из-за границы, я поселился в деревне и попал на занятия крестьянской школы. Занятие это было мне особенно по сердцу, потому что в нем не было той, ставшей для меня очевидной, лжи, которая уже резала мне глаза в деятельности литературного учительства. Здесь я тоже действовал во имя прогресса, но я уже относился критически к самому прогрессу. Я говорил себе, что прогресс в некоторых явлениях своих совершался неправильно и что вот надо отнестись к первобытным людям, крестьянским детям, совершенно свободно, предлагая им избрать тот путь прогресса, который они захотят. В сущности же, я вертелся все около одной и той же неразрешимой задачи, состоящей в том, чтобы учить, не зная чему...

В продолжение года я занимался посредничеством, школами и журналом и так измучился, что заболел более духовно, чем физически, — бросил все и поехал в степь к башкирам — дышать воздухом, пить кумыс и жить животной жизнью.

Вернувшись оттуда, я женился. Новые условия счастливой семейной жизни совершенно уже отвлекли меня от всякого искания общего смысла жизни. Вся жизнь моя сосредоточилась в это время в семье, в жене, в детях и потому в заботах об увеличении средств жизни. Стремление к усовершенствованию, подмененное уже прежде стремлением к усовершенствованию вообще, к прогрессу, теперь подменилось уже прямо стремлением к тому, чтобы мне с семьей было как можно лучше.

Так прошло еще пятнадцать лет.

Так я жил, но пять лет тому назад со мною стало случаться что-то очень странное: на меня стали находить минуты сначала недоумения, остановки жизни, как будто я не знал, как мне жить, что мне делать, и я те-

рялся и впадал в уныние. Но это проходило, и я продолжал жить по-прежнему. Потом эти минуты недомогания стали повторяться чаще и чаще и все в той же самой форме. Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: зачем? Ну, а потом?

Сначала мне показалось, что это так — бессельные, неуместные вопросы. Мне казалось, что это все известно и что, если когда я захочу заняться их решением, это не будет стоить мне труда, что теперь мне только некогда заниматься, а когда вздумаю, тогда и найду ответы. Но чаще и чаще стали повторяться вопросы, настоятельнее и настоятельнее требовались ответы, и как точки, падая все на одно место, сплотились эти вопросы, без ответов, в одно черное пятно.

Случилось то, что случается с каждым заболевающим смертельной внутренней болезнью. Сначала появляются ничтожные признаки недомогания, на которые больной не обращает внимания, потом признаки эти повторяются чаще и чаще и сливаются в одно нераздельное по времени страдание. Страдание растет, и больной не успеет оглянуться, как уже сознает, что то, что он принимал за недомогание, есть то, что для него значительнее всего в мире, что это — смерть.

То же случилось и со мной. Я понял, что это — не случайное недомогание, а что-то очень важное, и что если повторяются все те же вопросы, то надо ответить на них. И я попытался ответить. Вопросы казались такими глупыми, простыми, детскими вопросами. Но только что я тронул их и попытался разрешить, я тотчас же убедился, во-первых, в том, что это не детские и глупые вопросы, а самые важные и глубокие вопросы в жизни, и, во-вторых, в том, что я не могу и не могу, сколько бы я ни думал, разрешить их. Прежде чем заняться самарским именем, воспитанием сына, писанием книги, надо знать, зачем я это буду делать. Пока я не знаю — зачем, я не могу ничего делать, я не могу жить. Среди моих мыслей о хозяйстве, которые очень занимали меня в то время, мне вдруг приходил в голову вопрос: «Ну, хорошо, у тебя будет 6000 десятин в Самарской губернии, 300 голов лошадей, а потом?..» И я совершенно опешил и не знал, что думать дальше. Или, начиная думать о том, как я воспитаю детей, я говорил себе: «Зачем?» Или, рассуждая о том, как народ может достигнуть благосостояния, я вдруг говорил себе: «Мне что за дело?» Или, думая о той славе, которую приобретут мне мои сочинения, я говорил себе:

«Ну, хорошо, ты будешь славнее Гоголя, Пушкина, Шекспира, Мольера, всех писателей в мире, — ну и что же?» ...И я ничего и ничего не мог ответить. Вопросы не ждут, надо сейчас ответить; если не ответишь, нельзя жить. А ответа нет.

Я почувствовал, что то, на чем я стоял, подломилось, что мне стоять не на чем, что того, чем я жил, уже нет, что мне нечем жить.

Жизнь моя остановилась. Я мог дышать, есть, пить, спать и не мог не дышать, не есть, не пить, не спать; но жизни не было, потому что не было таких желаний, удовлетворение которых я находил бы разумным. Если я желал чего, я впредь знал, что удовлетворю или не удовлетворю мое желание, из этого ничего не выйдет. Если бы пришла волшебница и предложила мне исполнить мое желание, я бы не знал, что сказать. Если есть у меня не желания, но привычки желаний прежних, в пьяные минуты, то я в трезвые минуты знаю, что это — обман, что нечего желать. Даже узнать истину я не мог желать, потому что я догадывался, в чем она состояла. Истина была та, что жизнь есть бессмыслица. Я как будто жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти, я ясно увидел, что впереди ничего нет, кроме гибели. И остановиться нельзя, и назад нельзя, и закрыть глаза нельзя, чтобы не видеть, что ничего нет впереди, кроме страданий и настоящей смерти — полного уничтожения.

Со мной сделалось то, что я, здоровый счастливый человек, почувствовал, что я не могу более жить, — какая-то непреодолимая сила влекла меня к тому, чтобы как-нибудь избавиться от жизни. ...

Я сам не знал, чего я хочу: я боялся жизни, стремился прочь от нее и, между тем, чего-то еще надеялся от нее.

И это сделалось со мной в то время, когда со всех сторон было у меня то, что считалось совершенным счастьем; это было тогда, когда мне не было пятидесяти лет. У меня была добрая, любящая и любимая жена, хорошие дети и большое имение, которое, без труда с моей стороны, росло и увеличивалось. Я был уважаем близкими и знакомыми, больше чем когда-нибудь прежде, был восхваляем чужими и мог считать, что имя мое славно, без особенного самообольщения. При этом я не только не был помешан или духовно нездоров — напротив, пользовался силой и духовной и телесной, какую я редко встречал в своих сверстниках: телесно я мог работать на покосах, не отставая от мужиков,

умственно я мог работать по 8—10 часов подряд, не испытывая от такого напряжения никаких последствий. И в таком положении пришел я к тому, что не мог жить и, боясь смерти, должен был употреблять хитрости против себя, чтобы не лишиться себя жизни...

Меня только удивляло то, как я мог не понимать этого в самом начале. Ведь это так давно известно всем. Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать? Как может человек не видеть этого и жить — вот что удивительно! Можно жить только, покуда пьян жизнью; а как протрезвишься, то нельзя не видеть, что все это — только обман и глупый обман!

*Толстой Л.Н. Исповедь // Психология личности.
Тексты. — М., 1982. — С. 242—248.*

ФЕНОМЕН ХАРИЗМАТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ И МЕРА ПРИЧАСТНОСТИ К НЕМУ ПОДСОЗНАНИЯ ТОЛПЫ И ПОВЕДЕНИЯ ИНДИВИДА: МЫ И ОН

Основные тексты:

1. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс.
2. Фест И. Прорыв в большую политику.
3. Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность. Письма и заметки из тюремной камеры.
4. Тиллих П. Мужество и соучастие.

Авторы текстов:

1. *Московичи Серж*. Французский философ и психолог. Книга «Век толп» издана в 1981 г.
2. *Фест Иоахим К.* Немецкий писатель и социолог.
3. *Бонхеффер Дитрих* (1906 – 1945). Немецкий протестантский теолог, автор концепции безрелигиозного христианства. Казнен 9 апреля 1945 г. в концлагере Флоссенбург.
4. *Тиллих Пауль* (1886 – 1965). Немецко-американский христианский мыслитель, теолог, философ культуры. В 1933 г. эмигрировал в США.

Основные вопросы:

- 1) Что такое харизма и харизматическая власть? На чем она основана — на верованиях масс, на иллюзиях индивида или же на особых талантах харизматической личности?
- 2) Чем детерминирован приход к власти харизматической личности — следствием случайного сплетения объективных исторических процессов, стихийным итогом иррациональных ожиданий масс или же результатом расчетливых действий и осознанной демагогии самого «вождя»?
- 3) Что заставляет массы следовать за «вождем» даже тогда, когда магия его харизмы бесследно исчезает? И что вынуждает свободного индивида начинать активное сопротивление даже в самых безвыходных ситуациях?
- 4) По мнению Тиллиха, онтологическое самоутверждение предшествует всем метафизическим, этическим и религиозным определениям Я. Согласны ли Вы с этим утверждением и, если да, то в чем выражается «мужество быть частью» для свободного индивида в ситуациях коллективного самоутверждения?

Век толл**Исторический трактат по психологии масс
Введение**

Идея написать о психологии масс посетила меня, когда я осознал очевидность факта, затмевающего, хорошо это или плохо, все остальное. Дело в том, что в начале этого века можно было с уверенностью говорить о победе масс; в конце мы полностью оказываемся в плену вождей. Социальные потрясения, всколыхнувшие поочередно все страны мира, открыли дорогу режимам, во главе которых встали вожди из числа авторитетов. Какой-нибудь Мао, Сталин, Муссолини, Тито, Неру или Кастро, а также изрядное число их соперников осуществляли и осуществляют абсолютное господство над своим народом, и тот в свою очередь преданно им поклоняется. Теперь перейдем от наций к общественным образованиям других уровней: партиям, церквям, сектам или направлениям мысли и понаблюдаем, что же происходит в них. Тело общества пронизывает повсюду одно и то же явление, которому, похоже, ничто не противодействует.

Побеждают революции, одни за другими возникают новые режимы, устои прошлого рассыпаются в прах, остается неизменным лишь стремительное возвышение вождей. Они, разумеется, всегда играли какую-то роль в истории, но никогда ранее она не была столь решающей, никогда потребность в вождях не была такой острой. Сразу возникает вопрос: совместимо ли такое стремительное восхождение с принципом равенства (основой всякого правления в цивилизованных странах), со всеобщим прогрессом военных сил и культуры, с распространением научных знаний? Неужели оно является неизбежным следствием всех тех особенностей современного общества, с которыми оно, казалось бы, несовместимо? Ведь поначалу, когда большинство захватывает власть, она временно переходит в руки меньшинства, но только до того момента, пока один человек не отнимает ее у всех остальных. Этот исключительный человек воплощает теперь собой закон. Он обладает властью направлять массы людей на героические сражения, на гигантские стройки. А они открыто приносят ему в жертву свои интересы и нуж-

ды, вплоть до собственной жизни. По приказу вождя толпа его приверженцев беспрекословно идет на преступления, потрясающие воображение, совершает бесчисленные разрушения.

Такая власть не может осуществиться, не лишив людей ответственности и свободы. Более того, она требует их искренней вовлеченности. Хотя нам не привыкать к таким парадоксальным эффектам и их накопление даже притупляет нашу впечатлительность, тем не менее, они продолжают нас удивлять, а порой шокировать, заставляя думать, что мы сами становимся их причиной.

Мы полагали, даже считали аксиомой, что единоличное господство наконец изживает себя и о нем будут знать только понаслышке. Оно должно было бы стать какой-то диковиной, как культ героев или охота на ведьм, о которых пишут в старинных книгах. Кажется, трудно сказать, что-то новенькое на эту старую тему. Но, не внося никаких новаций, мы довели до предела совершенства то, что в иные времена с их тиранами и Цезарями начиналось в зародыше. Мы создали модель и превратили опытный образец в систему. Давайте признаем, что, пронизывая многообразие культур, обществ и групп, поддерживаемая ими, установилась однотипная система власти, в которой утверждает себя личность — власть вождей. *Lider* по-английски, *lider massino*, *presidente* или *caudillo* по-испански, *duce* по-итальянски, *führer* по-немецки; название вождя не так уж важно. Оно описывает всякий раз одну и ту же реальность, и каждое из этих слоев точно соответствует предмету. Без сомнения, не все ли равно, жить под властью какого-нибудь Муссолини или Гитлера, Тито или Сталина, Кастро или Пиночета или же следовать за Ганди или Мао. Каждая ситуация уникальна по своей природе и отличается от других своим конкретным воплощением, как любой ребенок отличается от своих братьев и сестер. И все же в каждом случае проявляется какое-то новое качество политики, некая культурная самобытность, и эта самобытность до сих пор осталась необъясненной, как по части ее интенсивности, так и размаха. Ведь, пожалуй, напрасно было искать аналогии ей в прошлом.

Такая относительная новизна является первым пунктом. А вот второй. Историки и социологи учат нас выявлять скрытые и безличные причины, действующие за фасадом событий и поведения людей. Они объясняют их власть объективными законами экономики и

техники. За блеском так называемых великих людей они заставляют нас увидеть труд народа, работу промышленников и финансистов. Они предостерегают нас против мифа о герое, об этой провиденциальной личности, появления которого было бы достаточно, чтобы изменить ход истории. Однако что же происходит? Стоит нам перевести взгляд с их книг на подмостки исторической драмы, мы увидим, что этот миф продолжает с успехом разыгрываться. Он возрождается из пепла в строгом ритуале церемоний, в парадах и речах. Толпы участвуют в гигантских инсценировках на стадионах или около мавзолеев, которые оставляют далеко позади себя чествования римских или китайских императоров. Эти спектакли, как подсказывает здравый смысл, суть иллюзии, даже если в них участвует весь мир, наблюдая за происходящим на телевизионных или киноэкранах. Но так же, как и весь мир, я верю в то, что вижу. Этот захватывающий ритуал, эта грандиозная инсценировка, ставшие составной частью нашей цивилизации, отвечают своему назначению. Они важны для ее психологии и для ее выживания. Поскольку все, что бы ни происходило на подмостках истории, имеет причину в личности, приписывается необыкновенным подвигам и качествам великого человека: триумф революций, прогресс науки, перепады производства, а также выпадение дождей и излечение больных, героизм солдат и вдохновение в искусстве. Социальные феномены и исторические тенденции также объясняются субъективными законами гения — таков был случай Сталина и Мао, — оплакивая при этом бедность языка и скудость превосходных степеней, не позволяющих выразить его величие.

В большинстве случаев то, что я только что привел, вещи отнюдь не исключительные, вожди наделяются чрезвычайной миссией. Они слышат долгожданными мессиями, пришедшими вести свой народ к земле обетованной. И, несмотря на предостережения некоторых светлых умов, масса видит себя в них, узнает и как бы обобщает в них себя. Она их боготворит и прославляет подобно сверхчеловекам, наделенным всемогуществом и всеведением, которые умеют служить людям, владея над ними. Плененная и напуганная масса превращает этих новоявленных Заратустр в полубогов, все суждения которых непреложны, все действия справедливы, все речи истинны. Их могущество, родившееся поначалу под давлением обстоятельств, затем для

удобства видоизмененное, принимает в конце концов вид системы. Эта система работает автоматически и универсально. Таким образом, в недрах большого общества само собой формируется сообщество авторитетных (харизматических, если угодно) вождей, малое, но более энергичное и волевое. И ему не составляет никакого труда управлять миром без его ведома.

Из-за своего размаха этот феномен застал врасплох большинство теорий и наук об обществе. Мыслители не поверили своим глазам, когда он впервые обнаружил себя в Европе, а точнее в Италии и в России. Одни восприняли его как болезненное расстройство человеческого разума, другие — как временное отклонение от обычного хода вещей. В нем главным образом видели необходимое средство сохранения общественного порядка в мире социалистическом. <...>

За эту животрепещущую тему, тему власти вождей взялась одна-единственная наука, которая собственно, с самого начала и была создана специально для изучения этого предмета, — психология масс или толп. <...>

С точки зрения этой психологии экономические или технические факторы, несомненно, содействуют обретению вождями их могущества. Но есть одно магическое слово, обозначающее ту самую единственную действительную причину: это слово «толпа», или еще лучше «масса». Его очень часто упоминают в разговорах еще со времен Французской революции. Однако нужно было дождаться двадцатого века, чтобы уяснить его смысл и придать ему научное значение. Ведь масса — это временная совокупность равных, анонимных и схожих между собой людей, в недрах которой идеи и эмоции каждого имеют тенденцию выражаться спонтанно.

Толпа, масса — это социальное животное, сорвавшееся с цепи. Моральные запреты сметаются вместе с подчинением рассудку. Социальная иерархия ослабляет свое влияние. Стираются различия между людьми и люди выплескивают, зачастую в жестоких действиях, свои страсти и грезы: от низменных до героических, от иступленного восторга до мученичества. Беспорядочно кишущая людская масса в состоянии бурления — вот что такое толпа. Это неукротимая и слепая сила, которая в состоянии преодолеть любые препятствия, сдвинуть горы или уничтожить творения столетий.

Разрыв социальных связей, быстрота передачи информации, непрерывная миграция населения, ускоренный и раздражающий ритм городской жизни создают и разрушают человеческие сообщества. Будучи разрозненными, они воссоздаются в форме непостоянных и разрастающихся толп. Это явление приобретает невиданный прежде размах, из чего следует его принципиальная историческая новизна. Именно поэтому в цивилизациях, где толпы играют ведущую роль, человек утрачивает смысл существования так же, как и чувство «Я». Он ощущает себя чуждым в скоплении других людей, с которыми он вступает лишь в механические и безличные отношения. Отсюда и неуверенность, и тревога у каждого человека, чувствующего себя игрушкой враждебных и неведомых сил. Отсюда же его поиск идеала или веры, его потребность в каком-то образце, который бы ему позволил восстановить ту целостность, которой он жаждет. Эта, по выражению Фрейда, «психологическая нищета масс» достигает всемирных масштабов. Она и составляет фон, на котором авторитетные, или харизматические, вожди, обладая призванием объединять, заново творить мощные общественные связи. Они предлагают образец и идеал, ответ на вопрос: кто делает так, чтобы жизнь стоила того, чтобы жить? Вопрос в высшей степени политический в то время, когда уже миновало унитарное видение природы, время, когда ни одна модель ни в обществе, ни в исчезающих религиях не может обеспечить приемлемого смысла простого факта существования. <...>

Давая каждому человеку ощущение личной связи, вынуждая его разделять общую идею, одно и то же мировоззрение, лидер предлагает ему своего рода эрцах общности, видимость непосредственно связи человека с человеком. Достаточно нескольких броских образов, одной или двух формул, ласкающих слух и доходящих до сердца, или напоминания о великой коллективной вере и есть цемент, связывающий людей и поддерживающий целостность массового сооружения. Грандиозные церемонии, беспрестанные собрания, демонстрации силы или веры, проекты будущего, одобряемые всеми, и т. д.— всякое торжественное выражение объединения сил и подчинения коллективной воле творит драматическую атмосферу экзальтации.

Выделяясь на фоне людской массы, которая расточает ему всяческие хвалы и курит фимиам, вождь зачаровывает ее своим образом обольщает словом, подавля-

ет, опутывая страхом. В глазах такого раздробленного людского множества индивидов он является массой, ставшей человеком. Он дает ей свое имя, свое лицо и свою активную волю. <...>

Воплощенное искусство достижения таких целей затрагивает прежде всего чувствительные струны сердца, затем моменты веры и, наконец, вызывает к чаяниям. Возможности разума играют в этом лишь вспомогательную роль. И, если взглядеться, в наших массовых обществах такое искусство возбуждения толп *политика есть не что иное, как религия, вновь обретшая почву под ногами.*

3

Итак, в отношении психологии толп речь идет о выяснении причин неразрывной связи вождя с народом, превращения народа в тень вождя. Народ ее завоевал и удерживает. Вождь же ее домогается с той же алчностью, с какой верующий жаждет жизнью после смерти. По правде говоря, борьба, которую он ведет за ее захват, начинается в лояльном духе. Он хочет упразднить несправедливости прошлого, найти пути излечения расточительной и неэффективной экономики, обеспечить обездоленным благосостояние, без которого жизнь убога, и тем самым утвердить авторитет нации. С выходом из кризисного военного или революционного периода эта программа требует переориентирования на эффективность, на управление в духе общественной пользы.

Обычно полагают, что хаос там, где царит анархия в прямом смысле этого слова: в отсутствии всякого авторитета, будь то авторитет личности или партии. Это заблуждение, и под его прикрытием руководитель, каков бы он ни был, может укреплять свою власть за счет соперников, наводя порядок в учреждениях и на производстве. Эти успехи позволяют ему сплотить массы, втянуть их в борьбу и требовать от них необходимых жертв.

Первая жертва состоит в отказе от контроля за властью и того удовлетворения, которое дает свобода, для того, чтобы его сторонники и соратники могли бы лучше управлять и были более управляемыми благодаря максимально сокращенным и ускоренным управленческим ходом. Так, прибегая к защитным ударам, и форсируется захват власти. А народ от избытка доверия допускает и узаконивает противоестественные

приемы надсмотра, подозрение и гнет. И это происходит во многих сферах: начинается с принятия принципов, а заканчивается их фальсификацией. <...>

Психология толпы родилась, когда ее пионеры задались вопросами, которые в общем-то у всех на устах: каким образом вожди оказывают такое влияние на массы? Неужели человек-масса вылеплен из другого теста, чем человек-индивидуум? Есть ли у индивидуума потребность в вожде? Почему, наконец, именно наш век — это век толп? Успех ответов на эти вопросы был ошеломляющим настолько, что сегодня даже трудно себе представить. Влияние этой психологии широко распространилась на политику, философию и даже литературу, и ее развитие продолжалось. Разумеется, она воспользовалась уже известными фактами, идеями, ранее эксплуатировавшимися поэтами, философами и мыслителями в сфере политики. Но она их преподнесла в новом свете, сняла тайный покров с удивительных сторон человеческой натуры. В ее наблюдениях очертания массового общества вырисовывались именно такими, какими мы их знаем сегодня, в завершенном виде. Именно в тот момент, когда такое общество, быть может, уже клонится к закату. <...>

Психология харизматического вождя.

Авторитет и харизма

Анализируя портрет вождя, который рисуют Ле Бон, Тард и Фрейд, испытываешь странное ощущение. Под одним углом зрения этот портрет кажется правдоподобным. Он соответствует фактам, описанным историей. Под другим углом зрения — это всего лишь лубочная картинка, доведенная до крайности, карикатурная. Она скорее отражает предрассудки той эпохи, чем обезличенное наблюдение нашей. В самом деле, разнообразие лидеров таково и соответствует столь различными формами власти — сравните Рузвельта и Робеспьера, Ганди и Мао, Шарля Де Голля и Валери Жискар д'Эстена или же Леона Блюма с Марше или Миттераном, — что невозможно их свалить в одну кучу. Как отнести их к одному классу, если не найдена общая для них черта, но предполагается, что она существует?

Поразмыслим. Соответствуют ли вожди, которые описывает психология толп, социологической реальности или это лишь вымысел, собранный из каких-то фрагментов? <...>

Однако в социальном мире существует тип власти, который позволяет представить себе, что в психическом мире есть господство, осуществляемое не столько на основе физической, анонимной силы, сколько на основе духовного, личного влияния: это харизматическая власть. В традиционном смысле слово «харизма» относится к священной личности. Оно определяет догмы религии и связано с благодарностью, той, которая облегчает страдание; со светом, который нисходит на измученное сознание верующего: с живым словом пророка, которое трогает сердца; наконец, с внутренней гармонией учителя и его учеников.

В наше время, по мысли немецкого социолога Макса Вебера, это благодать присуща вождям, которые очаровывают массы и становятся объектами их обожания. Черчилль обладал ею так же, как и Мао Цзе Дун, Сталин, Де Голль, Тито. Она свойственна и папе Иоанну Павлу II, влияние которого на миллионы верующих, ждущих его и слушающих его с восхищением, поражает наблюдателей. <...>

Собственно говоря, харизма означает дар, некое качество отношения между верующими или последователями и учителем, в которого они верят, которому подчиняются. Этот дар, это качество — способность излечивать, которую раньше предписывали королям, например, — определяются верой, обыденными представлениями.

Будучи однажды признанным, этот дар действует, как *символическое плацебо*. Он производит желаемый эффект на того, кто входит в контакт с его носителем. В точности, как безобидное лекарство, которое гасит боль, лечит потому, что оно прописано врачом, в то время как оно не обладает ни соответствующими физическими, ни химическими свойствами. Несмотря на прогресс науки, постоянно убеждаешься, что лекарством для одного человека является другой человек, это самый универсальный наркотик. Несомненно, харизма основывается в большей степени на верованиях массы, нежели на личных талантах человека. Но и они играют не последнюю роль. Не всякий может быть шаманом или вождем! <...>

Другими словами, власть вождя распространяется поверх всех промежуточных образований, организаций, партий, масс-медиа и всех учреждений, которые в каждом государстве превращают это государство в холодное и безличное чудовище. Вокруг личности вож-

дя создается некая общность верности и надежды, неподвластная иерархии. Каждый может объявить себя учеником, приверженцем, сторонником, не чувствуя себя униженным или ущемленным. *«Властное объединение — это эмоциональная общность».*

Кажется, что вождь и его последователи выбирают друг друга взаимно. Под сердечным пристрастием скрывается одобрение вождя. Он создает связи, которые объединяют его с людьми. Они доверяют ему и отдают свою судьбу в его руки, полностью отождествляясь с ним. Они сами не знают, почему они это делают. Они оправдывают свое самозабвенное обдуманное решение, внутренним откровением или обоими сразу, по примеру кардиналов, входящих в конклав, чтобы выбрать папу. Исход всегда один: харизма одного признается всеми. <...>

Обстоятельства, в которых рождается такая власть, тоже исключительны. Ей предшествуют явный слом существующего социального уклада, значительное разрушение верований, разочарование в установлениях, теряющих свою жизнеспособность. Тогда массам кажется, что все вокруг рушится. Бессмысленные силы грозят смести их, шторм может унести их к неизвестным берегам. Общественная жизнь не течет в обычном русле — не мир, не война, а нечто среднее. Повседневность, похоже, разрушается этим. Люди готовы отдаться волне энтузиазма, ярости. Они склонны одним ударом решать проблемы, застаревшие от компромиссов и непрерывных обсуждений. За серым дождем мерещится радуга.

Абсолютно ясно, что это кризис, скрытое или явное неблагополучие. Массы ищут, сами того не понимая, человека, способного оказать влияние на ход вещей, связать идеальное и реальное, невозможное и возможное. В общем, перевернуть существующий порядок, ощущаемый как беспорядок, и привести все общество к настоящей цели. Тогда и возникает необходимость в таком типе власти, которая способна изменить ситуацию изнутри. И лидеры, обладающие харизмой, отвечают этой необходимости. <...>

Соответствует ли вождь, описанный психологией масс, определенной социальной реальности. Было много причин считать, что нет. Но, вопреки ожиданиям, мы увидели, что харизматическая власть относится именно к такой реальности. Все, что мы сказали об авторитете, о его личном и символическом характере, о магнетизме, который он распространяет на массы, о безусловной вере, о подчинении, о восхищении, с которым она отно-

сится к вождю, все это укладывается в харизму. Между этими двумя понятиями нет большой разницы, разве что у харизмы больше выражена пророческая сторона, а у авторитета — эмоциональная, что кладет его в основу всякой формы власти. Теория авторитета предшествовала, даже вдохновила теорию харизмы. Во всяком случае, появившись приблизительно в одно время, они попытались решить одну политическую проблему: проблему государства и демократии в массовом обществе.

Эта похожесть позволяет нам обрести более твердую почву и иметь более широкое поле для наблюдения. Вернемся теперь к нашему основному предмету: объяснению того, что означает харизматический элемент. Почему он соблазняет толпы? Почему они соглашаются идти за вождем? Что заставляет их отказаться от части своих денег, времени, свободы, разорвать обещания и социальные связи, чтобы победила его идея? Каковы пружины его психологии? И когда люди наиболее склонны следовать за ним?

Это вопросы одновременно и теоретические, и практические. Ведь все более и более, вместо того, чтобы искать харизму у тех, кто ею и так обладает, масс-медиа, реклама, журналисты и другие пытаются ее создать. И иногда им это удается. <...>

Светские религии.

Тайна религии

Психология масс показывает нам, что вожди не могут выполнить свою миссию, не набирая индивидов, временно оторванных от их обычной группы. Они и составляют зародыш толпы. Они испытывают на себе влияние вождя, который превращает их случайную встречу в стабильную организацию. Церковь и армия, со стороны Тарда и особенно Фрейда было смелостью признать это, представляют собой модель любой толпы такой природы. Партия — это выражение и той и другой в обществе, подобном нашему, которым не правят больше семейная, местная или аристократическая традиции. Одним словом, партии — это одновременно и церкви, и армия в век толп.

Их общим характером всегда и везде является система верований. Она их цементирует, держит вместе и позволяет мобилизовать людей вплоть до требования пожертвовать своей жизнью. Вождь не смог бы осно-

вать и руководить такой партией, необходимой для выполнения своей задачи, если бы он не владел этой системой. Поскольку массы действуют лишь ведомые верованиями, а верования существуют только благодаря массам. Именно поэтому пророк стал архетипом современного лидера: нужно, чтобы он создавал твердую веру вокруг себя.

Итак, образец и наиболеевершенная форма системы верований — это религия. <...>

Я говорю, разумеется, о светской религии. Прежде всего, она не предполагает ни бога, ни жизни после смерти. Можно быть атеистом и следовать ей. Каждая нация создала себя такую. И именно как светские религии, скажем, различные социалистические мировоззрения подняли и вдохновили угнетенные массы во всем мире и продолжают это делать. Их действия заключают в себя этот *«приступ безумия веры»*, описанный Золя в *«Жерминале»*. Они содержат в себе догму, священные тексты, которыми руководствуются, и героев в качестве святых.

Более того, такая светская религия точно отвечает определенным психологическим нуждам — потребности в определенности, регрессии индивидов в массу и так далее — и ничему другому. Ни в коем случае она не основана на так называемом религиозном чувстве, присущем человеческой природе. Она не полагается на вмешательство, пусть даже скрытое, божественного существа в человеческие дела. Как раз наоборот: она считает себя чем-то — природой, историей, родиной, индустрией и так далее, — что, как считается, объективно влияет на нашу судьбу. Главное, ее считают способной мобилизовать людей, обращаясь к их преданности ценностям — свободе, справедливости, революции и так далее — или сообществам — французов, трудящихся и так далее, — поскольку *«религия — это огромная власть, на службе у которой состоят самые сильные человеческие эмоции»* (Фрейд).

Проникая в поры массового общества, она становится сутью человеческой жизни, энергией свободной веры, без которой все умирает. <...>

Присмотримся к такой религии, оставив в стороне ее спекулятивные проявления. Каковы ее функции? Первая — создать единую картину мира, которая сглаживает фрагментарный и частный характер каждой науки, каждой технической отрасли и знания вообще. В недрах человеческой природы существует изначальное желание гармонизировать в рамках некоей совершен-

ной системы все то, что нам кажется противоречивым и необъяснимым с точки зрения нашего опыта. Когда у нас нет простых принципов, единой модели, чтобы объяснить то, что происходит внутри и вокруг нас, появляется ощущение опасности. Более того, мы чувствуем себя бессильными перед разнообразием экономических сил, психологических проблем и массой неконтролируемых событий. Этот недостаток связности мешает нам участвовать в поддающемся определению общественном действии. Нет ни порядка, ни возможной безопасности для людей в обществе, где число вопросов превышает число ответов.

Конечно, ученый или техник может свыкнуться с этой фрагментарностью, принять постоянное колебание между противоречивыми решениями и неопределенностью эфемерных истин. Но человек в обыденной жизни этого не принимает. Ему нужны твердая уверенность, неоспоримые истины. Только они позволяют укротить силы настоящего и строить планы на будущее. Ему нужна целостная картина, имеющая единое основание — общественный класс, нация и т. п. универсальный принцип — борьба классов, естественный отбор и т. д. и определенное видение мира человеческого и не человеческого. По существу, светские религии обеспечивают ему такое всеобъемлющее видение. Они предлагают мировоззрение, где для каждой проблемы есть решение. Таковы либеральная доктрина, националистические доктрины или же марксистская теория. <...>

Другая же функция светской религии состоит в гармонизации отношений между человеком и обществом, примирение в нем социальных и антисоциальных тенденций. Ей это удастся, заменяя внешние силы внутренними, замещая принуждением путем грубого подавления — индивидуальной совестью. Это требует работы терпеливой, даже работы цивилизации. Она позволяет достичь через преданность к человеку и через принятие его ценностей того, что достигалось угрозами и насильственным подчинением. <...>

Это — религии надежды. Они гарантируют людям, что те в конце концов выйдут победителями из борьбы при условии, что они идентифицируют себя с идеалом, который их превосходит, и будут следовать исходящим от них предписаниями. Это дает им возможность предложить ценностную шкалу, которая четко разделяет две категории поступков, мыслей, эмоций: одни «разрешены», другие «запрещены». Следуя правилам, каждый избегает конфликта, который может противопоставить его

обществу. Он избавлен от бремени выбора и не рискует отклониться по отношению к другим. Это избавляет от множества моральных и психических страданий. <...>

А вот и третья функция, их великое деяние: спрятать тайну. Каждая религия имеет свою. Своим именем она навязывает правила и провозглашает истины, которых не объясняет. Напротив, она на них накладывает плотные тени и прячет их так, что никому их не различить. Делается все, чтобы не было даже случайного контакта. Все пускается в ход, чтобы не позволить обнаружить секрет, скрытый от взглядов верующей публики. Этот секрет представляется то как нечто благоприятное, то как нечто пагубное. Только чрезвычайные обстоятельства позволяют его открыть. Тот, кто проникает в тайну, платит иногда за это своей жизнью. <...>

Даже когда тайна частично известна, продолжают ее игнорировать. Недавно был случай в этом убедиться, наблюдая как коммунистические партии трактовали разоблачение культа личности Сталина. Даже когда Хрущев решил снять запрет, он предпочел ограничить круг посвященных. В основную массу членов партии и для советского народа ничто не просочилось, кроме: «Мы должны рассмотреть,— заявил он очень серьезно,— вопрос о культе личности. Никакие сведения об этом не должны проникнуть вовне; в особенности не должна быть информирована пресса. Именно по этой причине мы рассматриваем этот вопрос здесь, на закрытом заседании съезда».

Все было предпринято для того, чтобы признание ошибок и губительной лжи не преодолело стены молчания и чтобы само существование доклада превратить в тайну: закрытое заседание, молчание прессы, сообщение только руководящим кругам, запрет делегатам записывать и передавать вовне содержание заседания.

Московичи С. Век толл. — М., 1996. — С. 24–32, 348–354, 418–424.

И.К. ФЕСТ

■ Прорыв в большую политику

Свою первую массированную атаку на тогда как раз стабилизовавшуюся республиканскую систему Гитлер начал летом 1929 г., и ему сразу же удалось продвинуться далеко вперед. <...>

К тому времени безоговорочные претензии Гитлера уже и в самих штурмовых отрядах принимались практически без возражений: тем самым движение окончательно организовалось и как институт, и в психологическом плане, а Гитлеру удалось так же, как и из конфликтов прошлого, и из этой атаки извлечь для себя укрепление собственного положения и престижа. Уже в июне он в Сенаторском зале недавно отстроенного Коричневого дома объявил нескольким отобраным партийным журналистам о своей единоличной власти в партии, четко нарисовав картину иерархии и организации католической церкви. По ее образу и подобию, заявил он, и партия тоже должна воздвигнуть свою руководящую пирамиду «на широком фундаменте находящихся среди народа ... политических пастырей», которые «по ступеням, ведущим через красляйтеров и гауляйтеров, поднимаются к слою сенаторов, а потом к фюреру-папе». Как рассказывал один из участников разговора, Гитлер не постеснялся сравнить гауляйтеров с епископами, а будущих сенаторов с кардиналами и, ничтожно сумняшеся, проводил путаные параллели между понятиями авторитета, послушания и веры в светской и церковной сферах. Без малейшей иронии он закончил свою речь замечанием, что не собирается оспаривать у Святого отца в Риме его права на душевную — или как это называется — духовную? — непогрешимость в вопросах веры. В этом я не очень разбираюсь. Но зато тем больше, как мне кажется, я разбираюсь в политике. Поэтому я надеюсь, что и Святой отец впредь не станет оспаривать моего права. Итак, я провозглашаю теперь для себя и моих последователей в руководстве Национал-социалистической рабочей партии Германии право на политическую непогрешимость. Я надеюсь, что мир привыкнет к этому так же быстро и без возражений, как он привык к праву Святого отца».

Еще поучительней, чем эти слова, была опять-таки реакция на них, в которой не заметно было ни удивления, ни тем более возражений и которая ясно показала успех того курса на внутреннее подчинение в партии, какой Гитлер проводил так упорно и с таким педантичным усердием. Многие послужило ему тут службу. Движение всегда осознавало себя как харизматическое боевое сообщество, основанное на вождизме и слепой дисциплине, и именно в этом оно черпало свою динамичную уверенность по отношению к традиционным партийным интересам и программа. <...>

Послушный своему консервативному инстинкту, он упрямо твердил, что человек зол и испорчен по природе, что люди — это «насекомые, расплозшиеся по земле», как он выражался в одном из писем. И далее: «Широкие массы слепы и глупы, они не ведают, что творят».

Он презирал людей и поэтому, используя их, бросал без всякой жалости. Без конца он кого-то свергал, наказывал или выдвигал, менял людей и занимаемые ими должности, и это, конечно, было одной из предпосылок его успехов. Он уже знал по опыту, что последователи жаждут именно такой бесцеремонности и безмерной требовательности. Он беспощадно гнал своих агитаторов в предвыборные схватки. Основное ядро функционеров и помощников партии пришло из традиционно аполитичных слоев населения, у них была нерастраченная энергия, и они, не задумываясь, окунулись в постоянную предвыборную борьбу, с радостью сделав ее своей профессией. Их лихость эффективно отличалась от той рутинной вялости, с которой традиционные партии отделялись от своих обязанностей в ходе предвыборной борьбы. Только за последние два дня перед выборами национал-социалисты провели в Берлине двадцать четыре больших митинга; и снова их плакатами были оклеены все стены, все дома и заборы, они окрасили город в жесткий красный цвет; партийные газеты, напечатанные гигантскими тиражами, по цене в один пфеннинг передавались членам партии для раздачи по домам или предприятиям. Сам Гитлер за время между 3 августа и 14 сентября был главным оратором на более чем двадцати крупных митингах. Для него напряженная агитационная работа его приверженцев была своего рода отборочным экзаменом: «Теперь мимо навозной кучи просто проносится магнит, а потом мы увидим, сколько железа было в этой навозной куче и сколько его притянул магнит».

Выборы были назначены на 14 сентября 1930 года. Гитлер рассчитывал на пятьдесят, а в минуты хорошего настроения даже на шестьдесят-восемьдесят мандатов. Он полагался на избирателей распадающегося буржуазного центра, на молодежь, впервые получившую право голоса, а также на людей, долгие годы не участвующих в выборах. <...>

День 14 сентября стал одним из поворотных пунктов в истории Веймарской республики: он знаменовал собой конец демократического многопартийного режима и возвестил о начавшейся агонии всего государства

в целом. Когда около трех часов ночи стали известны результаты выборов, все изменилось. Одним махом НСДАП пробилась в преддверие власти, а ее руководитель — этот одними обожаемый, другими высмеиваемый барабанщик Адольф Гитлер — превратился в одну из ключевых фигур на политической сцене. Национал-социалистическая пресса ликовала: судьба республики решена, теперь начинается сражение в процессе преследования.

На зов НСДАП откликнулось не менее 18 процентов участников выборов. За те почти два года, что прошли со времени последних выборов, партии удалось увеличить число поданных за нее голосов с 810 тысяч до 6,4 миллиона, а вместо 12 мандатов она получила даже не 50, на которые рассчитывал Гитлер, а целых 107. Это поставило ее на второе место, сразу же за СДПГ. История партий не знает подобных прорывов. <...>

Перед вратами власти

Восхождение Гитлера — это результат не только его виртуозной демагогии, ловкости и пыла радикала; казалось, что путь ему расчищали сами силы иррационального. В течение 1932 года пять крупных избирательных кампаний позволили ему, главным образом из-за случайного совпадения сроков, эффективно показать свое превосходство в области, наиболее ему близкой, — в агитации. <...>

Триумфы этого периода отличались от побед прежних лет как раз явно растущей долей обдуманной рациональности в искусстве овладения аудиторией и расширенным применением хорошо отработанных приемов. Успех Гитлера по-прежнему основывался на том, что он всякий раз доходил до крайней точки, только теперь он стал радикальнее не только в эмоциях, но и в рациональном расчете. Еще в одной из речей в августе 1920-го он сказал, что его задача — исходя из трезвой оценки, «будить, будоражить и разжигать инстинктивное начало». Это позволяет понять, в чем он видел секрет своих тогдашних массовых успехов. Но только теперь, в неизмеримо более острой обстановке мирового экономического кризиса, это трезвое понимание позволило ему найти и применить в своей агитации смелые стилевые методы для достижения той психологической «капитуляции», которую он называл целью любой пропаганды. При планировании гитлеровских

кампаний для случайностей места не оставалось, всякая деталь, как выражался Геббельс, «была заорганизована до конца»: маршрут, наращивание числа людей, обслуживающих мероприятие, численность участников каждого собрания, точно определяемое соотношение добровольцев и публики как таковой или, для усиления эффекта ожидания, намеренное затягивание момента появления самого Гитлера с помощью режиссерских мизансцен вроде выноса знамен, звуков маршей и экзотических криков «Хайль Гитлер!», — а затем внезапное появление оратора в свете вспыхивающих прожекторов перед толпой, уже искусно подогретой, жаждущей зрелища и внутренне готовой к вихрю восторга. <...>

Каждое из его рассуждений должно было служить «отключению мышления», «суттетивному параличу», созданию «состояния готовности к фанатическому самопожертвованию». Массовое собрание и само было в меньшей степени, чем помещение, время, маршевая музыка и световые эффекты, оружием психотехнического ведения борьбы. Когда человек, пояснял Гитлер, «со своего места работы или с большого завода, где он кажется себе совсем маленьким, впервые приходит на массовое собрание и видит вокруг себя многие тысячи единомышленников; когда он, этот ищущий индивид, подпадает под мощное, пьянящее воздействие суттетивного воодушевления трех-четырёх тысяч человек; когда видимый успех и согласие тысяч подтверждают в нем сомнение в правильности его прежних убеждений — тогда он подпадает под волшебное влияние того, что мы называем внушением. Желания и устремления, но также и сила тысяч людей накапливаются в каждом из них. Человек, пришедший на такое собрание полным сомнений и колебаний, покидает его, будучи внутренне гораздо более сильным: он стал членом некоего сообщества». <...>

Из пестрой смеси его лозунгов, философской эклектики и тонко продуманной аффектации каждый мог выбрать то, что сам в них вкладывал: для перепутанного бюргерства это было обещание порядка и возвращение его социальной значимости, для революционно настроенной молодежи проект нового, окрашенного в романтические тона общества, для деморализованных рабочих — социальная защищенность и хлеб, для военнотружущих сотысячной армии — надежда на карьеру и ордена, для интеллектуалов, наконец, — смелый, живой ответ на модные настроения, в основе которых лежали презрение к разуму и языческое обожествле-

ние жизни. Вся эта многозначность основывалась не столько на лжи и обмане всех и вся, сколько на способности уловить основной тон аполитичного типа поведения. Подобно Наполеону, он мог сказать о себе, что каждый сам стремился попасть в его сети и что к моменту его прихода к власти не было ни одной группы, которая не возлагала бы на него каких-то надежд.

Фест И.К. Гитлер. Биография. — Пермь, 1993. — Т. 2. — С. 127–133, 171–198.

Д. БОНХЕФФЕР

■ Сопротивление и покорность

Письма и заметки из тюремной камеры

Знала ли история когда-либо людей, которые не имели в жизни почвы под ногами, которым все доступные альтернативы современности представлялись равно невыносимыми, чуждыми жизни, бессмысленными, которые искали источника силы по ту сторону всех соблазнов текущего момента, всецело погружаясь в прошлое или будущее.<...>

Грандиозный маскарад зла смешал все этические понятия. То, что зло является под видом света, благодеяния, исторической необходимости, социальной справедливости, вконец запутывает тех, кто исходит из унаследованного комплекса этических понятий; для христианина же, опирающегося на Библию, это подтверждает бесконечное коварство зла.

Не вызывает сомнений поражение «разумных», с лучшими намерениями и наивным непониманием действительности пребывающих в уверенности, что толикой разума они способны вправить вывихнутый сустав. Близорукие, они хотят отдать справедливость всем сторонам и, ничего не достигнув, гибнут между молотом и наковальней противоборствующих сил. Разочарованные неразумностью мира, понимая, что обречены на бесплодие, они с тоской отходят в сторону или без сопротивления делают добычей сильнейшего.

Еще трагичней крах всякого этического фанатизма. Чистоту принципа фанатик мнит достаточной, чтобы противопоставить ее силе зла. Но подобно быку он поражает красную тряпицу вместо человека, размахивающего ею, бессмысленно расточает силы и гибнет.

Он запутывается в несущественном и попадает в силки более умного соперника.

Человек с совестью в одиночку противится давлению вынужденной ситуации, требующей решения. Но масштабы конфликтов, в которых он принужден сделать выбор, имея единственным советчиком и опорой свою совесть, раздирают его. Бесчисленные благопристойные и соблазнительные одеяния, в которые рядится зло, подбираясь к нему, лишают его совесть уверенности, вселяют в нее робость, пока в конце концов он не приходит к выводу, что можно довольствоваться оправдывающей (не обвиняющей) совестью, пока он, чтобы не впасть в отчаяние, не начинает обманывать свою совесть; ибо человек, единственная опора которого — совесть, не в состоянии понять, что злая совесть может быть полезнее и сильнее, чем совесть обманутая.

Надежным путем, способным вывести из чащи всевозможных решений, представляется исполнение долга. При этом приказ воспринимается как нечто абсолютно достоверное; ответственность же за приказ несет тот, кто отдал его, а не исполнитель. Но человек, ограниченный рамками долга, никогда не отважится совершить поступок на свой страх и риск, а ведь только такой поступок способен поразить зло в самое сердце и преодолеть его. Человек долга в конечном итоге будет вынужден выполнить свой долг и по отношению к черту.

Но тот, кто, пользуясь своей *свободой* в мире, попытается не ударить в грязь лицом, кто необходимое дело ставит выше незапятнанности своей совести и репутации, кто готов принести бесплодный принцип в жертву плодотворному компромиссу или бесполезную мудрость середины продуктивному радикализму, тот должен остерегаться, как бы его свобода не сыграла с ним злую шутку. Он дает согласие на дурное, чтобы предупредить худшее, и не в состоянии понять, что худшее, чего он хочет избежать, может быть и лучшим. Здесь корень многих трагедий.

Избегая публичных столкновений, человек обретает убежище в приватной *порядочности*. Но он вынужден замолчать и закрывать глаза на несправедливость, творящуюся вокруг него. Он не совершает ответственных поступков, и репутация его остается незапятнанной, но дается это ценой самообмана. Что бы он ни делал, ему не будет покоя от мысли о том, чего он не сделал. Он либо погибнет от этого беспокойства, либо сделается лицемернее всякого фарисея.

Кто устоит? Не тот, чья последняя инстанция — рассудок, принципы, совесть, свобода и порядочность, а тот, кто готов всем этим пожертвовать, когда он, сохраняя веру и опираясь только на связь с Богом, призывается к делу с послушанием и ответственностью; тот, кому присуща ответственность, и чья жизнь — ответ на вопрос и зов Бога. Где они, эти люди?

Нужны ли мы еще?

Мы были немymi свидетелями злых дел, мы прошли огонь и воду, изучили эзопов язык и освоили искусство притворяться, наш собственный опыт сделал нас недоверчивыми к людям, и мы много раз лишали их правды и свободного слова, мы сломлены невыносимыми конфликтами, а может быть, просто стали циниками — нужны ли мы еще? Не гении, не циники, не человеконенавистники, не рафинированные комбинаторы понадобятся нам, а простые, безыскусные, прямые люди. Достанет ли нам внутренних сил для противодействия тому, что нам навязывают, останемся ли мы беспощадно откровенными в отношении самих себя — вот от чего зависит, найдем ли мы снова путь к простоте и прямодушию. <...>

1.2.44.

Последние ночи были тяжелыми, особенно на 30 января. Утром ко мне явились пережившие бомбежку, чтобы найти какое-то утешение. Но думаю, что я плохой утешитель. Выслушать я еще могу, но сказать что-нибудь почти выше моих сил. <...>

Для меня всегда было загадочным (как во мне самом, так и в других), как легко забываются впечатления от ночных налетов. Проходит ведь только пара минут, а почти все из того, о чем думал, как ветром сдуло. Лютеру, для того чтобы вся его жизнь на долгие годы пошла по новому руслу, достаточно было удара молнии. Где же эта «память» сегодня? Не является ли утрата этой «моральной памяти» (отвратное слово!) причиной разрушения всех связей, любви, брака, дружбы, верности? Нет никакого удержания, ничто не прочно. Все эфемерно, мимолетно. А такие ценности, как справедливость, истина, красота, вообще все великие достояния нуждаются во времени, постоянстве, «памяти», в противном случае они вырождаются. Кто не настроен отвечать за прошлое и формировать будущее, тот «забывчив», и я не знаю, как

ухватить подобного человека, поставить его перед необходимостью задуматься. Ведь любое слово, пусть оно в этот момент и производит впечатление, все равно забывается. Что тут делать? — вот величайшая проблема христианского пастырского служения. <...>

30.4.44

Что меня постоянно занимает, так это вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем — Христос? Время, когда людям все можно было рассказать словами (будь то теологические рассуждения или благочестивые речи), давно миновало; то же относится ко временам интереса ко внутреннему миру человека и к совести, а это значит, и ко времени религии вообще. Мы приближаемся к абсолютно безрелигиозному периоду; люди уже могут просто быть нерелигиозными. Те же, кто честно называет себя «религиозными», не практикуют религии никоим образом; возможно, под «религиозностью» они понимают нечто иное. Наши общие христианские воззрения и теология, насчитывающие 1900 лет, опираются на «априорную религиозность» людей. «Христианство» всегда было одной из форм (вероятно, истинной формой) «религии». Если же в один прекрасный день окажется, что этой «априорности» вообще не существует, что это была временная, исторически обусловленная форма самовыражения человека, если, таким образом, люди в самом деле станут радикально безрелигиозными — а я думаю, что в большей или меньшей степени это уже имеет место (по какой, например, причине эта война, в отличие от всех предыдущих, не вызывает «религиозной» реакции?), — что это будет значить для «христианства»? У всего нашего теперешнего «христианства» будет выбита почва из-под ног, и нам останется довольствоваться в «религии» лишь несколькими «последними рыцарями» или кучкой интеллектуальных лжецов. Можно ли считать их немногими избранниками? Должны ли мы со всем пылом, раздражением или возмущением бросаться именно на эту сомнительную группку людей, чтобы сбыть им наш товар? Должны ли мы накидываться на кучку несчастных в минуту их слабости и, так сказать, «религиозно» насиловать их? Если же мы не хотим этого, если мы в конце концов даже западную форму христианства могли бы расценить лишь как предварительную стадию всеобщей безрелигиозности, то какая ситуация создается тогда для нас, для Церкви? Как может Христос стать

Господом и для нерелигиозных людей? Существуют ли безрелигиозные христиане? Если религия представляет собой лишь внешнюю оболочку христианства (да и эта оболочка в разные времена выглядела совершенно по-разному), что же такое тогда безрелигиозное христианство? Барт, единственный, кто начал размышлять в данном направлении, все-таки не реализовал и не продумал эти идеи, но пришел к позитивистскому пониманию Откровения, причем это понимание в основном не вышло за пределы реставрации прежнего подхода. Для безрелигиозного рабочего или вообще для человека здесь ничего не решено. Вопросы же, которые ждут ответа, таковы: что означают Церковь, община, проповедь, литургия, христианская жизнь в безрелигиозном мире? Как мы можем говорить о Боге без религии, т. е. без обусловленных временем предпосылок метафизики, душевной жизни человека и т. д., и т. п.? <...>

Еще несколько слов по поводу «безрелигиозности». Ты, видимо, помнишь статью Бульмана о «демифологизации» Нового завета? Сегодня я бы сказал об этом, что он зашел не только «слишком далеко», как считает большинство, но недостаточно далеко. Проблематичны не только «мифологические» понятия вроде «чуда», «вознесения» и т. д. (которые, однако, принципиально неотделимы от понятий «Бог», «вера» и пр.), но вообще все «религиозные» понятия. Нельзя разделять «Бога» и «чудо» (на чем настаивает Бульман), но нужно суметь возвещать и интерпретировать *и то и другое* «нерелигиозно». <...>

25.7.44

Я дочитал «Записки из Мертвого дома». Там, конечно, сказано очень много умного и доброго. У меня не выходит из головы его утверждение (которое у него, без сомнения, не пустая фраза), что ни один человек не может жить без надежды и что люди, по-настоящему утратившие все надежды, часто дичают и озлобляются.

Здесь остается открытым вопрос, можно ли между надеждой и иллюзией поставить знак равенства. Разумеется, нельзя недооценивать значения иллюзии для жизни; но для христиан, наверное, речь может идти лишь о том, чтобы надежда была обоснованной.

■ Мужество и соучастие

Онтологические принципы имеют полярную природу, что соответствует полярности основополагающей структуры бытия: Я и мир. Первая пара полярных элементов — индивидуализация и соучастие. Их связь с проблемой мужества, если определить мужество как самоутверждение бытия вопреки небытию, очевидна. Но кто выступает субъектом этого самоутверждения? Индивидуальное Я, которое соучаствует в мире, т. е. в структурном универсуме бытия. Самоутверждение человека — двусторонне: эти стороны различимы, но неразделимы. Одна из них — это утверждение себя в качестве Я, т. е. утверждение обособленного, самоцентрированного, индивидуализированного, единственного в своем роде, свободного, самостоятельного Я. Именно это утверждается в каждом акте самоутверждения. Именно это человек защищает от небытия и мужественно утверждает, принимая небытие на себя. Угроза потерять это Я — сущность тревоги, а осознание конкретного источника этой угрозы — сущность страха. Онтологическое самоутверждение предшествует всем метафизическим, этическим и религиозным определениям Я. Онтологическое самоутверждение нельзя считать ни природным, ни духовным, ни добрым, ни злым, ни имманентным, ни трансцендентным. Эти различия возможны лишь потому, что в их основе лежит онтологическое утверждение Я в качестве Я. Точно так же понятия, характеризующие индивидуальное Я, предшествуют всем оценкам: обособленность — это не отчуждение, самоцентрированность — это не себялюбие, самостоятельность — это не греховность. Они суть структурные описания и необходимое условие как любви, так и ненависти, как осуждения, так и спасения. Теологам пора покончить с дурной привычкой осуждать любое понятие с элементом «само». Ведь без самоцентричного Я и онтологического самоутверждения даже само это осуждение не могло бы существовать.

Субъект самоутверждения — самоцентрированное Я. Так как Я самоцентрировано, оно есть индивидуализированное Я. Его можно разрушить, но нельзя разделить: каждая из его частей несет на себе отпечаток именно этого, а не какого-либо другого Я. В то же

время его ничем нельзя подменить: его самоутверждение направлено на само себя как на уникального, неповторимого и незаменимого индивида. Теологическое положение о бесконечной ценности каждой человеческой души есть следствие онтологического самоутверждения Я в качестве неделимого и неподменяемого Я. Именно такой тип самоутверждения называется «мужеством быть собой».

Но Я становится Я лишь потому, что у него есть мир, структурированный универсум, которому оно принадлежит и от которого оно в то же время обособлено. Я и мир коррелятивны. Также коррелятивны индивидуализация и соучастие. Ведь соучастие означает в точности следующее: быть частью того, от чего человек в то же время обособлен. Буквально «соучаствовать» — значит «принимать в чем-либо участие». Это выражение может выступать в трех значениях. Одно значение — «действовать совместно с другими». Другое значение — «обладать сообща». Платон говорит о *methexis* («сообладании») — соучастии индивидуального в универсальном. Третье значение — «быть частью» (например, политического движения).

Во всех случаях соучастие подразумевает частичную тождественность и частичную нетождественность. Часть целого не тождественна целому, которому она принадлежит. Но целое есть то, что оно есть, лишь вместе с этой частью. Наглядный пример — соотношение тела и его частей. Я — это часть того мира, который для него — мир. Мир не был бы тем, что он есть без «этого» индивидуального Я. Например, о ком-то говорят, что он отождествил себя с определенным движением. В этом случае соучастие делает его бытие и бытие этого движения в определенной мере одним и тем же. Для того чтобы понять в высшей степени диалектическую природу соучастия, необходимо мыслить в терминах силы, а не в терминах вещей. Невозможно представить себе частичную тождественность полностью обособленных вещей. Но различные индивиды способны разделять общую силу бытия. Силу бытия, если бытие выступает в виде государства, могут разделять все граждане, и, особым образом, правители государства. Сила государства — это отчасти и их сила, хотя его сила трансцендирует их силу, а их сила трансцендирует его силу. Отождествление при соучастии это отождествление в силе бытия. В этом смысле сила

бытия индивидуального Я частично тождественна силе бытия его мира, и наоборот.

Для понятий самоутверждения и мужества это означает, что самоутверждение Я в качестве индивидуального Я всегда подразумевает утверждение той силы бытия, в которой данное Я участвует. Я утверждает себя как участвующее в силе какой-то группы, какого-то движения, мира сущностей, силы бытия как такового. Самоутверждение, осуществляемое вопреки угрозе небытия, есть мужество быть. Но это не мужество быть собой, а «мужество быть частью».

Понять, что такое «мужество быть частью», непросто. И если для того, чтобы быть собой, мужество необходимо, то стремление быть частью, как может показаться, свидетельствует об отсутствии мужества и о желании укрыться под защитой большего целого. Может показаться, что не мужество, а слабость побуждает нас утверждать себя в качестве части. Однако бытие в качестве части свидетельствует о том, что самоутверждение обязательно включает утверждение себя как «участника» и что небытие угрожает этой стороне нашего самоутверждения в той же мере, в какой оно угрожает и другой его стороне, а именно утверждению Я в качестве индивидуального Я. Нам угрожает не только утрата наших индивидуальных Я, но и утрата соучастия в нашем мире. Поэтому утверждение себя в качестве части требуемого мужества в той же мере, что и утверждение себя в качестве самого себя. Именно это единое мужество принимает двойную угрозу небытия в себя. Мужество быть по своей сущности всегда есть мужество быть частью и мужество быть собой в их взаимозависимости. Мужество быть частью — неотъемлемый компонент мужества быть собой, а мужество быть собой — неотъемлемый компонент мужества быть частью. Но в условиях конечности отчуждения человека то, что едино в сущности, расколото в существовании. Мужество быть частью обособляется от мужества быть собой, и наоборот; в изоляции каждое из них переживает распад. Тревога, которую они приняли в себя, выходит из-под контроля и становится разрушительной. Это положение определит порядок нашего дальнейшего исследования: сначала нам необходимо рассмотреть проявления мужества быть частью, а затем — проявление мужества быть собой, и лишь после этого мы обратимся к мужеству, в котором воссоединяются обе эти стороны. <...>

Неоколлективистские проявления мужества быть частью

В качестве реакции на преобладание в современной западной истории мужества быть собой возникли движения неоколлективистского типа: фашизм, нацизм и коммунизм. Их отличие от первобытного коллективизма и средневекового полуколлективизма имеет три аспекта. Во-первых, неоколлективизму предшествовало освобождение автономного разума и создание технической цивилизации. Он использует в своих целях научно-технические достижения этой цивилизации. Во-вторых, неоколлективизм возник в ситуации, в которой ему приходилось конкурировать с другими тенденциями, даже внутри самого неоколлективистского движения. Поэтому неоколлективизм оказался не таким устойчивым и надежным, как прежние формы коллективизма. Из этого следует третье, наиболее явное отличие — тоталитарные методы, которыми пользуется современный коллективизм, существующий в форме национального государства или наднациональной империи. Тоталитарные методы — необходимое средство поддержания централизованной технической организации и, что более важно, подавления тех тенденций, которые, предполагая альтернативы существующему порядку и способствуя принятию индивидуальных решений, подтачивают неоколлективистскую систему. Но эти три отличительных признака не избавляют неоколлективизм от многих черт первобытного коллективизма, прежде всего от самоутверждения в соучастии и от мужества быть частью, которым отводится особая роль.

Рецидив племенного коллективизма легко заметить на примере нацизма. Основой этого стала немецкая идея «*Volksgeist*» (духа нации). Мифология «крови и почвы» укрепила эту тенденцию, а мистическое обожествление фюрера довершило процесс. По сравнению с нацизмом коммунизм в период своего зарождения был рациональной эсхатологией, движением критики и надежды, во многом подобным профетическим направлениям мысли. Однако после создания коммунистического государства в России рациональный и эсхатологический компоненты были отброшены и вовсе исчезли, а рецидив племенного коллективизма затронул все сферы жизни. Русский национализм в его политической и мистической формах слился воедино с коммунистической идеологией. Сегодня в коммунистических странах самый страшный еретик — «космопо-

лит». Коммунисты, несмотря на пророческие элементы своего учения, почитание разума и поразительные производственно-технические достижения, также пришли к племенному коллективизму.

Именно поэтому неокolleктивистское мужество быть частью можно изучать, главным образом, в его коммунистических проявлениях. Роль коммунизма в мировой истории нужно рассматривать в свете онтологии самоутверждения и мужества. Если характеризовать коммунистический неокolleктивизм, основываясь лишь на таких второстепенных факторах, как русский характер, история царизма, сталинский террор, динамика тоталитарной системы, соотношение политических сил в мире, то можно упустить из виду суть вопроса.

Все эти факторы сыграли свою роль, но все же главная причина в другом. Все эти факторы способствуют сохранению и распространению системы, но не составляют ее сущность. Сущность системы состоит в том, что мужество быть частью она навязывает народным массам, живущим в условиях усиливающейся угрозы небытия и растущего чувства тревоги. В Новое время с удивительной быстротой были полностью уничтожены устойчивые жизненные формы, представлявшие людям традиционные типы мужества быть частью или — с начала XIX в. — новые возможности проявить мужество быть собой. Это произошло и по сей день происходит как в Европе, так и в самых отдаленных частях Азии и Африки; иными словами, это мировой процесс. Тем, кто оказывается неспособным утверждать себя в старом коллективизме, коммунизм предлагает новый коллективизм, а вместе с ним и новое мужество быть частью. <...>

Неокolleктивистское мужество быть частью также принимает в себя и тревогу вины и осуждения. Тревога вины возникает у неокolleктивиста не потому, что он осознал свой личный грех, а потому, что он уже согрешил или, быть может, еще согрешит перед коллективом. В этом смысле коллектив заменяет ему Бога суда, покаяния, наказания и прощения. К коллективизму обращена его исповедь, и порой эта исповедь по форме своей напоминает те, что были свойственными раннему христианству или сектантским группам более позднего периода. Коллектив судит и наказывает его. К коллективу обращается он, если жаждет прощения и желает исправиться. Если коллектив вновь принимает его, то вина его преодолена и новое муже-

ство быть становится возможным. Однако бесполезно пытаться понять эти удивительнейшие особенности коммунистического способа существования, не дойдя до их онтологических корней и не осознав, какой экзистенциальной силой обладают они в системе, основанной на мужестве быть частью. <...>

Тиллих П. Мужество быть //

*Тиллих П. Избранное. Теология культуры.— М., 1995.—
С. 63—81.*

ФЕНОМЕН КОМПАРАТИВИСТСКОГО СОЗНАНИЯ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К ИНЫМ ФОРМАМ ГРУППОВОЙ ЖИЗНИ: ОНИ И МЫ

Основные тексты:

1. Федоришин М.С. Диалог мировоззрений.
2. Цветов В.Я. Пятнадцатый камень сада Реандзи.
3. Судзуки. Основы дзэн-буддизма.
4. Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем.

Авторы текстов:

1. *Федоришин М. С.* Советский ученый, специалист по японской культуре и языку. Книга «Человек и мир в японской культуре» издана в 1985 г.
2. *Цветов Владимир Яковлевич.* Публицист-международник.
3. *Судзуки Дайсэцу Тайтаро* (1870 – 1966). Один из крупнейших специалистов в философии дзэн-буддизма в Японии.
4. *Топоров Владимир Николаевич.*

Основные вопросы:

- 1) Почему именно сравнение (лат.— *com-para*), понимаемое в самом широком плане, «самым непосредственным образом связано с бытием человека в знаковом пространстве культуры»?
- 2) Что дают нам попытки взглянуть на свою культуру глазами людей другой культуры и сравнение чужой культуры со своей?
- 3) Почему сравнение способно порождать не только положительное, но и «настороженно-ожидательное» и отрицательное отношение к иной культурной традиции?
- 4) Что такое диалог в японском стиле и диалог европейцев, и почему бытовые обычаи европейцев вызывают у японцев внутреннее сопротивление? Возможен ли диалог философских мировоззрений?

■ Диалог мировоззрений

Введение

...Трудность восприятия и понимания культуры Востока традиционным (европоцентристским) западным взглядом неоднократно отмечалась исследователями. В частности, И.С. Лисевич пишет: «Европейского наблюдателя поражают события, происходящие в Срединной стране, непохожесть духовной культуры Китая на привычные ему образцы, своеобразие социальной психологии китайца... Неспособность отрешиться от привычных мерок, неумение (или невозможность) проникнуть в основы чуждой культуры и философской мысли не позволяли порой даже выдающимся умам оценить их по достоинству. Об этом свидетельствуют, в частности, отзывы Гегеля о философии древнекитайских памятников, которые тот читал, естественно, в переводе... О высказываниях Конфуция он пишет коротко и решительно: «Для его славы было бы лучше, если бы они не были переведены».

Исследуя ту же проблему — своеобразие восточного мировоззрения, Т.П. Григорьева отмечает: «Наше признание Востока заключается не в признании за ним права походить на нас, а в признании за ним права на собственные ощущения, на собственные откровения и принципы, которые не исключают существования противоположных, а предполагают, дополняя их, как две стороны одного процесса дополняют друг друга».

Как должно подходить к оценке явлений чужой культуры, хорошо разъясняет В.М. Алексеев: «Не то важно, что мы видим, а то, что видит китаец. Наше суждение начинается лишь с того момента, когда мы поймем, наконец, почему китаец наслаждается там, где мы бываем только ошарашены».

Проблема Восток—Запад — двусторонняя проблема. Не только Запад изучает, старается понять Восток, но и Восток делает то же. В силу объективных исторических условий Восток лучше изучил западную культуру, чем Запад — восточную. И для нас представляет интерес взгляд представителей Востока на западную культуру, ее оценка, выделение существенных различий в традиционных мировосприятиях. Одна из таких работ — предлагаемое ниже эссе Кимура Седзабуро «Люди зрения» и «люди голоса», переведенное автором настоящей статьи с японского языка.

Кимура Седзабуро. «Люди зрения» и «люди голоса» Голосистые европейцы

(1) Это было в Марселе, где я однажды решил пообедать в небольшом ресторанчике, находившемся недалеко от моря. Когда официант приносит блюдо, то, если он англичанин, кладет тарелку на стол, говорит «thank you» (спасибо) и уходит; а во Франции уже гость должен сказать «merci, monsieur» (спасибо, мосье). Мало того, что требуют от тебя словесной благодарности, так еще давай им «на чай», по-французски «rouge boître»; это все равно что быть униженным и оскорбленным, и у нас, японцев, это вызывает внутреннее сопротивление, так как у нас нет обычая давать «на чай».

(2) Почему-то в Европе я редко ощущал «запах моря», даже находясь близ моря. А ресторан, о котором я упоминал вначале, был весьма заполнен, хотя было только пополудни. Среди характерного для Марселя веселого, но слегка неряшливого шума на весь зал раздался громкий голос:

— Ме-ерси-и!

(3) Так обратился к официанту полный мужчина средних лет, который, как и я, обедал один. Этот возглас прозвучал грубо и громко, как рев быка, а еще в нем были высокие ноты, как во время отправления мессы в костеле. Японец вряд ли поступил бы так — с его точки зрения такое поведение постыдно или, по крайней мере, нелепо. Непонятно, искренне ли тот француз выражал благодарность или нет. Но по крайней мере своим громким голосом он откровенно заявил о своем существовании и выразил свою волю.

(4) Для европейцев человек, не подающий голоса, воля, не выраженная голосом, в общественном смысле равны нулю. Лишь благодаря голосу они начинают узнавать друг в друге человека и взаимно признавать, что у них есть человеческие воля и желания, а также в борьбе и противопоставлении осуществлять свои человеческие самоутверждение и взаимопонимание.

Молчание — знак покушения

(5) Некоторые люди выражают себя таким образом, что кажется, если друг друга не забросают словами с ног до головы, не успокоятся; и действительно, создается впечатление, что когда два европейца ока-

жуются вместе и не проронят друг с другом ни звука, то, за исключением случая, когда это мужчина и женщина, это воспринимается как то, что либо один из них покушается на другого, либо один из них безоговорочно капитулирует перед другим. Другими словами, боевитые, по своей природе, самозащитные европейцы в случаях, когда они не намерены причинить зла другому, должны непрерывно со всей ясностью показывать это и в обыденной обстановке. Отсюда вырабатываются и правила приличия; даже слегка случайно задев кого-то, французы выстреливают: «pardon» (извините).

(6) У европейцев не принято пристально всматриваться в собеседника, вложив в свой взгляд чувство безграничной любви, как это делают японцы, и это им не понятно. Если в молчащем человеке нельзя разглядеть ни покушения, ни безоговорочной капитуляции, то, вероятно, по европейским меркам такого человека трудно признать нормальным. При этом, если видно, что этот человек не немой и не простофиля, то, вероятно, другой будет озадачен и чувствовать себя жутко. Для них глаза не говорят в такой же мере, как язык.

(7) Человек, не произносящий слов, для европейцев не может быть живым человеком. У них не существует такого «диалога» в японском стиле, когда собеседники пытаются взаимно проникнуться душой и понять друг друга посредством чувств. «Диалог» в японском стиле — это в конце концов не что иное, как средство убажания настроения и смягчения атмосферы двух обращенных друг к другу лицом людей; «диалог» европейцев для каждого из горожан, которые ныне, как никогда, живут по принципу «полагайся на собственные силы и средства», — это почти единственная возможность для самоутверждения и самозащиты.

(8) Для европейцев нет ничего более опасного, чем лезть в душу собеседника, так как это легко может привести на путь гибели. Даже братья и родственники в конечном счете не доверяют друг другу, каждый последовательно осуществляет самоутверждение и состязается с другими; именно из этого и возникают правила поддержания общественного порядка, индивидуальность и человеческая натура каждого в отдельности. Следовательно, уступить в «диалоге» равнозначно поражению и смерти в общественном плане. Поскольку это признают все, то, например, какой бы ожесточенной ни была студенческая дискуссия, обычно не прибегают к насилию, чтобы принять окончательное решение.

(9) Европейцы считают, что поскольку живешь во взаимозависимых общественных отношениях, то нельзя молчать перед другим и не высказываться. Если не будешь произносить слов и самоутверждаться, то никто тебя не поймет, все будут игнорировать, и в конце концов потерпишь поражение.

(10) Если послушаешь обыденный разговор французов, то очень часто услышишь слово «*écoutez*» (послушайте). Конечно, оно обычно употребляется по привычке, но оно свидетельствует о том, что слова говорящего должны восприниматься с пониманием. Следовательно, произносимые слова должны быть расположены убедительно логически. В разговоре постоянно повторяется слово «*parce que*» (потому что), свидетельствуя о том, что говорящий обосновывает свои слова. Чтобы развивать разговор, они должны шаг за шагом убеждать собеседника в сообщаемом и достигать взаимопризнания этого. Именно по этой же причине собеседники время от времени произносят такое похожее на упредительный удар слово, как «*comprenez?*» (понимаете?).

«Люди зрения» и «люди голоса»

(11) Различие между японцами и европейцами можно назвать различием между «людьми зрения» и «людьми голоса». Возможно, в противовес выражению «люди зрения» следовало бы сказать «люди слуха», но если говорить о возможности слышать, то [надо признать, что] ухо японца тонко реагирует на такие естественные звуки, как жужжание насекомых, шум ветра, и другие. Вопрос заключается в том, подает ли [человек] голос или нет, выражается ли [человек], связывая слова логически, или нет.

(12) Отношение к письменным знакам у «людей зрения» и «людей голоса» в большой мере различно. По своей сути письменные знаки — это зрительно представленный и закрепленный голос. Следовательно, воспринятый глазом письменный знак должен быть в горле возвращен в звук и произнесен голосом. Во время чтения «человек голоса», даже если он в действительности и не произносит вслух, читает горлом, он воспринимает вещи конкретно и в живом ощущении, так сказать, осязает их.

(13) По отношению к этому «человек зрения» стремится настойчиво ловить письменные знаки лишь глазами и не осязает их. Поэтому вещи воспринимаются

отвлеченно, умозрительно; выраженная письменным знаком мысль нередко отрывается от действительности и становится игрой умозрения, она не пускает корней в реальном обществе и окружающем мире, явившись, она исчезает. Мысль не связывается с состоянием или изменением конкретной вещи, а лишь идея, смонтированная письменными знаками, самостоятельно ходит себе в головах людей.

(14) Если взять философско-идеологические понятийные термины, то и здесь наблюдается различие: в Европе и Америке нередко употребляются слова, которые имеют глубокий смысл в обыденном употреблении, а в нашей стране специально применяются труднопонятные необыденные канго или [европейские] первослова, записанные катаканой; это еще одно свидетельство того, что [у японцев] письменные знаки не сопровождаются голосом. Чтение — это, по сути, развлечение для глаз. Во всем мире нет столь «эрудированного народа, как японцы, но, с другой стороны, мало найдется народов, которые бы так слабо преобразовывали свои знания в силу, как японцы.

(15) О французах и французском языке г-н Мори Арисама говорит следующее.

«Мори [Арисама]: ...Чрезвычайно большой проблемой является вопрос о том, как произносить, если читаешь вслух, например, Монтеня.

Есикава [Кодзиро]: Действительно, вопрос в произношении, не так ли?

Мори: Да. Поэтому, как я уже сказал, чрезвычайно важной проблемой становится даже междометие. В японских комментариях такие вопросы совершенно не затрагиваются. Так как берется только значение. Поэтому в них рассматривается взгляд Монтеня на человека; рассматривают ли они, как надо читать, с какой интонацией, на чем делать ударение? Учитывая это, я чрезвычайно подробно изучаю с этой точки зрения составленный из слов текст, относясь к нему с большим уважением; и, основываясь на этом, читаю уже по-новому. Такой путь имеет давнюю традицию в изучении французского языка. Так, например, у них уже в начальной школе задают очень много учить наизусть. Иногда задают выучить наизусть по полторы страницы, будь то из Паскаля или Декарта... Благодаря этому хорошо усваивается и ощущается истинный дух слова, его выговор, а не способность абстрактно размышлять лишь о значении».

Реакция чувств по «взаимным взглядам»

(16) «Человек зрения» не любит посредством «диалога» признавать различия или общность между собой и другим; да и нет в этом надобности, так как обычно ему трудно даются иностранные языки. Он может в душе соощущать японца, даже когда в одиночестве читает «письменные знаки», когда в одиночестве фотографирует, когда в одиночестве смотрит кино или телевизор. Следовательно, он может считаться полноценным человеком лишь в Японии, лишь в группе японцев. А вне этого он становится подобным младенцу, его не может не охватить невыразимое чувство страха перед окружающими «чужестранцами», словно он оказался один в лесу, в котором водятся тигры и волки.

(17) У японцев глаз, являясь органом зрения, одновременно является и органом речи; встретив взгляд другого, [японец] понимает движение его души, его чувства; для него «глаза говорят в такой же мере, как и язык». Следовательно, обычно необходимо следить за тем, «куда глядят глаза», и не следует обращать свой взор на других, куда попало. Побывавшая в Японии парижанка рассказывала, что была «совершенно поражена» едва ли не редчайшей в мире картиной, когда сидящие в электричке люди поголовно спят; однако, это ни в коем случае нельзя объяснить просто переутомлением на работе или недоеданием. Только человек усядет на место, как тут же срабатывает, так сказать, подсознательно, что не следует допускать, чтобы взгляд встретился со взглядом, и люди засыпают по условному рефлексу.

(18) «Человек зрения» в одно мгновение во взгляде другого прочитает доброжелательство, враждебность или равнодушие по отношению к себе. Воистину «глаза — зеркало души», и именно это чувственное соощущение образует коллектив японского типа. Все остальное, как, например, слова для взаимного признания воли друг друга, не имеет существенной надобности. Если видно, что человек свой, то начинается задушевный разговор; а если видно, что человек не свой, то происходит одно из двух — либо обмениваются формальными словами, либо обходятся молчанием.

(19) У «людей зрения» для человеческих отношений важным является реакция чувств по «взаимным взглядам», а слова для «взаимного разговора» воспринимаются лишь как что-то такое, без чего можно обойтись, или же как что-то лишнее, слишком прозрачное.

Развитие диалога

(20) У японцев нет языка. [У нас] нет языка как средства истинного общения, возникающего между взаимно противостоящими людьми и между людьми разного склада. Связаться простыми словами с человеком иного склада, иной местности или страны — это трудная умственная операция, сопровождающаяся чрезвычайным душевным напряжением. Но без этого как объективировать себя и жить в завтрашнем международном обществе? Можно сказать, что до сих пор японцам больше всего недостает того душевного состояния, которое позволяет ясно выразить себя посредством слов и посредством логики слов обнаружить меру для совместной жизни с другими (японцы всегда живут либо совершенно разобщенными группами, либо тесными группами, где все взаимно поддерживают друг друга), а не изолироваться от людей иного склада и не растворяться среди других. И именно поэтому у японцев не возникло истинного сознания уважения к Человеку. Там, где отсутствует непосредственное общение с человеком иного склада и возникающие при этом отношения напряженного взаимопонимания и напряженной взаимозависимости, вообще не может возникнуть абстрагированное общее понятие уважения к Человеку.

(21) При возникновении новых человеческих отношений нет ничего важнее, чем дух «диалога». «Диалог» — это не установление дружеских отношений посредством «взаимного разговора». Это есть самое словесное сражение, и благодаря этому он есть средство для того, чтобы открыть среди своих человека иного склада, а среди противостоящих — человека подобного себе. Питающая нынешний день и открывающая завтрашний культура в истинно универсальной и человеческой форме создается лишь тогда, когда каждый человек индивидуально, не растворяясь среди других и не изолируясь, непрерывно ищет путь к отношениям совместной общественной жизни, основываясь на истинном духе диалога. <...>

II

Прежде всего хочу обратить внимание на то, что при оценке данного эссе необходимо помнить, что оно написано японцем и для японцев. Его лейтмотив — существование различий у японцев (Восток) и европейцев (Запад) в технике и понимании сути человеческого общения в частности и в мироощущении вообще. И если смотреть

на описываемые явления с европейской точки зрения, то можно обнаружить много экзотики. Но если попытаться оценить явления японской действительности критериями, выработанной японской (восточной) традицией, то можно убедиться, что эта действительность есть результат исторического развития на основе отличных социально-психологических принципов, каковыми являются мироощущение и мировоззрение.

В силу этих различий при переводе с восточных языков на европейские возникают определенные трудности. Бывает, что в одних языках отсутствуют понятия, употребительные в других. Но особо следует подчеркнуть, что бывает очень трудно перевести, казалось бы, самые простые слова, такие, как «сердце», «душа», «мысли», «чувства». Это обусловлено различным содержанием этих общеупотребительных как на Западе, так и на Востоке слов, различными мировоззренческими параметрами языков.

В рассматриваемом эссе это, например, слова: *кокоро*, *сын-гзе*; *омой* (абзацы 6–8) и др.

В оригинале: *Сикамо кути га кикэну но гэ мо нау, бака гэ мо насасо: га то сурэба, рикай ни курусингэ кими но варуй омой о суру гакэ гэ аро*. В переводе: При этом если видно, что это человек не немой и не простофиля, то, вероятно, другой будет озадачен и чувствовать себя жутко.

Согласно Большому японско-русскому словарю, слово *омой* на русский язык переводится и как «мысль», и как «чувство». Но у европейцев мысль всегда противопоставлялась чувству. Однако в случае со словом *омой* мы имеем дело не с многозначностью слова, а со своеобразием его содержания, отражающего своеобразие мироощущения его носителя.

Слово *кокоро* я в обоих случаях (абз. 7 и 8) перевел словом «душа». Отсюда и экзотичность «диалога в японском стиле», и осознание автором эссе, что «для европейцев нет ничего более опасного, чем лезть в душу собеседника». А суть в том, что понятия «кокоро» и «душа» не тождественны. Это неоднократно отмечалось другими исследователями. А Т.П. Григорьева в своей книге «Японская художественная традиция» толкованию понятия «кокоро» посвятила целый подраздел. В частности, она пишет: «За неимением эквивалента этот термин переводится то как «разум», то как «сердце», на самом деле это воля, разум и чувство в единстве». В терминологическом словаре в той же книге

читаем: «*Кокоро*, или *син* (кит. *синь*, санскр. *читта*), — душа, сердце, разум; ментальный орган, центр психической деятельности; сердцевина каждой вещи». В терминологическом словаре в книге Н.А. Борониной «Поэтика классического японского стиха» «*кокоро*» толкуется как «сердце, душа, чувство». Снова в одном японском слове два таких противоположных с европейской точки зрения понятия, как разум и чувство. В японском слове *кокоро* толкуется как «вещь, рассматриваемая как основа осуществления в отношении тела (причем в качестве вещи, находящейся в теле) таких психических функций, как знание, чувство, воля».

Слово *синдзэ:*, переведенное мною как «чувство» (абз. 7), в том же словаре объясняется как *кокоро но нака но омой*, т. е. *омой* в *кокоро*.

Все эссе пронизано духом противопоставления японского и европейского. Начинает автор с обычаев, окружающей среды, привычек (абз. 1—4). <...>

Далее (абз. 5—10) автор показывает, как по-разному понимают общественное значение «диалога» европейцы и японцы...

Бернард Рудофски в книге «Мир кимоно» трактует японскую технику общения аналогично: «Японцы довели свой язык до уровня абстрактного искусства. Им не нравятся поэтому неуклюжие иностранцы, которые добиваются от них разъяснений и уточнений, хотят докопаться до сути дела, пока не вскроют его до конца. Японец же считает, что не беда, если мысли не высказаны или слова не переведены. Нюансы этикета для него куда важнее тонкостей синтаксиса или грамматики. Вежливость речи ценится выше ее доходчивости. И не удивительно, что высшим средством общения становится, таким образом, молчание». <...>

Интересная фраза (абз. 14): «Во всем мире нет столь «эрудированного» народа, как японцы, но, с другой стороны, мало найдется народов, которые бы так слабо преобразовывали свои знания в силу, как японцы». С одной стороны, можно подумать, что автор скромничает, потому что известно, что за 100 лет Япония на пути экономического развития перегнала не одну страну, шедшую по этому пути не одно столетие. С другой стороны, эта фраза свидетельствует об изначально разном подходе к науке и знаниям на Востоке и на Западе. Пословица «знание — сила» пришла к нам из Древнего Рима (*Scientia potentia est*) и тысячелетия учила европейцев, что знание — сила, сила как средство преобра-

зования окружающего, объективированного от преобразующего субъекта мира. На Востоке знание — это скорее всего путь к слиянию с миром. Достаточно лишь посмотреть на то, что входит в понятие наука, кого считают представителями науки на Западе и на Востоке. Европейская мысль под наукой подразумевает прежде всего естествознание. Все выдающиеся ученые Востока — это в основном представители гуманитарных наук (по европейской классификации). <...>

В заключение (абз. 20, 21) Кимура Седзабуро призывает своих соотечественников освоить искусство диалога. И здесь я еще раз хочу упомянуть, что эссе написано японцем для японцев. И если некоторые явления японской действительности, например язык, представлены принижено, то лишь потому, что автор прежде всего хочет показать соотечественникам, что существуют люди иного склада, иной взгляд на вещи, и для того, чтобы с ними общаться и «жить в завтрашнем международном обществе», необходимо знать этот чужой взгляд на мир, необходимо заимствовать все лучшее, созданное другими. Само же заимствование всего передового, созданного на Западе в области науки и техники, еще со времен Мэйдзи возведено в ранг государственной политики. А основным постулатом этой политики было осознание необходимости освоить европейскую науку и технику как средство сохранения национального суверенитета. Отсюда и националистический лозунг: «европейская наука, японский дух», провозглашающий превосходство японцев над европейцами в духовном отношении.

Поэтому японскую самокритику не следует принимать безоговорочно, а необходимо учитывать те условия, в которых она осуществляется, и те цели, которым она служит.

Федоришин М.С. Диалог мировоззрений // Человек и мир в японской культуре.— М., 1985.— С. 247–256.

В.Я. ЦВЕТОВ

Пятнадцатый камень сада Рендзи

В старом японском крестьянском доме, где, казалось, сами годы отполировали до блеска деревянные полы, а некогда белые бумажные «седзи» сделались пепельными, словно их коснулись тени ушедших поколений, я увидел живую иллюстрацию общинных отно-

шений. Чувство, именуемое словом «ниндзе», что означает жалость, заботу, любовь между родителями и детьми, распространилось на соседские взаимосвязи. И в результате соседи стали испытывать «гири», то есть потребность выполнить долг признательности друг перед другом.

Чувство «гири» возникает не только в деревенской соседской общине. Учащиеся школы, выпускники-одногодки университета, служащие фирмы, работники завода, цеха, бригады составляют общины, в которых тоже господствует «гири».

В производственных рамках отношения «ниндзе» — «гири» превращаются в экономическую категорию.

— Скажите, пожалуйста, где у вас склад для хранения кормов?— спросил я крестьянина, о хозяйстве которого снимал телевизионный репортаж. Хозяйство представляло собой два длинных одноэтажных сарая. В них содержались 50 тысяч кур-несушек.— Не вижу я и места, где вы держите снесенные курами яйца,— допытывался я.

— Зачем мне склад, если кормов — лишь суточный запас?— ответил крестьянин вопросом на вопрос.

— Чем же вы собираете кормить кур завтра?— не унимался я.

— Завтра корма привезет господин Хосода. Он специализируется на них,— сказал крестьянин.

— А если не привезет?— предположил я.

— То есть как не привезет?— переспросил крестьянин с интонацией, будто я усомнился в неизбежности восхода солнца.

— Ну, вдруг умрет!— решил я смоделировать экстремальную ситуацию.

— Жена господина Хосоды привезет,— крестьянин говорил со снисходительной уверенностью grosмейстера, разбирающего для любителя шахматную партию.

— Жена будет хоронить мужа!— стоял на своем я.

— Сын господина Хосоды привезет.— Для крестьянина это было очевидней таблицы умножения.

— Сын уедет на похороны тоже!

— Сосед господина Хосоды привезет.

— У вас, что же, такой строгий подписан контракт с господином Хосодой?— спросил я.

— Зачем нам контракт?— удивился крестьянин.— Господин Хосода,— разъяснил он,— пообещал мне привозить корма каждый день.

— Ладно,— сдался я, но вспомнил, что в хозяйстве нет помещения для хранения и готовой продукции — яиц, и поинтересовался причиной этого.

— Оптовая фирма забирает,— ответил крестьянин и, предвидя мои следующие вопросы, добавил:— Забирает каждый день и никогда не подводит. Забирает тоже без контракта.

Отношения, определяемые чувством «гири», оказываются в Японии прочнее, чем писанные контракты. Во всяком случае, подобные отношения с успехом заменяют контракты. И в промышленности тоже. На автомобильном заводе фирмы Ниссан, выпускающем 420 тысяч машин в год, комплектующих частей имеется на два часа работы конвейера. Смежники привозят эти части с точностью плюс-минус два часа, и на заводе не помнят, чтобы конвейер останавливался. Благодаря отсутствию складских помещений и рабочих, занятых в них, японские автомобилестроители экономят на издержках производства в расчете на одну машину в среднем 94 доллара.

*Цветов В.Я. Пятнацатый камень сага Реангзи.—
М., 1986.— С. 47–49.*

Д. СУДЗУКИ

■ Основы Дзэн-буддизма

Существует много путей достижения, но в общем, они сводятся к двум: «Это «путь разума» и «путь праведного поведения».

«Путь разума» означает постижение сути буддизма при помощи духовного участия, которое приводит нас к глубокой вере в Истинную Природу, которой наделено в равной мере каждое живое существо. Она не проявляется потому, что мы поработены внешними объектами и ложными представлениями. Когда человек, отбросив ложное и ухватив истинное, в простоте ума пребывает в би-гуань, он обнаруживает, что нет ни субъекта, ни объекта, что простые люди и герои в сущности одно. Он твердо верит в это и ничто его не может разубедить. Такому человеку уже не нужны больше словесные наставления, так как он находится в безмолвном общении с самим принципом. Он не связан с различием понятий, потому что, бездействуя, пребывает в покое, вот что называется «Путем разума».

«Путь праведного поведения подразумевает Четыре Действия, которые включают в себя все остальное. Каковы же они, эти четыре?»

1. Не испытывать ненависти.
2. Быть покорным карме.
3. Не иметь желаний.
4. Быть в гармонии с дхармой.

1. Что же означает «не испытывать ненависти»?

Если человек идет по Пути и встречается на нем всякого рода трудности, он должен рассуждать следующим образом: через огромную вереницу столетий я прошел в своих бесчисленных прошлых существованиях, постоянно уделяя внимание несуществующему в жизни в ущерб самому главному. Очень часто я становился рабом ненависти, злобы и дурных поступков. Хотя я и не совершал ничего дурного в этой жизни, плоды дурных семян прошлого я все-таки должен пожинать сейчас. Никто на свете не может сказать, что меня ожидает. Я буду покорно и терпеливо принимать все, что со мною случится, и никогда не стану сетовать на судьбу. В сутрах сказано, что человека не должны беспокоить неприятности, которые могут иметь место в его жизни. Почему — потому, что его ум в состоянии узреть всю цепь причин и следствий. Если человек рассуждает так, то значит, он действует в соответствии с принципом: самым лучшим образом использовать ненависть, заставляя ее служить в интересах духовного роста. Это называется «не испытывать ненависти».

2. «Быть покорным карме» означает: все существа, порожденные игрой кармических сил, не имеют «я» (атмана), удовлетворение и страдание, которые мы испытываем, также являются результатами прошлых поступков. Если мне сопутствует успех, слава и т. п., то это продукт моих прошлых деяний, которые вследствие закона причинности влияют на мою настоящую жизнь.

Когда силы кармы будут исчерпаны, исчезнут и результаты, имеющие место теперь. Так чему же тогда радоваться? Потерять или приобрести — пусть это будет для нас все равно: давайте принимать все, что приносит нам карма. Ведь дух стоит выше приобретения или потери. Счастливые ветры его не колышат. В безмолвии и гармонии он сливается с Путем. Вот что имеется в виду под словами «быть покорным карме».

3. Смысл выражения «ни к чему не стремиться» состоит в следующем: мирские люди в вечной суете своей постоянно привязываются к той или иной вещи. Это называется стремлением. Однако мудрец, в отличие от

профана, понимает истину. Его ум безмятежно покоится в непроявленном, в то время как тело живет, подчиняясь законам причины и следствия. Все вещи пусты и нет ничего привлекательного, к чему стоило бы стремиться. Если есть свет, то есть и тьма. Этот тройной мир, в котором слишком долго приходится пребывать человеку, походит на горящий дом: все, что имеет тело, страдает, и никому не известно, что такое покой. Мудрец никогда не привязывается к чему-либо преходящему, так как он до конца познал истину: его мысли спокойны, он никогда ни к чему не стремится. Сутры говорят: стремление влечет за собою страдание: когда вы оставите стремление, вы достигнете блаженства. Таким образом, мы знаем, что ни к чему не стремиться действительно означает идти по пути истины. Поэтому я говорю вам «ни к чему не стремитесь».

4. «Быть в гармонии с дхармой» — это означает, что причина, которую мы называем дхармой, в своей сущности чиста, что она представляет собою принцип пустоты, распространяющейся на все проявленное. Она выше привязанности и порока. В ней нет ни «я», ни «не я».

В сутрах сказано: В дхарме нет живых существ, так как она свободна от оков бытия: в дхарме нет «я», так как она свободна от ограничений личности. Если мудрый понимает эту истину и верит в нее, его поведение будет «в гармонии с дхармой».

В связи с тем, что в дхарме в принципе нет желаний, мудрый всегда готов пожертвовать телом, жизнью, собственностью: ему чужды скупость и недоброжелательство. Он выше пристрастия и привязанности, так как он достиг совершенного понимания, т. е. плановой природы пустоты. Он общается с людьми только для того, чтобы очистить их от пятен порока, однако он не привязан к форме. Это то, что называется внутренним аспектом жизни. Он знает, однако, как помочь другим и как направить их на путь просветления. Он обладает как щедростью, так и другими пятью добродетелями (в праджняпарамите), пользуясь ими для того, чтобы избавиться от нежелательных мыслей. Однако, совершая добродетельные поступки, он не думает о них. Это и называется «быть в гармонии с дхармой». <...>

Человеческие ценности в Дзэне

Нас просят сказать что-нибудь объективное, что-нибудь научное относительно человеческих ценностей. Но я боюсь, что в этом смысле мне сказать нечего. Дело в том, что я не ученый, а простой, обыкновенный люби-

тель, проявляющий серьезный интерес к развитию и обогащению человеческой культуры вообще. Именно по этой причине я прошу позволения выразить свои скромные взгляды относительно поддержки теории «бескорыстного поведения». Что касается его «причин и условий», то вопрос этот, несомненно, исследовался многими учеными, которые, может быть, нашли нечто объективное, научное и в высшей степени способствующее благосостоянию человеческого рода. Но я не стану следовать их примеру. Я хочу отметить, что существует нечто «новое» — хотя, может быть, и не научное, и не объективное — в подходе к оценке поведения человека. В действительности это нечто «новое» — вовсе не новое, оно очень старо, и то, что оно старо, делает его новым, потому что нет ничего нового под луной, и старое является новым потому, что его можно рассматривать с точки зрения прежде игнорируемой. Все ценности в обширной области деятельности человека можно назвать старыми, дряхлыми и даже изношенными в том смысле, что с самого начала развития цивилизации мы постоянно говорим о них, вследствие чего то, что неизмеримо ценно, обесценивается, теряет свою привлекательность, и, следовательно — свою жизненность.

Одним из способов их возрождения является их переоценка, позволяющая увидеть то, что в конечном итоге составляет сущность этих ценностей. Когда мы совершаем ее, мы обнаруживаем, что в основе всех ценностей лежит бескорыстный мотив. Любое действие, совершенное с неизменной, эгоистической целью, является дурным, уродливым, порождает ненависть и наносит ущерб общему благосостоянию человечества. Таким образом, в основе всякого такого действия всегда лежит эгоизм. Эго — это агент, совершающий зло. Даже тогда, когда мы, объективно говоря, делаем нечто доброе и приносящее пользу всем, наш поступок не может считаться добродетельным, если в нем содержится хоть крупица эгоизма. Грубо говоря, ценности имеют два аспекта: субъективный и объективный; и я хочу особо выделить субъективный, и заявляю, что ценность не является ценностью, если она не свободна субъективно от эгоистического импульса. На языке даосизма и Махаяна буддизма ценность является ценностью, если она вне ценности. Психологически это объясняется так: когда все ценности погружаются в глубины неосознанного или в океан забвения, они обретают свою истинную форму. Лаоцзы говорят, что все, что может быть отнесено к категории «того» или «это-

го», не есть дао. Дао не имеет имени. В тот самый момент, когда вы говорите «это хорошо», хорошее перестает быть хорошим. Действительно, хорошее хорошо само по себе, ни больше и ни меньше. Добро — это ответственность. Таким же образом дело обстоит и с остальными человеческими ценностями. <...>

Не существует ни одного мыслителя или религиозного вождя, который не подчеркивал бы важность любви в общественной жизни. Любовь соответствует буддистской идее «махакаруны», и, согласно буддистам, сердце Будды — не что иное, как сама «макарахуна». «Макарахуна» означает то же, что и «агапе», в отличие от «эроса». Христиане сказали бы что Эрос перемешан с эгоизмом. Для того, чтобы очистить его от всех таких примесей, эго должно быть принесено в жертву, то есть распято, а затем оно должно возродиться. Распятие и воскресение ассимилирует этот процесс. В этом отношении буддизм отличается от христианской доктрины, так как буддисты говорят, что с самого начала не существует никакого эго, и поэтому нет никакой нужды его распинать. Эта идея составляет сущность доктрины отсутствия эго, «ниратман» или «анатта». Когда мы постигаем, что «атмана» не существует, «махаруна» проявляет себя, поскольку «махакаруна» составляет сердце Будды, а сердце Будды это не что иное, как человеческое сердце. Очевидно, доктрину «анатта» очень часто неправильно понимают, считая ее негативистской. Неправильное понимание фактически обусловлено грамматикой. Префикс «а» или «ан» имеет отрицательное значение. Но значение «анатты» не должно определяться с чисто лингвистической позиции, так как эта доктрина основывается на экзистенциальном переживании. Отрицание это не ограничивается простым отрицанием.

Переживание идет гораздо глубже и раскрывает реальность лучше, чем лингвистика. Даже тогда, когда обнаруживается, что эго не существует, как сущность, жизнь продолжает идти своим чередом, как всегда, не обращая внимания на крушение наших понятий. <...>

Наука ограничивает себя, и в пределах этих ограничений она может говорить об определяемости и подтверждаемости. За пределами науки вся научная или логическая терминология теряет свою цену, и мы вынуждены прибегать к помощи выражений парадоксальных, противоречащих друг другу, бессмысленных или абсурдных. И, как ни странно, именно эти необычные выражения более «точно» или более «определен-

но» рассказывают о переживаниях, принадлежащих к царству высшей реальности.

Было бы неточным называть эти выражения интуитивными в обычном смысле слова. За неимением более подходящего термина, термин «интуиция» может быть использован со следующей оговоркой: в Дзэне переживание не основывается на связи между субъектом и объектом, а представляет собою нечто такое, что начинает себя осознавать, не являясь ни субъектом, ни объектом. Чтобы христиане смогли все это лучше понять, я, пожалуй, воспользуюсь их терминологией. Вышеупомянутое переживание указывает на то, что Бог начинает создавать самого себя, или высший Бог объективизирует себя, как творца. Другими словами, когда Бог пребывает в себе, нечто произошло — выражаясь человеческим языком — и он пожелал сотворить мир. Даже лучше сказать, что Бог не мог не пожелать сотворить мир, в Боге необходимость и свободная воля — одно, а когда это желание появилось у Него Он осознал себя. Такое же переживание имеет место в Дзэне. Мне кажется, я начинаю углубляться в теологию, чтобы избежать возможных недоразумений, я мог бы в этой связи сказать гораздо больше, но я вынужден закончить следующим замечанием: «В конце концов, нет и ничего нового под луной. Самое старое — это самое новое, а самое новое — самое старое». Когда я готовил эту статью, я получил нечто вроде меморандума, который, как я полагаю, был выпущен для прессы в воскресенье 29-го сентября 1957 г., и в котором мне, вкратце хочется отметить следующее: «Старые пути решения великих проблем современности неэффективны и совершенно непригодны. Мы должны подвергнуть «научной» критике и найти новые пути применения нового, приобретенного таким образом знания, для решения массы сложных проблем личного и социального характера, с которыми мы сталкиваемся в связи с развитием техники и индустриализации». С точки зрения этих заявлений, мой труд, как может показаться, пока не имеет ничего общего с научным подходом к проблемам, требующим от нас нового решения. Он даже может показаться чем-то вроде «увещевания» или продуктом «априорного мышления, обсуждаемого «Программным комитетом». Я полностью согласен с тем, что мой труд не содержит ничего такого, что способствовало бы созданию науки о человеческих ценностях. Однако у меня нет времени оправдывать свое положение: я только хочу сказать еще

несколько слов о «знании» и науках вообще. Нет никакого сомнения в том, что мы с вами живем в век разума и техники, но в то же время мы все знаем, что ни наука, ни техника не смогут решить те проблемы, с которыми мы сталкиваемся и которые, можно даже сказать, являются в наши дни зловещей угрозой для нас. Перед лицом этого факта наука и техника совершенно бессильны. Они, наоборот, ожесточенно раздувают пламя войн между нациями, расами и культурами.

Мы говорим о мире, разоружении, взаимном доверии, примирении и многих вещах, однако, мы, видимо, даже не можем положить конец испытаниям ядерного оружия, не смотря на то, что ясно осознаем тот факт, что любое значительное увеличение ядерных взрывов, несомненно, представляет огромную опасность не только для человечества, но и для всего живого на земле. Мы заявляем, что для предотвращения войны необходимо предпринять меры по обороне, но разве они когда-либо предотвращали войну? Разве все это не ведет к еще большей активизации нашей научно-технической изобретательности, направленной на возможность возникновения войны, ведущей к обоюдному уничтожению? Во многих отношениях мы, кажется, довольно рациональны и дальновидны, но наш разум никогда не ограничивался пределами рационального. Когда мы хотим вырваться за пределы разума, мы делаем это довольно легко, не считаясь с наукой и техникой: мы их даже используем для того, чтобы содействовать распространению иррациональности. Двигателем человеческого прогресса, определенно, не являются наука и рациональность человеческой природы. Научный подход к чему-либо, а также всякое знание, накопленное путем такого подхода, тоже никоим практическим образом не помогают нам решить проблемы, с которыми мы в настоящее время сталкиваемся. Вера в них — это современный предрассудок. Если наука и знание могут сами по себе что-либо дать, то пусть ученый или деятель науки возглавит государство. Посмотрим, сможет ли он что-либо сделать. Творит сам человек, а не его знания. Я не знаю точного возраста мировой истории; ради продолжения спора, предположим, что ей десять тысяч лет. За это время мы накопили большое количество знаний, и внешние формы нашей жизни достигли удивительного прогресса.

Но стали ли мы лучше, чем наши братья и сестры, жившие, скажем, две тысячи лет назад в Европе, Китае или Индии. В основном природа человека не изменилась. Одного примера будет достаточно чтобы доказать это. Какими мы были до Второй мировой войны и во время

нее? И какие мы теперь, после нее? Если наука и знание, техника и промышленная цивилизация могут сделать что-либо в отношении ослабления всякого рода напряжения, которое повсюду ощущается в настоящее время, давайте отыщем какое-нибудь средство, позволяющее всем крупным деятелям всех цивилизаций поступить в некую «высшую школу науки и техники» и после трех или четырех лет обучения вернуться снова на свои высокие посты и возобновить свою деятельность. Чего мы могли бы в таком случае от них ожидать? Разве нам не известно, что в положении, с которым мы сталкиваемся сейчас, ничего бы не изменилось? Пока сам человек не подвергнется изменению, никакая наука и техника не улучшат положения, в котором мы сейчас находимся. Политические деятели, как индивидуумы, могут быть хорошими людьми и пользоваться уважением, но, когда они возглавляют группу, небольшую или большую, вожди перестают быть вождями и становятся демократами. Они следуют за массами, сознание которых находится на уровне посредственности, причем подняться выше этого уровня они могут не раньше, чем через века. Давайте поэтому терпеливо ждать одну, две тысячи или даже миллион лет, пока это не произойдет, но тем временем будем упорно и постоянно трудиться, употребляя всю моральную и духовную силу на дело совершенного улучшения человеческой природы. Для этой цели лучше всего — индивидуально и коллективно использовать старые методы духовной дисциплины. Я уверен, что эти методы есть новые методы развития чувства творческого альтруизма.

Сугзуки Д. Основы Дзэн-буддизма // Дзэн-буддизм. — Бишкек, 1993. — С. 119–121, 331–341.

В.Н. ТОПОРОВ

Пространство культуры и встречи в нем

*А может быть в эту минуту
Меня на турецкий язык
Японец какой переводит
И прямо мне в душу проник.*

Эти строки принадлежат Мандельштаму и написаны им в 1933 году, том последнем в жизни поэта году, когда его еще печатали. Они — о ситуации, которая в то время казалась не столько нереальной, фантасти-

ческой, но и абсурдной и самоубийственно-опасной. В этих стихах запечатлен тот «мысленный» опыт, который неотделим от провиденциального и пророческого и через голову предстоящей поэту личной трагедии (*И губы оловом зальют*) обращен к будущему. Мандельштам выстрадал право на такой опыт, и ошибается тот, кто увидит в этом опыте только анекдотичную, шуточно-каламбурную ситуацию, пройдя мимо главного (хотя и дальнего) — идеи общечеловеческого братства, реализующего себя через перевод и через перевод же создающего новые формы своего собственного бытия, доверительного общения «своего» и «чужого» — от души к душе. Насильственное разъединение душ, прекращение обмена ценностями культуры, ее смыслами обрекают на немоту и безотзывность, которые в свою очередь парализуют душу культуры и ставят под удар идею братства людей — как исходного, данного человеку в самом начале его пути, естественного, так сказать, природного, так и особенно того взыскуемого будущего, которое шаг за шагом создается культурной работой человека. Власть запретов на этом пути губительна, но даже и она не может отменить потребности в другом — слушателе, читателе, собеседнике и в разговоре с ним, в двусторонне направленном обмене-общении.

«Тоска по мировой культуре», о которой говорит поэт, обострялась еще более и становилась мучительной — от того, что его голос не доходил до тех, к кому он был обращен (*Наши речи за десять шагов не слышны...*), что стихи его не прочитаны страной (*Мирволила, журила, не прочла...*), что звук сузился и воздух выпит, что у порога *Ночь, что будет сейчас и потом*. В обстановке катаклизма культуры и человеческих форм ее бытия, в условиях совершающегося разрыва духовной сферы и возрастающих угроз самому духу жизни поэт, верный своему назначению, ищет пути, где он мог бы осуществить это назначение, в котором, как и в духовных ценностях культуры, он никогда не сомневался. Возникают разные варианты — вплоть до ухода из своего языка (*Мне хочется уйти из нашей речи и Чужая речь мне будет оболочкой*). Но все они неизбежно связаны с верой в непреходящее значение культуры, в ее принципиальную человечность, в ее «неединственность», ибо культура живет и «своим» и «чужим» и в союзе или в столкновении того и другого возрастает на общую пользу. Культура, как

таковая, поэтому всегда апеллирует к сопоставлению, сравнению; она не только то место, где рождаются смыслы, но и то пространство, где они обмениваются, «проводятся» и стремятся быть переведенными с одного языка культуры на другой. Именно поэтому даже уход из родной речи не отменяет сопричастной ей культуры, но по-новому, по шкале, задаваемой «чужим» языком, определяет ее смыслы, как и тот фантастический перевод стихов русского поэта на турецкий язык, совершаемый японцем. В основе всех этих вариантов, лишь на поверхностном уровне различных, лежит глубокая убежденность в том, что любая данная культура «проводима» в отношении смыслов другой культуры («смыслопроводна»). Эта оптимальная «проводимость» смыслов — от культуры к культуре, от одного к другому, от я к ты — и определяет, по сути дела, ту, своего рода, «сверх — переводимость» (хотя бы потенциальную, идеальную), о которой писал поэт: *Татары, узбеки и ненцы, / И весь украинский народ, / И даже приволжские немцы / К себе переводчиков ждут.* Это почти апокалиптическое желание-ожидание быть переведенным, увидеть себя в зеркале «чужого» языка и «чужой» культуры, даже выраженное в этих заостренных и гротескных формах, позволяет обнаружить глубинный нерв и интимнейший мотив культуры, часто не осознаваемый ни носителями культуры, ни ее исследователями, — потребность общения с другими культурами, отражения в них и отражения «чужой» культуры в себе.

Творческие периоды в развитии культуры чуждаются мелких счетов и склонны широко трактовать границы между «своим» и «чужим». Формулировка и регламентация прав собственности отстает от реальных дерзких захватов и даже корректных приобретений из «чужой» культуры. Эти творческие периоды культуры, как правило, ориентированы на «сверх-переводимость» (хотя нередко они переоценивают свои наличные возможности в этом отношении). Поэтому они всегда имеют дело (прямо или косвенно) с соотношением «своего» и «чужого», со сравнением ценностей разных культур. Соотнесение-сравнение *того и этого, своего и чужого* составляет одну из основных и вековечных работ культуры, ибо сравнение, понимаемое в самом широком плане (как и любой перевод — с языка на язык, с пространства на пространство, с времени на время, с культуры на культуру), самым непосред-

ственным образом связано с бытием человека в знаковом пространстве культуры, которое имеет своей осью проблему тождества и различия, и с функцией культуры. Или — как еще острее формулирует вопрос Мандельштам в черновой записи к его «Разговору о Данте» — «Я сравниваю — значит, я живу — мог бы сказать Данте. Он был декартом метафоры. Ибо для нашего сознания (а где взять другое?) только через метафору раскрывается материя ибо нет бытия в несравнении, ибо самобытие есть — сравнение (разрядка наша — В.Т.).

Проблема тождества и различия (не-тождества), обозначенная выше, имеет непосредственное отношение к культуре. Умение совершать операции отождествления и различения, являясь средством, инструментом ориентации в пространстве культуры, одновременно выступает и как завоевание самой культуры, ее важнейший ресурс. Если бы все решалось просто, по принципу «это — это» («да — да») или «это — не это», т. е. «то» («нет — нет»), самой этой проблемы не существовало бы. Но это не только не облегчило бы усилий человеческого существования, но многократно усложнило бы их. К отдельному человеку и всему человечеству предъявляются серьезные и иногда жесткие требования, и уже одно это само по себе свидетельствует о высокой оценке возможностей человека и доверии к нему. Расчет делается не на опеку, но на самостояние человека, его ответственность перед самим собою, жизнью, высшим смыслом ее, на его инициативу. Окружающий человека мир говорит ему о многом и мог бы сказать о еще большем. Но сами эти «знаки» природы многосмысленны и нуждаются в истолковании их с функциональной точки зрения. Еще острее стоит эта проблема в сфере культурного бытия человека, в знаковых системах культуры, том направлении эволюции человечества, где достигнуты наибольшие успехи. Но если понимание смысла знаков и практическое пользование ими осваивается относительно просто (воспитанием, обучением, императивами, исходящими от коллектива, его контролем и коррективами и т. п.), то о решении проблемы тождества и различия этого с той же легкостью не скажешь: она сложнее и тоньше и в отличие от умения пользоваться знаками культуры может не принадлежать к *conditiones sine qua non* человеческого существования; зато с нею связаны преимущества особого рода, и она предъявляет к человеку другие требования, которые не всегда оказываются

посильными для него. Тот же, кто удовлетворяет этим требованиям, не только должен знать, что тождественно и что нетождественно, различно: он должен уметь определить то и другое, построив соответствующую стратегию, с помощью которой решается эта проблема. В случае удачи вознаграждение оказывается двойным — достигается решение конкретной задачи и в ходе решения ее происходит самообучение — человек усваивает, хотя бы отчасти, общие принципы, правила, приемы, которые необходимы и при решении других задач этого рода. Умение справляться с решением таких задач повышает социальный статус человека как носителя культуры: как выдержавший экзамен, он теперь готов к прохождению своеобразной школы высшего семиотического искусства, открывающей путь к тайнам знакового бытия и доступной, конечно, только для избранных.

Мир, к которому «примерена» проблема тождества и различия, становится сложнее и многообразнее. Оказывается, что внешне тождественное не всегда является таковым по глубине, по скрытой своей сути, которая часто только и важна или даже единственно важна для человека. Так же и различное по внешности нередко вводит в заблуждение, обнаруживая в особых условиях исходное свое тождество. Поэтому мир, рассмотренный с точки зрения этой проблемы и высвеченный ею, одновременно предстает и более дифференцированным и структурированным, но и более цельным и единым: все различающееся отсылает обратным образом к идее тождества, а тождественное имеет своим неизменным фоном различное.

На определенном этапе развития любой культуры, даже самой монолитной, регламентированной и «зарегулированной» имеющимися в ней общими принципами и теориями, неизбежно возникает потребность обращения к проблеме «подобного» и «неподобного», различного и к идее сопоставления, сравнения. Но при контакте двух или более разных культур такая ситуация обнаруживается с особой остротой и неизбежностью, и она сразу же возвращает к реальности — отсутствию «единой» и однородной культуры и наличию «разных» культур, в отношении всей совокупности которых снова и снова приходится ставить вопрос о тождестве и различии и арктически решать его.

История Вавилонской башни, рассказанная в Книге Бытия (гл. 11, 1—9), в этом отношении исключитель-

но показательна. По сути дела, речь идет здесь о судьбе «единого» языка и «единой» культуры (*На всей земле был один язык и одно наречие*, 1), которые не с чем сравнить, соотнести, сопоставить и нечем проконтролировать, поправить, поддержать, продублировать. Сознание не только единства, но и единственности и, значит, избранности, отсутствие *другого* и, следовательно, самой возможности альтернативных решений, естественно, приводит к идее самодостаточности и непогрешимости, питает как на дрожжах поднимающуюся гордыню, которая влечет к выходу за пределы границ, определяемых здравым смыслом и самой спецификой сосуществования с другим. Именно в этой ситуации кроется начало падения, обнаруживающего, как только возникла идея строительства («сверх-строительства»), так сказать, и снизу и сверху. С одной стороны — снижение требовательности к себе и к своему делу, недобросовестность, неподлинность. (*И сказали друг другу: наделаем кирпичей и обожжем огнем. И стали у них кирпичи вместо камней, а земляная смола вместо извести*, 3), а с другой стороны — непомерные претензии, самоупоение, человекобожество (*И сказали они: построим себе город и башню, высоту до небес; и сделаем себе имя*, 4). Увидев замыслы и дела людей «единого» языка, сказал Господь: *вот, один народ, и один у всех язык; и вот что начали они делать. И не отстанут они от того, что задумали делать. Сойдем же, и смешаем там язык их, так, чтобы один не понимал речи другого* (6–7). Каков смысл этого наказания? Господь не отказался от людей и не отказал им в своей помощи, но, увидев, что они не готовы к подлинному единству, он нарушил то природно-эмпирическое, даром полученное единство языка-культуры, которое, будучи осознано его носителями, но не имея для себя ни меры, ни сравнения, ведет к самодовольству, к иллюзии самодостаточности и вседозволенности и, в конечном счете, к потере нравственных критериев и самообожествления.

Помощь Бога заблудшим состояла в открытии перед ними иной перспективы. Вступив на трудный путь рассеяния и дифференциации былого культурно-языкового единства, замкнувшись в своем языке и своей культуре, люди должны были понять и полюбить это свое, увидеть в неровной поверхности «своего» зеркала окружающий их мир, самих себя и, наконец, других, отличных от них по языку и культуре людей. И эти

«Другие» как только они были замечены и сам факт существования их как носителей культурно-языковой инакости был осознан, тоже стали зеркалом, в котором можно было увидеть не только «другое», но через него и себя, по крайней мере ощутить свое различие, свою специфику, свою характерность — и в достоинствах и в недостатках, которые в своей совокупности образуют неповторимость данного языка и данной культуры, уникальность, распространяющуюся в конце концов на весь массив языков и культур. Оказавшись в культурно-языковой изоляции, разъединенные по существу, но не могущие жить друг без друга, без контактов — дружеских, нейтральных или враждебных, люди должны быть средствами своего языка и своей культуры, научиться оценивать мир и самих себя, контролировать себя, осознать факт культурно-языкового многообразия и понять его смысл, сделать из всего этого вывод — повернуться к «Другим» лицом или спиной, активно искать свой шанс в широком мире «другого» или пассивно ожидать, когда «Другой» найдет тебя, или, наконец, занять круговую оборону «своего» и строить маленькую вавилонскую башенку средствами своей мнимоединой культуры, изолировав ее от общих корней. Поэтому главный урок библейской истории Вавилонской башни нужно видеть в выборе культурно-языкового плюрализма как нового пути человека, в выдвижении идеи создания нового единства (уже на природно-эмпирического) в многообразии, нового братства людей. И на этом пути самым важным стало, помня о «своем», зная его и продолжая углублять эти знания и творить новые духовные ценности, понять «другого», оценить его, научиться жить вместе, обмениваться «своим» и «чужим», связывать то и другое органически и естественно — без ненужной и вредной в этом деле спешки, но и не упуская благоприятных возможностей, потому что опоздание может оказаться роковым.

Живя в мире, где контакты культур и языков образуют исключительно плотную и традиционную структуру, унаследованную чаще всего из далекого прошлого, трудно представить себе значительность первой, потрясающей своей неожиданностью, встречи двух культур, двух языков и огромность последствий этой встречи. Тем не менее очень важно понять, что такая встреча всегда эксперимент — вольный или неволь-

ный и всегда проверка на человечность, на предрасположенность и предназначенность к ней, на единство человека в самом главном для него. Страшны крайние случаи, когда уже на первом шаге встреча как бы отменяет самое себя и люди одной культуры уничтожают людей другой культуры (или взаимно истребляют друг друга), не давая им выказать себя и отказывая себе в том же, в возможности высказать свою правоту, не позволив не себе, ни другим взглядеться друг в друга. Но все-таки, к счастью, наиболее удивительные (можно сказать, фантастические) встречи людей, максимально разделенных друг от друга в пространстве земли, языка и культуры, подтверждают естественность и первенство «человекостремительного» начала, которое обнаруживается в самой потребности «бескорыстного» контакта, в своего рода «симпатии» к чужому и, конечно, в умении установить контакт, т. е. найти некое общее («тождественное») ядро, иногда даже невидимое и неосознанное, но лишь интуитивно угадываемое, предчувствуемое, — вопреки всем видимым, сознаваемым и даже страхом преувеличиваемым различиям.

Когда европейцы на рубеже XVI вв. впервые вступили на землю обеих Америк, они встретили там людей, находившихся как бы за пределами этого мира, за бесконечным Океаном, за многие тысячи километров от родины этих первооткрывателей. А за долгие тысячи лет до этого (в отдельных случаях, видимо, и за десятки тысяч) далекие предки европейцев и индейцев, жившие в противоположных концах Евразийского континента, на западе и на востоке, так же были удалены друг от друга на максимально возможное на Земле «непрерывное» (по суше) расстояние, астрономическая величина которого исключала, казалось бы, даже опосредованные связи «эстафетного» типа. И тем не менее первый жест первого европейца, ступившего на землю Америк, был принят и понят в той мере, в какой это было необходимо обеим сторонам для установления связи, и на него был дан ответ, который тоже был принят и понят. Связь была установлена и прошла первую проверку: она оказалась возможной. Это была связь «в человечестве», в человеческом духе (потому что в этих условиях глоток воды и кусок хлеба, данные «чужим», образуют факты прежде всего духовного и уж только потом материального значения), а сама воз-

возможность и, если угодно, естественность установления связи в «неестественных» условиях стал главным аргументом «за», который уже не мог быть отмененным в своей основе, несмотря на все трагические эпизоды в будущем, когда естественное и вытекающее из реальных нужд и подлинно человеческих потребностей затмевалось и искажалось извращениями «человеческого» «противочеловеческим».

Разумеется, нет нужды идеализировать такие встречи культур и народов. Естественны связи и принятие чужого, допущение того, что и оно имеет свой резон и, следовательно, свое право, но естественны и настороженность, предпринятие, отталкивание, агрессивность, вражда и борьба. Но обе эти «естественности» различны, разной цены, потому что и за последней («злой») естественностью все-таки лежит признание факта наличия «чужого» в мире, трактуемого, однако, враждебно. В этом смысле и в самом широком контексте телеологии человеческого рода на земле и формирования ноосферы, какими сложными и трагическими ни оказались бы контакты народов, языков и культур, они прежде всего достижение, шаг вперед, благо. И не в последнюю очередь потому, что они утверждают в мире два начала, два «тела», два духа, два сознания — «свое» и «чужое» и приглашают к сравнению, к делу сравнения и вытекающим из этого сравнения деяниям, образующим тело и душу человеческой культуры, развивающейся плюралистически в параллельных, «почти параллельных», пересекающихся, но все-таки — с точки зрения пространства культуры — приблизительно однонаправленных (и уж никак не противоположно направленных) потоках.

Сравнение неотделимо от культуры и культа как ее ядра. И то и другое в конечном счете служит одной цели, и семантическая структура слов, передающих эти понятия, в высокой степени сходна и во всяком случае созвучна, взаимно ориентирована. Культура предполагает прежде всего отбор, возвращение-обработку, установление («тетическая» функция культуры), совершенствование-украшение и почитание-культ (прежде всего сакрально отмеченное, религиозное). Соответствующие смыслы содержания и в латинском глаголе *colo* II, от которого произведено слово *cultura*, букв. обозначение того, что должно быть возвращено, «отрабо-

тано». Отсюда — долженствовательный императив культуры, ее постоянное устремление в будущее; осуществленной полностью она может представляться лишь *in spe*; но осуществление каждой частной работы культуры, завершение ее означает уже первый шаг к отчуждению этой части от основного потока культуры. Сравнение (ср. лат. *com-paro*) в принципе работает в том же направлении, что и культура. Когда нечто появилось, стало, оказалось замеченным (*pareo, com-pareo*) или, конкретнее, было установлено в процессе творения как сотворенное, как тварь, помнящая своего творца и свидетельствующая о его творческих потенциях, только тогда возникли условия для сопоставления, сравнения. Точно так же и позже: наряду с я появляется *ты*, наряду со *своим* — чужое, почва для сравнения готова, и только теперь оно начинает творить свою непрерывную работу.

Сравнение приводит к разным результатам. Отношение к «чужому» может быть положительно-примемлющим, и тогда констатируют: «У вас — как у нас» (или «У нас — как у вас»), и в этом заключении есть удовлетворение, даже радость подтверждения правильности, истинности, положительности того, что лежит за этой констатацией. Значит, если у вас и у нас одинаково, *равно* (а это выясняется только сравнением), так и должно быть вообще, и это не только есть, установлено, положено, но и положительно хорошо. Это выявленное при сравнении тождество увеличивает уверенность в правильности того, что тождественно, равно, в причастности его к общечеловеческому порядку. И если это не дает полной гарантии в том, что только так и должно быть, то все-таки увеличивает ее по сравнению с тем, что присуще исключительно «своему». Тем самым «свое» и «чужое» объединяются хотя бы в том, что они в чем-то поддерживают и укрепляют друг друга.

Но отношение к «чужому» может быть и другим — настороженно-ожидающим, требующим проверки, размышления, неторопливого выработки правильного решения, и, пока оно не достигнуто, к «чужому» присматриваются, его учитывают, но с ним сознательно не хотят сближаться, хотя это просматривание уже невольно и подсознательно вводит «свое» в круг «чужого», незаметно подготавливает сближение с ним. И если и «чужое» занимает такую же позицию к при-

смаатривающемся к нему «своему», то многое можно поставить за то, что их встреча произойдет (или даже уже произошла) и что последствия ее будут взаимно полезными и благими.

Но бывает и худшее — отрицательное отношение, которое отрицает саму возможность и/или целесообразность отношений с «чужим», вражда и ненависть. Начинают в таких случаях с эмпирически бесспорного: «У вас не так, как у нас», но не умея заглянуть вглубь, не обладая широтой внутреннего опыта, в самоослепении «своим», очень поспешно возводят кажущийся бесспорным силлогизм: «У нас так, и мы люди (подразумевается — хорошие, по крайней мере — такие, как нужно); у вас не так, и, следовательно, вы не люди (т. е. плохие, не такие, как нужно). Дальнейшее *ergo* при наличии соответствующих условий часто (но отнюдь не всегда необязательно) толкает к действию по устранению этого «чужого» — по меньшей мере из сферы общения со «своим» или — для полной гарантии — отовсюду, навсегда, вообще. Если само отрицательное отношение к «чужому» не свидетельствует непременно о злой воле или даже о некой неразвитости культуры и несовершенстве (исходной примитивности или последующей атрофии) «сравнивающего» механизма и поэтому не отменяет полностью исходные положительные импульсы сравнения как такового, то попытки уничтожить «чужого» даже ради «своего» (и, может быть, особенно по этим мотивам) — всегда зло и вред, направленные в обе стороны — на другого и на себя, на «чужого» и на «свое». И в этом случае сравнение терпит крах, вернее — те, кто, не умея пользоваться сравнением, искажает его внутренний положительный смысл и пытаются выстроить вавилонски-чудовищное «антисравнение», которое разъединяюще смешивает людей и рассеивает их в человечестве, как были смещены и рассеяны Господом самовлюбленные, но несчастные строители Вавилонской башни.

В связи с темой сравнения уместно напомнить еще об одном аспекте темы. О принципиальной связи мысли и языка хорошо известно. Язык поставляет мысли свои средства для ее самовыражения (и/или формирует ее) и делает это своевременно, а иногда и заранее; более того, язык не только средство мысли, но часто ее содержание и смысл и ее проводник к еще не заво-

еванным ею высотам. Во всяком случае, вся видимая и выражаемая мудрость мира открывается нам обычно через язык, или — осторожнее — язык выступает как наиболее универсальная форма выражения этой мудрости. Но человеку свойственно забывать о мудрости ушедших эпох, и лишь язык, при должном к нему внимании, напоминает иногда о ней и тем самым о своей роли в хранении мудрости.

Русское слово *сравнение*, обозначающее понятие-идею, без которой нечего делать специалисту в области культуры, помимо прочего отсылает к двум важным смыслам — участие в обозначаемом этим словом действии более чем одного участника (субъекта или объекта), ср. с — как показатель совместности, соотнесенности, и идее равенства (-равно-). Последняя особенно важна в связи с рассматриваемой здесь темой. Суть ее в том, что два (или более) объекта не просто сопоставляются, не они сравниваются, т. е. к ним применяется равная, иначе говоря, одна и та же (тождественная) мерка, во-первых, и, во-вторых, эта мерка, сопродная тому, что она может измерить (подобно отношениям глаз — цвет, ухо — звук и т. п.), фиксирует равное даже в неравном, точнее, в зафиксированном ею неравенстве, в различном она как бы ищет причины этого неравенства, различия и ориентирует на ту архиситуацию (или протоситуацию), в которой неравенства и различия нейтрализуются, сводятся на нет, растворяются в тождестве. В глубоком философском смысле сравнение всегда одушевлено этой идеей идеального (в платоновском смысле, т. е. доведенного до своего логического предела, до ситуации, в которой осуществимы самые глубокие потенции объекта) равенства, поиском объединяющего «равного» единства, потому что без него, как без своего рода terra ferma, без твердой основы, все превращается в хлябь, сравнение становится беспринципным вне рамок идеального равенства, и само слово *сравнение*, как и соответствующее понятие в контексте сплошных различий, выглядит как *contradictio in adjecto* — сравнение неравного. Лингвистические уроки, извлекаемые из рассмотрения этого слова, не только далеки от случайности, но обнаруживают глубокую провиденциальность. И то и другое весьма поучительно и даже назидательно, поскольку указывает надежный ориентир в мире многообразного,

изменчивого, розного, который можно было бы — в недобрый час — принять за хаос и царство случайностей, если бы не твердая рамка — равенство — заданное в сравнении и вытекающее из него.

Здесь стоит сделать одно разъяснение, касающееся различия сопоставления и сравнения — операций, воспринимаемых обычно как синонимичные. Конечно, в повседневном узусе «сравнить» значит «сопоставить» и «сопоставить» значит «сравнить», но сферы культуры и языка настоятельно диктуют понимать эти слова как термины, как технические обозначения основных операций при соотнесении разных культур и языков. Языкознание оказалось в этом отношении точнее других наук, и аналогии, им доставляемые, существенны и для общей теории культуры. Главное различие состоит в том, что сравнение сильнее, интенсивнее сопоставления. Оно ставит «материалу» более жесткие рамки, образует более надежный и осознающий свои собственные возможности фильтр. Вместе с тем сравнение предполагает более тенденциозную установку, в нем меньше абстрактной объективности; оно как бы заранее знает главное: то, что соотносится, сопоставляется, как должно быть равно, равноценно перед лицом некоего основного критерия сравнения.

Связь сравнения и культуры многообразна: они взаимно порождают друг друга, находятся в отношении причины и следствия, меняющихся местами. Вся культура — материал для сравнения, и любое сравнение образует факт культуры. Здесь нет возможности уточнить эту связь подробнее, но не будет ошибкой сказать, что нет культуры, которая не знала бы операции сравнения как одной из самых характерных ее особенностей, подобно тому как нет художественного текста без фигуры сравнения (самое элементарное сравнение [как, поговорно...], уподобление, метафора, симфора, метонимия, синекдоха, гипербола, литота, просопопея, эпитет, антитеза и т. п. — в своей основе суть сравнения). И та сходная роль сравнения в культуре и в структуре художественного текста предполагает общую потребность в нем — сознание второго («другого») способа выражения, иного языка, формирование билингвизма культуры и художественного текста, в котором уподобляемое и уподобляющее образуют два способа выражения

содержания, условно — прямой и косвенный, «свой» и «чужой», но это же сходство роли бросает луч света и на сходство в структуре парадигмы сравнения, выявляемой в тексте культуры и в художественном словесном тексте.

В этом смысле роль сравнения одинакова и там и там: оно — средство увеличения гибкости культуры и текста за счет введения дополнительного канала связи, оно образует еще одну гарантию того, что смысл культуры и текста будет понят, и это понимание будет более полным и точным.

Топоров В.Н. Пространство культуры и встречи в нем
// Восток — Запад. Исследования. Переводы.
Публикации. — М., 1989. — Вып. 4. — С. 6—15.

РАЗДЕЛ 4
СУДЬБА ОСНОВНЫХ ЦЕННОСТНЫХ
ОРИЕНТИРОВ И ПРОЕКТИВНЫХ
МИРОВ XX ВЕКА

ВЕРА И СУДЬБА ИРРЕАЛЬНЫХ МИРОВ ВЕРУЮЩЕГО ЧЕЛОВЕКА

Основные тексты:

1. Гоголь Н.В. Шинель.
2. Де Лотто Ч. Лествица «Шинели».
3. Достоевский Ф.М. Великий инквизитор.

Авторы текстов:

1. **Гоголь Николай Васильевич** (1809 – 1852). Российский писатель, глава натуральной школы в русской литературе. Повесть «Шинель» впервые напечатана в 1842 г.
2. **Де Лотто Чинция**. Итальянский ученый из Вероны.
3. **Достоевский Федор Михайлович** (1821 – 1881). Роман «Братья Карамазовы» написан в 1879 – 1880 гг.

Основные вопросы:

- 1) Чем могли бы Вы объяснить весьма существенные странности всей жизни Акакия Акакиевича, начиная с его рождения и службы в департаменте, и кончая его смертью и «посмертной судьбой»? Какие, в частности, радикальные изменения претерпела душевная жизнь Акакия Акакиевича в связи с появлением у него новой шинели и ее последующей утратой?
- 2) Что такое «нищета духа» и как оценивают этот простейший уровень духовной культуры Иоанн Лествичник и Нил Сорский? От чего зависит трагическая судьба этого духовного состояния — от ничтожества ума, или от мирского соблазна?
- 3) Согласны ли вы с утверждением Великого инквизитора, что люди по природе своей слабы духом и потому нуждаются не в свободе, а в чуде, тайне и поклонении? Если же не согласны, то почему, на ваш взгляд, реальная жизнь людей не пошла по пути, указанному в Нагорной проповеди?

Н.В. ГОГОЛЬ

Шинель

<...> В одном департаменте служил один чиновник; чиновник нельзя сказать чтобы очень замечательный, низенького роста, несколько рябоват, несколько рыже-

ват, несколько даже на вид подслеповат, с небольшой лысиной на лбу, с морщинами по обеим сторонам щек и цветом лица, что называется геморроидальным... Что же делать? Виноват петербургский климат. Что касается до чина (ибо у нас прежде всего нужно объявить чин), то он был то, что называют вечный титулярный советник, над которым, как известно, натрунились и наострились вдоволь разные писатели, имеющие похвальное обыкновение налегать на тех, которые не могут кусаться. Фамилия чиновника была Башмачкин. Уже по самому имени видно, что она когда-то произошла от башмака; но когда, в какое время и каким образом произошла она от башмака, ничего этого не известно. И отец, и дед, и даже шурин, и все совершенно Башмачкины ходили в сапогах, переменяя только раза три в год подметки. Имя его было Акакий Акакиевич. Может быть, читателю оно покажется несколько странным и выисканным, но можно уверить, что его никак не искали, а что сами собою случились такие обстоятельства, что никак нельзя было дать другого имени <...>. Когда и в какое время он поступил в департамент и кто определил его, этого никто не мог припомнить. Сколько ни переменялось директоров и всяких начальников, его видели все на одном и том же месте, в том же положении, в той же самой должности, тем же чиновником для письма, так что потом уверились, что он, видно, так и родился на свет уже совершенно готовым, в вицмундире и с лысиной на голове. В департаменте не оказывалось к нему никакого уважения. Сторожка не только не вставали с мест, когда он проходил, но даже не глядели на него, как будто бы через приемную пролетела простая муха. Начальники поступали с ним как-то холодно-деспотически. Какой-нибудь помощник столоначальника прямо совал ему под нос бумаги, не сказав даже «перепишите, или «вот интересное, хорошенькое дельце», или что-нибудь приятное, как употребляется в благовоспитанных службах. И он брал, посмотрев только на бумагу, не глядя, кто ему подложил и имели на то право. Он брал и тут же пристраивался писать ее. Молодые чиновники подсмеивались и острялись над ним, во сколько хватало канцелярского остроумия, рассказывали тут же пред ним разные составленные про него истории; про его хозяйку, семидесятилетнюю старуху, говорили, что она бьет его, спрашивали, когда будет их свадьба, сыпали на голову ему бумажки, называя это снегом. Но ни одного слова не отвечал на это Акакий Акакиевич, как будто бы никого и не было перед ним; это

не имели даже влияния на занятия его: среди всех этих докук он не делал ни одной ошибки в письме. Только если уж слишком была невыносима шутка, когда толкали его под руку, мешая заниматься своим делом, он произносил: «Оставьте меня, зачем вы меня обижаете?» И что-то странное заключалось в словах и в голосе, с каким они были произнесены. В нем слышалось что-то такое преклоняющее на жалость, что один молодой человек, недавно определившийся, который, по примеру других, позволил было себе посмеяться над ним, вдруг остановился, как будто пронзенный, и с тех пор как-будто все переменилось перед ним и показалось в другом виде. Какая-то неестественная сила оттолкнула его от товарищей, с которыми он познакомился, приняв их за приличных, светских людей. И долго потом, среди самых веселых минут, представлялся ему низенький чиновник с лысинкою на лбу, с своими проникающими словами: «Оставьте меня, зачем вы меня обижаете?» — и в этих проникающих словах звенели другие слова: «Я брат твой». И закрывал себя рукою бедный молодой человек, и много раз содрогался он потом на веку своем, видя, как много в человеке бесчестья, как много скрыто свирепой грубости в утонченной, образованной светлости, и, боже! Даже в том человеке, которого свет признает благородным и честным...

...Вряд ли где можно было найти человека, который так жил бы в своей должности. Мало сказать: он служил ревностно,— нет, он служил с любовью. Там, в этом переписыванье, ему виделся какой-то свой разнообразный и приятный мир. Наслаждение выражалось на лице его; некоторое буквы у него были фавориты, до которых, если он добирался, то был сам не свой: и подсмеивался, и подмигивал, и помогал губами, так что в лице его, казалось, можно было прочесть всякую букву, которую выводило перо его. Если бы соразмерно его рвению давали ему награды, он, к изумлению своему, может быть, даже попал бы в статские советники; но выслужил он, как выражались остряки, его товарищи, пряжку в петлицу да нажил геморрой в поясницу. Впрочем, нельзя сказать, чтобы не было к нему никакого внимания. Один директор, будучи добрый человек и желая вознаградить его за долгую службу, приказал дать ему что-нибудь поважнее, чем обыкновенное переписывать; именно из готового уже дела велено было ему сделать какое-то отношение в другое присутственное место; дело состояло только в том, чтобы переменить заглавный

титул да переменить кое-где глаголы из первого лица в третье. Это задало ему такую работу, что он вспотел совершенно, тер лоб и наконец сказал: «Нет, лучше дайте я перепишу что-нибудь». С тех пор оставили его навсегда переписывать. Вне этого переписывания, казалось, для него ничего не существовало. Он не думал вовсе о своем платье: вицмундир у него был не зеленый, а какого-то рыжевато-мучного цвета. Воротничок на нем был узенький, низенький, так что шея его, несмотря на то что не была длинна, выходя из воротника, казалась необыкновенно длиною... Приходя домой, он садился тот же час за стол, хлебал наскоро свои щи и ел кусок говядины с луком, вовсе не замечая их вкуса, ел все это с мухами и со всем тем, что ни посылал бог на ту пору. Заметивши, что желудок начинал пучиться, вставал из-за стола, вынимал баночку с чернилами и переписывал бумаги, принесенные на дом. Если же таких не случалось, он снимал нарочно, для собственного удовольствия, копию для себя, особенно если бумага была замечательна не по красоте слога, но по адресу к какому-нибудь новому или важному лицу.

...Даже тогда, когда все стремятся развлечься,— Акакий Акакиевич не предавался никакому развлечению. Никто не мог сказать, чтобы когда-нибудь видел его на каком-нибудь вечере. Написавшись всласть, он ложился спать, улыбаясь заранее при мысли о завтрашнем дне: что-то бог пошлет переписывать завтра? Так протекала мирная жизнь человека, который с четырьмястами жалования умел быть довольным своим жребием, и дотекла бы, может быть, до глубокой старости, если бы не было разных бедствий, рассыпанных на жизненной дороге не только титулярным, но даже тайным, действительным, надворным и всяким советниками, даже и тем, которые не дают никому советов, ни от кого не берут их сами.

Есть в Петербурге сильный враг всех, получающий четыреста рублей в год жалованья или около того. Враг этот не кто другой, как наш северный мороз, хотя, впрочем, и говорят, что он очень здоров. ... Акакий Акакиевич с некоторого времени начал чувствовать, что его как-то особенно сильно стало пропекать в спину и плечо, несмотря на то что он старался перебежать как можно скорее законное пространство. <...>

Тут-то увидел Акакий Акакиевич, что без новой шинели нельзя обойтись, и поник совершенно духом. Как же, в самом деле, на что, на какие деньги ее сделать?

Конечно, можно бы отчасти положиться на будущее награждение к празднику, но эти деньги давно уже размещены и распределены вперед. Требовалось завести новые панталоны, заплатить сапожнику старый долг за приставку новых головок к старым голенищам, да следовало заказать швее три рубахи да штуки две того белья, которое неприлично называть в печатном слогe, — словом, все деньги совершенно должны были разойтись; и если бы даже директор был так милостив, что вместо сорока рублей наградных определил бы сорок пять или пятьдесят, то все-таки останется какой-нибудь самый вздор, который в шинельном капитале будет капля в море. ... Еще половину можно бы найти: половина бы отыскалась; может быть, даже немножко и больше; но где взять другую половину?.. Но прежде читателю должно узнать, где взялась первая половина. Акакий Акакиевич имел обыкновение со всякого истрачиваемого рубля откладывать по грошу в небольшой ящичек, запертый на ключ, с прорезанною в крышке дырочкой для бросания туда денег. По истечении всякого полугода он ревизовал накопившуюся медную сумму и заменял ее мелким серебром. Так продолжал он с давних пор, и, таким образом, в продолжение нескольких лет оказалось накопившейся суммы более чем на сорок рублей. Итак, половина была в руках; но где же взять другую половину? Где взять другие сорок рублей? Акакий Акакиевич думал, думал и решил, что нужно будет уменьшить обыкновенные издержки, хотя, по крайней мере, в продолжение одного года: изгнать употребление чаю по вечерам, не зажигать по вечерам свечи, а если что понадобится делать, идти в комнату хозяйки и работать при ее свечке; ходя по улицам, ступать как можно легче и осторожнее по камням и плитам, почти на цыпочках, чтобы таким образом не истереть скоровременно подметок; как можно реже отдавать прачке мыть белье, а чтобы не заншивалось, то всякий раз, приходя домой, скинуть его и оставаться в одном только демикотоновом халате, очень давнем и щадимом даже самим временем. Надобно сказать правду, что сначала ему было несколько трудно привыкать к таким ограничениям, но потом как-то привыкло и пошло на лад; даже он совершенно приучился голодать по вечерам; но зато он питался духовно, нося в мыслях своих вечную идею будущей шинели. С этих пор как будто самое существование его сделалось как-то полнее, как будто бы он женился, как будто какой-то дру-

гой человек присутствовал с ним, как будто он был не один, а какая-то приятная подруга жизни согласилась с ним проходить вместе жизненную дорогу, — и подруга эта была не кто другая, как та же шинель на толстой вате, на крепкой подкладке без износу. Он сделался как-то живее, даже тверже характером, как человек который уже определил и поставил себе цель. С лица его и с поступков его исчезло само собою сомнение, нерешительность — словом, все колеблющиеся и неопределенные черты. Огонь порою показывался в глазах его, в голове даже мелькали самые дерзкие и отважные мысли: не положить ли, точно, куницу на воротник? Размышления об этом чуть не навели на него рассеянности. Один раз, переписывая бумагу, он чуть было даже не сделал ошибки, так что почти вслух вскрикнул «ух!» и перекрестился. В продолжение каждого месяца он хотя бы один раз наведывался к Петровичу, чтобы поговорить о шинели, где лучше купить сукна, и какого цвета, и в какую цену, и хотя несколько озабоченный, но все-таки довольный возвращался домой, помышляя, что наконец придет же время, когда все это купится и когда шинель будет сделана. Дело пошло даже скорее, чем он ожидал. Противу всякого чаяния, директор назначил Акакию Акакиевичу не сорок или сорок пять, целых шестьдесят рублей; уж предчувствовал ли он, что Акакию Акакиевичу нужна шинель, или само собой так случилось, но только у него чрез это очутилось лишних двадцать рублей. Это обстоятельство ускорило ход дела. Еще каких-нибудь два-три месяца небольшого голодания — и у Акакия Акакиевича набралось точно около восьмидесяти рублей. Сердце его, вообще весьма покойное, начало биться. В первый же день он отправился вместе с Петровичем в лавки.

Гоголь Н.В. Шинель // Гоголь Н.В. Повести. — М., 1986. — С. 277–289.

ЧИНИЦЯ ДЕ ЛОТТО

■ Лестница «Шинели»

Мирозерцание Гоголя — от детских чтений до сознательного изучения патристики и трагической попытки выбрать для себя путь аскезы, не дарованный ему Богом, — несомненно было возвращено жителями свя-
тых и трудами Отцов Церкви.

Евангелие, святоотеческая и житийная литература входили непосредственно и органично в его бытие. Без этого контекста невозможно понимание той атмосферы, тех духовных координат, в рамках которых Гоголь жил, мыслил, чувствовал и творил. Мы утратили эти координаты, и зачастую русская классика прочитывается в категориях ей чуждых.

Не восстановив этот утраченный и порою непонятный современному читателю контекст, невозможно постичь феномен Гоголя; более того, невозможно проникнуть сквозь завесу тайны, окутывающей человека, раздвоенного и в высшей степени противоречивого.

Начиная с 40-х годов религиозно-богословская литература становится основным чтением Гоголя — ею он руководствуется в своем «самовоспитании». Известно, что в центре интересов писателя в эти годы находится углубленное постижение религиозно-нравственного идеала восточной Церкви, и в частности исихазма: мистической аскезы, послушания, духовной простоты, полной отдачи духовному отцу. У аскетов восточной Церкви — таких как Иоанн Лествичник и Исаак Сириянин, у русских святых — Нила Сорского, Тихона Задонского, Гоголь черпает свой жизненный идеал, в них ищет путь к внутреннему совершенствованию и к постепенному духовному восхождению.

Особо отчетливо звучит в творчестве Гоголя голос Иоанна Лествичника и его *Лествицы райской*.

Лествица — теологическое и практическое руководство к иноческой жизни — была крайне популярна в XIX веке в России; она многократно переиздавалась и ей уделялось внимание не только в теологической литературе, но и в религиозно-популярных журналах — в «Воскресном чтении», «Творениях св. Отцов», «Христианском чтении».

Несомненно, Гоголь знал и любил *Лествицу*. Начиная с 40-х гг. его письма пронизаны типичными мотивами монашеской аскезы. В контексте писем прочитывается программа тяжелого, непрерывного процесса самосовершенствования, «воспитания души», уход и углубление в себя, благотворительная сила «полной и благородной молитвы» и «душевных слез»; и, наконец, восхождения по ступеням духовной лестницы: «небесная сила поможет взойти мне на ту лестницу, которая предстоит мне, хотя я стою еще на нижайших и первых ее ступенях». <...>

Проблематика *Лествицы* объясняет смысл художественного образа чиновника-подвижника послушания, самую фабулу историю шинели, и направление работы писателя над вариантами текста.

Мир Акакия Акакиевича — это мир иноческой аскезы, точнее, мир послушания и смирения, мир бесстрастия. <...>

Акакий Акакиевич достиг необходимых условий для совершения подвига послушания и, вообще, для поступления на путь иноческой жизни: «уклонение от мира и отвержение своей воли», рождающие в подвижниках послушания ту «тяжелую броню кротости и терпеня», которая им помогает отражать «всякое оскорбление, уязвление и всякия стрелы». Такая «броня» защищает и Акакия Акакиевича: «Молодые чиновники подсмеивались и острились над ним <...>. Но ни одного слова не отвечал на это Акакий Акакиевич».

То, в чем обычно видится «ничтожность» Акакия Акакиевича — или, как говорит Василий Розанов, его «животность» — напротив является его высшим качеством. Он — аскет по самой своей природе, воплощение христианского идеала простоты, духовной «нищеты», отсутствия суетности.

Материальные условия жизни героя полностью отвечают правилам, которыми должен руководствоваться инок. Нил Сорский в своем *Уставе* пишет: «Излишнее отнюдь не подобает намъ имети». «Пища и питя да уподобляемъ не более, как для поддержаня своего тела <...>. Равно строен келлий и прочія принадлежности жительства нашего — все должны быть небольшой ценности и некрасивыя» (V 14). Подобные правила находим и в *Лествице*, где, между прочим, читаем и следующее: «многія изъ явствъ, которыя пучать, возбуждаютъ и движенье похоти» (Л 107). Акакий Акакиевич, кажется, усмотрел такую опасность: «Заметивши, что желудок начинал пучиться, вставал из-за стола»...

Однако, больше чем в конкретных деталях материальной жизни, аскетическая природа Акакия Акакиевича раскрывается в его характере. Все черты его личности, доведенные до последней крайности и рождающие «абсурдность», являются, в сущности, отражением той абсолютной крайности, которая и составляет суть самого подвига послушания: «Послушание есть совершенное отречение от своей души, действиями телесными показуемое <...>. Послушание есть действие безъ испытанія, добровольная смерть, жизнь чуждая

любопытства, безпечаліе в бедахъ, неуготовляемое предъ Богомъ оправданіе, безстрашіе смерти, безбедное плаваніе, путешествіе спящихъ. Послушан е есть гробъ собственной воли и воскресеніе смиренія... Послушный, какъ мертвый, не противоречить и не рассуждаетъ, ни въ добромъ, ни во мнимо-худомъ; ибо за все долженъ отвечать тотъ, кто благочестиво умертвилъ душу его» (Л 21). <...>

...Акакий Акакиевич — «вечный титулярный советник». Это определение звучит как эпитет, указывающий на его особое «звание». Утверждая совершенную преданность служению-подвигу, эпитет, подобно имени, раскрывает экзистенциальную сущность героя, т. е. абсолютную сублимацию его индивидуальности. <...>

Принявши в себя искушение, а затем и грех — новую шинель — Акакий Акакиевич переходит из одного измерения гоголевского слова «чиновник» к другому, противоположному. От святости к падению, к гибели — к служению нечистой силе.

«Блаженное бесстрастие» — наибольшее богатство подвижника. И духовное стремление Гоголя — «стать на высоту того святого бесстрастия, на которую определено взойти христианину» (VIII, 369). Бесстрастие — идеальное состояние человеческой души. Писатель сам стремится к этому, вся его жизнь — отчаянный поединок между жаждой смирения и непобедимой гордыней. И — поиск смирения в тех «поруганиях и уничтожениях», о которых он постоянно просит (часто умоляет) друзей и знакомых в письмах.

В результате личная трагедия (невозможность достичь аскетизма, единственного разрешения противоречия) сливается с творческой — с неспособностью создать «положительных героев». Но вот рождается Акакий Акакиевич. В нем Гоголь совершает отчаянную попытку — придает черты инока обыкновенному чиновнику. Создает образ аскета, неосознающего свой аскетизм, т. е. воплощение подлинной евангельской духовной «нищеты», той детской простоты, в которой было отказано ему самому природой и к которой он мучительно стремился. «Боишься, чтобы не остаться всю жизнь дитятей, — пишет Гоголь другу детства Данилевскому. — Но это и есть самое лучшее состояние души, которого только можно желать! Из-за этого мы все бьемся! Но только не все равно достигаем: одному дается оно как знак небесной милости и, по-видимому, без больших с его стороны исканий; другому дается

только за тяжкие и долгие труды и непрерывные боренья с препятствиями» (XII, 335).

Акакий Акакиевич — нищий духом, но живет он «с любовью». Мир издевается над ним потому, что он, как юродивый, «другой». Мир считает его безличным, не осознавая, что самое высокомерное проявление личности заключается именно в отказе от нее, в «уклонении от мира и отвержении своей воли». Такого сознания не доставало и целым поколениям читателей и критиков, вырванных из контекста христианской культуры и не сумевших усмотреть в этом образе воплощение духовных исканий его создателя. Ибо духовное восхождение отождествляется в представлении Гоголя с уходом из мира, в себя; оно требует парадоксального умения «встать ближе к себе самому», «взойти глубже в себя».

В какой-то мере Акакий Акакиевич — совершенно добрый, «положительно прекрасный» человек. Его совершенство заключается в способности довольствоваться тем, что у него есть. Это и означает преодолевать все мучительные противоречия души и жить в состоянии бесстрастия...

Работа Гоголя над текстом *Шинели* направлена не на унижение личности героя, не на увеличение его «безобразия» (как считает Розанов), а, наоборот, на усиление его полной отрешенности от действительности, его бесстрастия, абсолютной доброты этого природного аскета. Башмачкин — своего рода князь Мышкин, только лишенный способности размышлять и анализировать. Казалось бы, вот оно, само совершенство, образец бесстрастия. А на самом деле, противоречие не снимается: недостаток ума лишает Акакия Акакиевича возможности распознать и победить искушение, что приводит его к гибели. Этим и отличается герой *Шинели* от святого Акакия, которого Иоанн Лествичник описывает как «простаго нравомъ, но мудраго смысломъ» (Л 52). Потому и итоги их жизней различны. <...>

Так же как в *Лествице*, у Гоголя мы находим доведенное до крайности, до абсурда, несоответствие между малостью, пошлостью, обыденностью такого черта, который путает человека своими непрерывными сплетнями и трагическими последствиями, которые обрушиваются на его жертв. У Гоголя, говоря словами Шкловского, «незначительность происшествия, положенного в основу сюжета, и катастрофичность этого ничтожного происшествия характеризует сам мир». Но «бедный монах» показывает нам, как бороться с чертом. Почему

же в мире Гоголя невозможно «бить по морде» черта? Ответ, кажется, дает Мережковский: «Гоголь первый увидел невидимое и самое страшное, вечное зло не в трагедии, а в отсутствии всего трагического, не в силе, а в бессилии, не в безумных крайностях, а в слишком благоразумной середине, не в остроте и глубине, а в тупости и плоскости, пошлости всех человеческих чувств и мыслей, не в самом великом, а в самом малом. Первый он понял, что черт есть самое малое, которое, лишь вследствие нашей собственной малости, кажется великим — самое слабое, которое, лишь вследствие нашей собственной слабости, кажется сильным».

И в этом Гоголь уже не «средневековый человек», а наш современник.

Мысль о шинели — тоже «сплетня». Она входит в душу Акакия Акакиевича, прочно в нем поселяется, заставляет его предать свою службу, устоявшуюся жизнь и приводит, наконец, к гибели. Если Гоголь не сумел показать в героях движение к добру, восхождение по лестнице добродетелей, то обратное движение, вниз по лестнице, он показал в истории Акакия Акакиевича. Именно к этому его герою меньше, чем к какому-либо другому подходит известное мнение Розанова о том, что якобы «ни в одном произведении Гоголя нет развития в человеке страсти, характера и пр.; мы знаем у него лишь портреты человека *in statu*, не движущагося, не изменяющагося, не растущаго, почти не думающаго». Напротив, в *Шинели* показано именно развитие страсти в человеке. Герой — весь в движении.

Итак, мысль о шинели — «сплетня», «самое малое», ничтожное искушение, в сущности «пылинка», соломинка, брошенная насмешливым чертом в глаза бедного чиновника. Соломинка эта превращается в бревно, она приобретает форму абсолюта именно в силу малости самого Акакия Акакиевича. Но не о малости «маленького человека» нужно вести речь, а о несовершенстве его души подвижника, о скудости его ума, о трещинке в броне его бесстрастия. Наконец, о его неумении постичь стратегию зла. Именно в этом, и только в этом, можно увидеть «животность» Акакия Акакиевича...

Мысль о шинели естественно влечет за собой мысль о деньгах; рушится состояние беззаботности — плод нестяжания: «Нестяжаніе есть отложеніе земных попеченій, беззаботность о жизни <...>; оно чуждо печали» (Л 132). Акакием Акакиевичем овладевает «печаль», так как он погрузился в земные «попечения» и заботы. Он вступает в долгое «общение через мыслен-

ное разглагольствие» со своей идеей; и начинает думать неожиданно конкретно и дельно. Тщательно изучает свое денежное положение, перебирает все нужные траты и покупки, проявляя аккуратность, расчетливость и даже способность на какие-то психологические рассуждения насчет оплаты Петровичу. Обнаруживается, что половина суммы у него уже на руках: «Еще половину можно было найти: половина бы отыскалась; может быть, даже немножко и больше». Заявляя об этой новости осторожно и особенно тщательно (с длинным описанием коробки, куда откладывалось «по грошу», и ритуала обмена меди на серебро...), автор подчеркивает ее исключительное значение: Акакий Акакиевич копил — именно копил — деньги. И не для того, чтобы купить нужные ему панталоны, рубахи и прочее белье: на это он намерен истратить «будущее награждение на праздник». Даже на новую шинель он не копил: ведь она оказалась совершенной неожиданностью. Нет, он собирал деньги ради денег, без определенной цели, нарушая таким образом одно из основных правил подвижнической жизни: «О монахи! Не будемъ невернее птицъ, которая не пекутся и не собирають» (Л 133).

Может быть, именно здесь можно увидеть ту трещину в «железной броне» бесстрастия Акакия Акакиевича — тот самый дефект, который позволил греховному помыслу проникнуть в него. Нет ли в его «природной» духовной нищете скрытой, темной стороны — недостатка ума, не позволяющего ему полностью освободиться от материальных «попечений»? Ведь беспристрастие «рождается въ насъ отъ опытнаго веденія и вкушенія Божественнаго разума, и отъ попеченя о страшномъ ответе во время исхода изъ сего міра» (Л 1333).

Итак, парадокс: естественность духовной нищеты Акакия Акакиевича — его самое большое богатство и, одновременно, его беда, его главный недостаток. В нем духовное равновесие преподобного Акакия нарушено: он «прост нравом», но не «мудр смыслом». <...>

В *Шинели* — поразительная по художественной силе картина «страсти». Собственно, все уже сказано с самого начала, сосредоточено в ключевом предложении: «он питался духовно, нося в мыслях своих вечную идею будущей шинели». Далее, эта мысль обогащается мотивами из описания «страсти» Нила Сорского. «Частое обращение и сопребывание» Акакия Акакиевича с мыслью о шинели превращают ее в настоящую «привычку», часть его «естества». Она уже обрела в его сознании собственную жизнь, уже была его «хорошим

приятелем». Теперь от него требуется «долговременное занятие»: «В продолжении каждого месяца он хотя один раз наведывался к Петровичу, чтобы поговорить о шинели»; «редкий месяц не заходил в лавки примениться к ценам». «Согретая и воспитанная в сердце», она становится «вечной идеей», духовной пищей. Враг «воспламеняет его к исключительному люблению» ее, и у Акакия Акакиевича появляется «приятная подруга жизни»; порою «огонь» загорается в его глазах.

Страсть поработила Акакия Акакиевича. Он как бы раздваивается; и его вторая жизнь во всем противоположна первой. Многократно подчеркнутое критикой, такое изменение Акакия Акакиевича, как правило, воспринимается в положительном смысле. И, собственно, другого понимания гоголевского текста нельзя ожидать, если не признать бесовскую природу идеи о новой шинели и самой шинели. Отсюда и вытекает ее роль в развитии сюжета.

Дело в том, что, достоверно описывая «новую» жизнь героя, сам гоголевский текст оказывается обманчивым. Если смотреть на изменения Акакия Акакиевича «нормальным», от мира сего, взглядом, то надо согласиться — жизнь его становится ярче, духовнее. Но если исходить из того, что Акакий Акакиевич — идеал бесстрастия, подвижник послушания, тогда налицо катастрофичность его падения. «Человек великого смирения» предал «устав» своей жизни, сменил все свои добродетели на пороки. <...>

Шинель стала средоточием художественного религиозного мировоззрения Гоголя, художественным выражением духовного перелома, определившего всю последующую жизнь писателя.

В *Шинели* автор *Тараса Бульбы* становится будущим автором *Выбранных мест*.

Лотто Ч. ге. Лествица «Шинели» // Вопросы философии. — 1993. — № 8. — С. 58–83.

Ф.М. ДОСТОЕВСКИЙ

■ Великий инквизитор

...«Хождение богородицы по мукам», с картинами и со смелостью не ниже дантовских. Богоматерь посещает ад, и руководит ею «по мукам» архангел Михаил. Она видит грешников и мучения их. Там есть, между

прочим, один презанимательный разряд грешников в горящем озере: которые из них погружаются в это озеро так, что уж и выплыть более не могут, то «тех уже забывает бог» — выражение чрезвычайной глубины и силы. И вот, пораженная и плачущая богоматерь падает пред престолом божьим и просит всем во аде помилования, всем, которых она видела там, без различия. Разговор ее с богом колоссально интересен. Она умоляет, она не отходит, и когда бог указывает ей на пригвожденные руки и ноги ее сына и спрашивает: как я прощу его мучителей,— то она велит всем святым, всем мученикам, всем архангелам пасть вместе с нею и молить о помиловании всех без разбора. Кончается тем, что она вымаливает у бога остановку мук на всякий год от великой пятницы до троицына дня, а грешники из ада тут же благодарят господа и вопиют к нему: «Прав ты, господи, что так судил». Ну вот и моя поэмка ... в том же роде... У меня на сцене является он, правда, он ничего и не говорит в поэме, а только появляется и проходит. Пятнадцать веков уже минуло тому, как он дал обетование прийти во царствие своем, пятнадцать веков, как пророк его написал: «Се гряду скоро». «О дне же сем и часе не знает даже и сын, токмо лишь отец мой небесный», как изрек он и сам еще на земле. Но человечество ждет его с прежнею верой и с прежним умилением. <...>

И вот он возжелал появиться хоть на мгновенье к народу,— к мучающемуся, страдающему, смрадно-грешному, но младенчески любящему его народу. Действие у меня в Испании, в Севилье, в самое страшное время инквизиции, когда во славу божию в стране ежегодно горели костры и

В великолепных автодафе
Сжигали злых еретиков.

О, это, конечно, было бы не то сошествие, в котором явится он, по обещанию своему, в конце времени во всей славе небесной и которое будет внезапно, «как молния, блистающая от востока до запада. Нет, он возжелал хоть на мгновенье посетить детей своих именно там, где как раз затрещали костры еретиков. По безмерному милосердию своему он проходит еще раз между людей в том самом образе человеческом, в котором ходил три года между людьми пятнадцать веков назад. ... Он появился тихо, незаметно, и вот все — странно это — узнают его. ... Народ непобедимо си-

лой стремится к нему, окружает его, нарастает кругом него, следует за ним. Он молча проходит среди их с тихой улыбкой бесконечного сострадания. Солнце любви горит в его сердце, лучи Света, Просвещения и Силы текут из очей его и, изливаясь на людей, сотрясают их сердца ответною любовью. Он простирает к ним руки, благословляет их, и от прикосновения к нему, даже лишь к одеждам его, исходит целящая сила. Вот из толпы восклицает старик, слепой с детских лет: «Господи, исцели меня, да и я тебя узрю», и вот как бы чешуя сходит с глаз его, и слепой его видит. Народ плачет и целует землю, по которой идет он. Дети бросают пред ним цветы, поют и вопиют ему: «Осанна!» «Это Он, это сам Он,— повторяют все,— это должен быть Он, это никто как Он». Он останавливается на паперти Севильского собора в ту самую минуту, когда во храм вносят с плачем детский открытый белый гробик: в нем семилетняя девочка, единственная дочь одного знатного гражданина. ... Он глядит с состраданием, и уста его тихо и еще раз произносят: «Талифа куми» — «и восста девица». Девочка подымается в гробе, садится и смотрит, улыбаясь, удивленными раскрытыми глазками кругом. В руках ее букет белых роз, с которым она лежала в гробу. В народе смятение, крики, рыдания, и вот, в эту самую минуту, вдруг проходит мимо собора по площади сам кардинал великий инквизитор. Это девяностолетний почти старик, высокий и прямой, с иссохшим лицом, со впалыми глазами, но из которых еще светится, как огненная искорка, блеск. ... Он останавливается пред толпой и наблюдает издали. Он все видел, он видел, как поставили гроб у ног его, видел, как воскресла девица, и лицо его омрачилось. Он хмурит седые густые брови свои, и взгляд его сверкает зловещим огнем. Он простирает перст свой и велит стражам взять его. И вот, такова его сила и до того уже приучен, покорен и трепетно послушен ему народ, что толпа немедленно раздвигается пред стражами, и те, среди гробового молчания, вдруг наступившего, налагают на него руки и уводят его. Толпа моментально, вся как один человек, склоняется головами до земли пред старцем инквизителем, тот молча благословляет народ и проходит мимо. Стража приводит пленника в тесную и мрачную сводчатую тюрьму в древнем здании святого судилища и запирает в нее. Проходит день, настает темная, горячая и «бездыханная» севильская ночь. Воздух «лавром и лимоном пах-

нет». Среди глубокого мрака вдруг отворяется железная дверь тюрьмы, и сам старик великий инквизитор со светильником в руке медленно входит в тюрьму. Он один, дверь за ним тотчас же запирается. Он останавливается при входе и долго, минуту или две, всматривается в лицо его. Наконец тихо подходит, ставит светильник на стол и говорит ему: «Это ты? Ты?— Но, не получая ответа, быстро прибавляет:— Не отвечай, молчи. Да и что бы ты мог сказать? Я слишком знаю, что ты скажешь. Да ты и права не имеешь ничего прибавлять к тому, что уже сказано тобой прежде. Зачем же ты пришел нам мешать? Ибо ты пришел нам мешать и сам это знаешь. Но знаешь ли, что будет завтра? Я не знаю, кто ты, и знать не хочу: ты ли это или только подобие его, но завтра же я осужу и сожгу тебя на костре, как злейшего из еретиков, и тот самый народ, который сегодня целовал твои ноги, завтра же по одному моему мановению бросится подгрести к твоему костру угли, знаешь ты это? Да, ты, может быть, это знаешь»,— прибавил он в проникновенном раздумье, ни на мгновение не отрываясь взглядом от своего пленника. ... «Имеешь ли ты право возвестить нам хоть одну из тайн того мира, из которого ты пришел?— спрашивает его мой старик и сам отвечает ему за него,— нет, не имеешь, чтобы не прибавлять к тому, что уже было прежде сказано, и чтобы не отнять у людей свободы, за которую ты так стоял, когда был на земле. Все, что ты вновь возвестишь, посягнет на свободу веры людей, ибо явится как чудо, а свобода их веры тебе была дороже всего еще тогда, полторы тысячи лет назад. Не ты ли так часто тогда говорил: «Хочу сделать вас свободными». Но вот ты теперь увидел этих «свободных» людей,— прибавляет вдруг старик со вдумчивою усмешкою.— Да, это дело нам дорого стоило,— продолжает он, строго смотря на него,— но мы dokonчили наконец это дело во имя твое. Пятнадцать веков мучились мы с этою свободой, но теперь это кончено, и кончено крепко. Ты не веришь, что кончено крепко? Ты смотришь на меня кротко и не достаиваешь меня даже негодования? Но знай, что теперь и именно ныне эти люди уверены более чем когда-нибудь, что свободны вполне, а между тем сами же они принесли нам свободу свою и покорно положили ее к ногам нашим. Но это сделали мы, а того ль ты желал, такой ли свободы?». <...>

«Страшный и умный дух, дух самоуничтожения и небытия,— продолжает старик,— великий дух говорил

с тобой в пустыне и нам передано в книгах, что он будто бы «искушал» тебя. Так ли это? И можно ли было сказать хоть что-нибудь истиннее того, что он возвестил тебе в трех вопросах, и что ты отверг, и что в книгах названо «искушениями»? ... Реши же сам, кто был прав: ты или тот, который тогда вопрошал тебя? Вспомни первый вопрос; хоть и не буквально, но смысл его тот: «Ты хочешь идти в мир и идешь с голыми руками, с каким-то обетом свободы, которого они, в простоте своей и в прирожденном бесчинстве своем, не могут и осмыслить, которого боятся они и страшатся,— ибо ничего и никогда не было для человека и для человеческого общества невыносимее свободы! А видишь ли сии камни в этой нагой раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за тобой побежит человечество как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее, что ты отымешь руку свою и прекратятся им хлебы твои». «Но ты не захотел лишить человека свободы и отверг предложение, ибо какая же свобода, рассудил ты, если послушание куплено хлебами? Ты возразил, что человек жив не единым хлебом, но знаешь ли, что во имя этого самого хлеба земного и восстанет на тебя дух земли, и сразится с тобою, и победит тебя, и все пойдут за ним, восклицая: ... «Накормите нас, ибо те, которые обещали нам огонь с небес, его не дали». И тогда уже мы и достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, во имя твое, и солжем, что во имя твое. О, никогда, никогда без нас они не накормят себя! Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: «Лучше поработите нас, но накормите нас». Поймут наконец сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе невыносимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою! Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики. Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагодарного людского племени с земным? И если за тобою во имя хлеба небесного пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Иль тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочислен-

ные, как песок морской, слабых, но любящих тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? ...Вот что означал этот первый вопрос в пустыне, вот что ты отверг во имя свободы, которую поставил выше всего. А между тем в вопросе этом заключалась великая тайна мира сего. Приняв «хлебы», ты бы ответил на всеобщую вековечную тоску человеческую как единоличного существа, так и целого человечества вместе — это «пред кем преклониться?» Нет заботы непрерывнее и мучительнее для человека, как, оставшись свободным, сыскать поскорее того, пред кем преклониться. Но ищет человек преклониться пред тем, что уже бесспорно, столь бесспорно, чтобы все люди разом согласились на всеобщее пред ним преклонение. Ибо забота этих жалких созданий не в том только состоит, чтобы сыскать то, пред чем мне или другому преклониться, но чтобы сыскать такое, чтоб и все уверовали в него и преклонились пред ним, и чтобы непременно *все вместе*. Вот эта потребность *общности* преклонения и есть главнейшее мучение каждого человека единолично и как целого человечества с начала веков. Из-за всеобщего преклонения они истребляли друг друга мечом. Они созидали богов и звали друг к другу: «Бросьте ваших богов и придите поклониться нашим, не то смерть вам и богам вашим!» И так будет до скончания мира, даже и тогда, когда исчезнут в мире и боги: все равно падут пред идолами. Ты знал, что не мог не знать эту основную тайну природы человеческой, но ты отверг единственное абсолютное знамя, которое предлагалось тебе, чтобы заставить всех преклониться пред тобою бесспорно, — знамя хлеба земного, и отверг во имя свободы и хлеба небесного. Взгляни же, что сделал ты далее. И все опять во имя свободы! Говорю тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которыми это несчастное существо рождается. Но овладевает свободой людей лишь тот, кто успокоит их совесть. С хлебом тебе давалось бесспорное знамя: дашь хлеб, и человек преклонится, ибо ничего нет бесспорнее хлеба, но если в это же время кто-нибудь овладеет его совестью помимо тебя — о, тогда он даже бросит хлеб твой и пойдет за тем, который обольстит его совесть. В этом ты был прав. Ибо тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, для чего жить. Без твердого представления себе, для чего ему жить, человек согласится жить и скорей

истребит себя, чем останется на земле, хотя бы кругом его все были хлебы. ...Есть три силы, единственные три силы на земле, могущие навеки победить и пленить совесть этих слабосильных бунтовщиков, для их счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитет. Ты отверг и то, и другое, и третье и сам подал пример тому. Когда страшный и премудрый дух поставил себя на вершине храма и сказал тебе: «Если хочешь узнать, сын ли ты божий, то верзись вниз, ибо сказано про того, что ангелы подхватят и понесут его, и не упадет, и не расшибется, и узнаешь тогда, сын ли ты божий, и докажешь тогда, какова вера твоя в отца твоего», но ты, выслушав, отверг предложение и не поддался и не бросился вниз. ... О, ты знал, что подвиг твой сохранится в книгах, достигнет глубины времен и последних пределов земли, и понадеялся, что, следуя тебе, и человек останется с богом, не нуждаясь в чуде. Но ты не знал, что чуть лишь человек отвергнет чудо, то тотчас отвергнет и бога, ибо человек ищет не столько бога, сколько чудес. И так как человек оставаться без чуда не в силах, он насоздаст себе новых чудес, уже собственных, и поклонится уже знахарскому чуду, бабьему колдовству, хотя бы сто раз он был бунтовщиком, еретиком и безбожником. Ты не сошел с креста, когда кричали тебе, издеваясь и дразня тебя: «Сойди со креста и уверуем, что это ты». Ты не сошел потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника пред могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками. Озрись и суди, вот прошло пятнадцать веков, поди посмотри на них: кого ты вознес до себя? Клянусь, человек слабее и ниже создан, чем ты о нем думал! ... Конечно, ты можешь с гордостью указать на детей свободы, свободной любви, свободной и великолепной жертвы их во имя твое. Но вспомни, что их было всего только несколько тысяч, да и то богов, а остальные? И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие? Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров? Да неужто же и впрямь приходил ты лишь к избранным и для избранных? Но если так, то тут тайна и нам не понять ее. А если тайна, то и мы вправе были проповедовать тайну и учить их, что не свободное решение сердец их важно

и не любовь, а тайна, которой они повиноваться должны слепо, даже мимо их совести. Так мы и сделали. Мы исправили подвиг твой и основали его на чуде, тайне и авторитете ...Мы давно уже не с тобою, а с ним, уже восемь веков. Ровно восемь веков назад как мы взяли от него то, что ты с негодованием отверг, тот последний дар, который он предлагал тебе, показав тебе все царства земные: мы взяли от него Рим и меч кесаря и объявили лишь себя царями земными, царями едиными, хотя и доныне не успели еще привести наше дело к полному окончанию. Но кто виноват? О, дело это до сих пор лишь в начале, но оно началось. Долго еще ждать завершения его, и еще много выстрадает земля, но мы достигнем и будем кесарями и тогда уже подумаем о всемирном счастье людей. А между тем ты бы мог еще и тогда взять меч кесаря. Зачем ты отверг этот последний дар? Приняв этот третий совет могучего духа, ты восполнил бы все, чего ищет человек на земле, то есть: пред кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться наконец всем в бесспорный общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей. Всегда человечество в целом своем стремилось устроиться непременно всемирно. Много было великих народов с великою историей, но чем выше были эти народы, тем были и несчастнее, ибо сильнее других сознавали потребность всемирности соединения людей. Великие завоеватели, Тимуры и Чингис-ханы, пролетели как вихрь по земле, стремясь завоевать вселенную, но и те, хотя и бессознательно, выразили ту же самую великую потребность человечества ко всемирному и всеобщему единению. Приняв мир и порфиру кесаря, основал бы всемирное царство и дал всемирный покой. Ибо кому же владеть людьми как не тем, которые владеют их совестью и в чьих руках хлебы их. Мы и взяли меча кесаря, а взяли его, отвергли тебя и пошли за ним. ...О, мы убедим их, что они только тогда и станут свободными, когда откажутся от свободы своей для нас и нам покорятся. И что же, правы мы будем или солжем? Они сами убедятся, что правы, ибо вспомнят, до каких ужасов рабства и смятения доводила их свобода твоя. Свобода, свободный ум и наука заведут их в такие дебри и поставят пред такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят

друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим ...Да, мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны, и они будут любить нас как дети за то, что мы им позволим грешить. Мы скажем им, что всякий грех будет искуплен, если сделан будет с нашего позволения; позволяем же им грешить потому, что их любим, наказание же за эти грехи, так и быть, возьмем на себя. И возьмем на себя, а нас они будут обожать как благодетелей, понесших на себе их грехи пред богом. И не будет у них никаких от нас тайн. Мы будем позволять или запрещать им жить с их женами и любовницами, иметь или не иметь детей — все судя по их послушанию — и они будут нам покоряться с весельем и радостью. Самые мучительные тайны их совести — все, все понесут они нам, и мы все разрешим, и они поверят решению нашему с радостью, потому что оно избавит от великой заботы и страшных теперяшних мук решения личного и свободного. И все будут счастливы, все миллионы существ, кроме сотни тысяч управляющих им. Ибо лишь мы, мы, хранящие тайну, только мы будем несчастны. Будет тысячи миллионов счастливых младенцев и сто тысяч страдальцев, взявших на себя проклятие познания добра и зла. Тихо умрут они, тихо угаснут во имя твое и за гробом обрящут лишь смерть. Но мы сохраним секрет и для их же счастья будем манить их наградой небесною и вечною.

*Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы //
Собр. соч.: В 15 т. — Л., 1991. — Т. 9. — С. 277–292.*

ВЛАСТЬ И СУДЬБА РЕАЛЬНЫХ МИРОВ ПОЛИТИЧЕСКИ ОРИЕНТИРОВАННЫХ ИНДИВИДОВ

Основные тексты:

1. Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Э. Гуссерля: интенциональность.
2. Монтень М. О раскаянии.
3. Ницше Ф. Так говорил Заратустра.
4. Арендт Х. Тоталитаризм у власти.

Авторы текстов:

1. *Сартр Жан-Поль* (1905–1980). Французский философ, писатель-публицист, влиятельнейший представитель экзистенциализма.
2. *Монтень Мишель Эйкем ге* (1533–1592). Французский юрист, политик и философ, писатель.
3. *Ницше Фридрих* (1844–1900). Немецкий философ, родоначальник философии жизни.
4. *Арендт Ханна* (1906–1975). Немецко-американский философ и политолог, ученица К. Ясперса и М. Хайдеггера. С 1933 г.— в эмиграции во Франции, с 1941 г.— в США. Книга написана в 1949 г.

Основные вопросы:

- 1) Экологический кризис нашего времени выявил факт практической невозможности господства человеческого рода над природой. Но при этом остается в тени принципиальная сторона нашего понимания власти как таковой и власти над природой, в частности. Обладают ли люди способностью осуществлять свою волю к власти благодаря своему сознанию? Что такое интенциональность и можем ли мы «без натяжек» сравнить познание с обладанием?
- 2) В чем реально воплощается способность индивида осуществлять свою волю над самим собой? Как различить умение «подчинять мир своей власти» и способность к «самообузданию»? Что, по мнению Монтеня, необходимо для самодостаточной полноты понимания своей способности «властвовать» над собой и жить так, «как подобает людям»? При каких условиях человек не нуждается в раскаянии?

- 3) Почему Ницше связывает идеал сильного целостного и волевого человека не с самосохранением и не со стремлением к внешнему господству, а с титаническим стремлением к утверждению грядущей новой жизни? Согласны ли Вы с мнением Ницше, что «человечеству еще недостает единой цели»? И если «да», то нужна ли для этого единая (и тотальная) воля?
- 4) Что такое «тотальное господство» и каковы основные признаки идеологии и практики тоталитаризма, приходящего к власти?

Ж.-П. САРТР

■ Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность

«Он пожирал ее глазами». Эта фраза, как и многие другие признаки, достаточно красноречиво свидетельствует об общей для реализма и идеализма иллюзии, будто познавать — значит есть. Французская философия после ста лет академизма все еще не преодолела ее. Все мы читали Брюнсвика, Лаланда и Мейерсона, все мы думали, что Дух-паук обволакивает вещи своей паутиной, покрывает их белой слюной и, медленно проглатывая, превращает их в свою собственную субстанцию. Что такое стол, скала, дом? Определенное сочетание «содержаний сознания», порядок этих содержаний. О, питательная философия! Тем не менее ничто не казалось более очевидным: разве стол — это не действительное содержание моего восприятия, разве мое восприятие — это не наличное состояние моего сознания? Питание, усвоение, уподобление. Уподобление, как говорил Лаланд, вещей идеям, идей и духов друг другу. Самые толстые части остова мира были изъедены этими агрессивными ферментами: уподобление, унификация, отождествление. Напрасно наиболее простодушные и наиболее суровые из нас искали нечто твердое, нечто, наконец, что не было бы духом; нигде они не находили ничего, кроме обволакивающего и такого заметного тумана — самих себя.

Вопреки пищеварительной философии эмпириокритицизма, неокантианства, вопреки всякому «психологизму» Гуссерль не устает повторять, что невозможно растворить вещи в сознании. Допустим, вы видите это дерево. Но вы видите его в том самом месте, где оно растет — на обочине дороги, в облаке пыли, одинокое и скрюченное на жаре, в двадцати милях от средиземноморского берега. Оно не может войти в

ваше сознание, ибо оно не той же природы, что и сознание. Вы полагаете, что узнаете здесь Бергсона и первую главу «Материи и памяти». Но Гуссерль — отнюдь не реалист: из этого дерева на краю потрескавшейся земли он не делает абсолюта, который затем устанавливал бы связь с нами. Сознание и мир даны одновременно: мир, по своей сущности внешний для сознания, по своей сущности также тесно связан с ним. Гуссерль видит в сознании упрямый факт, который нельзя выразить никаким наглядным образом. За исключением, может быть, стремительного и темного образа прорыва. Познать — это «прорываться к...», вырваться из влажной желудочной среды для того, чтобы убежать в сторону от себя, к тому, что не есть ты сам; быть перед деревом и в то же время вне его, ибо оно ускользает от меня и отталкивает меня, и я не могу проникнуть в него, равно как и оно не может раствориться во мне: убежать туда — вовне его, вовне себя. Не узнаете ли вы в этом описании ваши стремления и ваши предчувствия? Ведь вы знали, что дерево — это не вы, что вы не можете заставить его войти в ваши темные желудки, и познание нельзя без натяжек сравнить с обладанием. Одновременно сознание очистило себя, оно прозрачно, как сильный ветер, в нем нет более ничего, кроме движения, чтобы убежать от себя, скольжения за свои пределы; если, против ожидания, вы проникли бы «в» сознание, вы были бы подхвачены стремительным вихрем и снова выброшены наружу, к дереву, в самую пыль, ибо сознание не имеет «внутренности», оно существует только вне самого себя, и именно это абсолютное убегание, этот отказ быть субстанцией определяют его в качестве сознания. Теперь предоставьте себе цепь прорывов, которые отрывают нас от нас самих, которые не дают «нам самим» даже времени сформироваться позади них, но которые, напротив, бросают нас в другую сторону, в сухую пыль мира, на ухабистую землю, в гущу вещей; итак, представьте себе, что мы по самой нашей природе заброшены в безразличном мире, враждебном и непокорном, — тогда вы постигнете глубокий смысл открытия, которое Гуссерль выражает знаменитой фразой: «Любое сознание есть сознание о чем-либо». Большого и не нужно для того, чтобы положить конец изнеженной философии имманентности, где все решается с помощью компромисса, протоплазменного обмена, с помощью вялой клеточной химии. Философия трансцендентности выводит нас на широкую

дорогу, бросает в гущу опасностей при ослепительном свете. Бытие, говорит Хайдеггер, — это бытие-в-мире. Понимайте это «бытие-в...» в смысле движения. Быть — это прорываться в мир, это исходить из небытия мира и сознания, чтобы внезапно прийти к сознанию-прорывающемуся-в-мир. И пусть сознание пытается восстановить себя, совпасть в конце концов с самим собой — взаперти, в тепле и уюте оно исчезает. Эту необходимость для сознания существовать как сознание о какой-либо отличной от него самой вещи Гуссерль и называет «интенциональностью».

Я сначала говорил о познании, чтобы меня лучше поняли: ведь сформировавшая нас французская философия не знает почти ничего, кроме эпистемологии. Но сознание, которым воспринимаются вещи, для Гуссерля и феноменологов отнюдь не ограничивается познанием этих вещей. Познание или чистое «представление» — далеко не единственная возможная форма моего сознания об этом дереве; я мог бы также любить, опасаться, ненавидеть его, и это самостоятельное выхождение сознания за свои пределы, называемое интенциональностью, снова обретает себя в страхе, ненависти и любви. Ненавидеть другого — это еще один способ прорваться к нему, внезапно оказаться перед лицом незнакомца, у которого мы видели, у которого с самого начала ощущаем объективное качество «быть ненавистным». И вот вдруг знаменитые «субъективные» реакции — ненависть, любовь, страх, сочувствие, плававшие в зловонном рассоле Духа, сразу вырываются из этой среды; они суть только способы открытия мира. Сами вещи внезапно открываются нам как ненавистные, привлекательные, ужасные и приятные. Способность вселять ужас — именно свойство этой японской маски, свойство неисчерпаемое, неустранимое, определяющее самую ее сущность и отнюдь не сводящееся к совокупности наших субъективных реакций на кусок резного дерева, Гуссерль вновь внедрил ужас и очарование в сами вещи. Он возвратил нам мир художников и пророков: пугающий, враждебный, опасный, с убежищами благодати и любви. Он расчистил место для нового рассмотрения страстей, которое вдохновлялось бы такой простой и столь глубоко не понятой нашими изысканными интеллектуалами истиной: мы любим женщину именно потому, что она привлекательна. Вот мы и свободны от Пруста. Свободны одновременно от «внутренней жизни»: тщетно мы, как

Амиель, как обнимающий самого себя за плечи ребенка, искали бы ласки, неги нашей задушевности, потому что в конечном счете все находится вне нас, все — даже мы сами: вне нас, в мире, среди других. И не в каком-то уединении мы будем изливать душу — это может быть на дороге, в городе, в гуще толпы: вещь — среди вещей, человек — среди людей.

Январь 1939 г.

Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. — Рига, 1988. — С. 318—320.

М. МОНТЕЙЬ

■ О рассказе

Другие творят человека: я же только рассказываю о нем и изображаю личность, отнюдь не являющуюся перлом творения, и будь у меня возможность вылепить ее заново, я бы создал ее, говоря по правде, совсем иное. Но дело сделано, и теперь поздно думать об этом. Штрихи моего наброска нисколько не искажают истины, хотя они все время меняются, и эти изменения необычайно разнообразны. Весь мир — это вечные качели. Все, что он в себе заключает, непрерывно качается: земля, скалистые горы Кавказа, египетские пирамиды, — и качается все это вместе со всем остальным, а также и само по себе. Даже устойчивость — и она не что иное, как ослабленное и замедленное качание. Я не в силах закрепить изображаемый мною предмет. Он бредет наугад и пошатываясь, хмельной от рождения, ибо таким он создан природою. Я беру его таким, каков он предо мной в то мгновение, когда занимает меня. И я не рисую его пребывающим в неподвижности. Я рисую его в движении, и не в движении от возраста к возрасту или, как говорят в народе, от семилетия к семилетию, но от одного дня к другому, от минуты к минуте. Нужно помнить о том, что мое повествование относится к определенному часу. Я могу вскоре перемениться, и не только произвольно, но и намеренно. Эти мои писания — не более чем протокол, регистрирующий всевозможные проносящиеся вереницей явления и неопределенные, а иногда и противоречащие друг другу фантазии, то ли потому, что я

сам становлюсь другим, то ли потому, что постигаю предметы при других обстоятельствах и с других точек зрения. Вот и получается, что иногда я противоречу себе самому, но истине, как говорил Демад, я не противоречу никогда. Если б моя душа могла обрести устойчивость, попытки мои не были бы столь робкими и я был бы решительнее, но она все еще пребывает в учении и еще не прошла положенного ей искуса.

Я выставляю на обозрение жизнь обыденную и лишенную всякого блеска, что, впрочем, одно и то же. Вся моральная философия может быть с таким же успехом приложена к жизни повседневной и простой, как и к жизни более содержательной и богатой событиями: у каждого человека есть все, что свойственно всему роду людскому.

Авторы, говоря о себе, сообщают читателям только о том, что отмечает их печатью особенности и необычности; что до меня, то я первый повествую о своей сущности в целом, как о Мишеле де Монтене, а не как о филологе, поэте или юристе.

Если людям не нравится, что они занимаются не только собой.

Но разумно ли, что при сугубо частном образе жизни я притязую на общественную известность? И разумно ли преподносить миру, где форма и мастерство так почитаемы и всесильны, сырые и нехитрые продукты природы, и природы к тому же изрядно хилой? Сочинять книги без знаний и мастерства не означает ли то же самое, что класть крепостную стену без камней, или что-либо в этом же роде? Воображение музыканта направляется предписаниями искусства, мое — прихотью случая. Но применительно к науке, которая меня занимает, за мной, по крайней мере, то преимущество, что никогда ни один человек, знающий и понимающий свой предмет, не рассматривал его доскональнее, чем я — свой, и в этом смысле я самый ученый человек из всех живущих на свете; во-вторых, никто никогда не проник так глубоко в свою тему, никто так подробно и тщательно не исследовал всех ее частных и существующих между ними связей и никто не достигал с большей полнотой и завершенностью цели, которую ставил себе, работая. Чтобы справиться с нею, мне потребна только правдивость; а она налицо, и притом самая искренняя и полная, какая только возможна. <...>

Когда творишь добро, сам испытываешь некое радостное удовлетворение и законную гордость, сопут-

ствующие чистой совести. Прочная, но смелая и решительная душа может, при случае, обеспечить себе спокойствие, но познать удовлетворение и удовольствие этого рода ей не дано. А это немалое наслаждение — чувствовать себя огражденным от заразы, распространяемой столь порочным веком, и говорить себе самому: «Кто заглянул бы мне в самую душу, тот и тогда не обвинил бы меня ни в несчастьи и разорении кого бы то ни было, ни в мстительности и в зависти, ни в преступлении против законов, ни в жажде перемен или смуты, ни в нарушении слова; и хотя разнузданность нашего времени разрушает все это и учит этому каждого, я никогда не накладывал руку на имущество или на кошелек какого-либо француза, но всегда жил за счет своего собственного, как на войне, так и в мирное время, и никогда не пользовался ничьим трудом без должной его оплаты». Подобные свидетельства совести чрезвычайно приятны, и эта радость, эта единственная награда, которая никогда не минут нас,— великое благодейние для души. <...>

Нашему брату, живущему частною жизнью, которая на виду лишь у нас самих, особенно нужно иметь перед собой некий образец, дабы равняться на него в наших поступках и, сопоставляя их с ним, то дарить себе ласку, то налагать на себя наказание. Для суда над самим собой у меня есть мои собственные законы и моя собственная судебная палата, и я обращаюсь к ней чаще, чем куда бы то ни было. Сдерживая себя, я руководствуюсь мерою, предуказанной мне другими, но, давая себе волю, руководствуюсь лишь своей мерою. Только вам одному известно, подлы ли вы и жестокосердны, или честны и благочестивы; другие вас вовсе не видят; они составляют себе о вас представление на основании внутренних догадок, они видят не столько вашу природу, сколько ваше умение вести себя среди людей; поэтому не считайтесь с их приговором, считайтесь лишь со своим. <...>

Иного восхищенный народ провожает с собрания до дверей его дома; но вместе с парадной одеждой он расстается и с ролью, которую только что исполнял, и падает тем ниже, чем выше был вознесен: в глубине его души все нелепо и отвратительно, и даже если в нем господствует внутренний лад, нужно обладать быстрым и трезвым умом, чтобы подметить это в его привычных и ничем не примечательных поступках, в его обыденной жизни. Добавим к тому же, что сдер-

жанность — мрачная и угрюмая добродетель. Устремляться при осаде крепости в брешь, стоять во главе посольства, править народом — все эти поступки окружены блеском и обращают на себя внимание всех. Но бранить, смеяться, продавать, платить, любить, ненавидеть и беседовать с близкими и с собою сами мягко и всегда соблюдая справедливость, не поддаваться слабости, неизменно оставаться самим собой — это вещь гораздо более редкая, более в уединении, что бы ни говорили на этот счет, ведомы такие же, ведомы жизни, не замыкающейся в себе. И частные лица, говорит Аристотель, служат добродетелям с большими трудностями и более возвышенным образом нежели те, кто занимает высокие должности. Мы готовимся к выдающимся подвигам, побуждаемые больше жаждою славы, чем своей совестью. Самый краткий путь к завоеванию славы — это делать по побуждению совести то, что мы делаем ради славы. И доблесть Александра, явленная им на его поприще, намного уступает, по-моему, доблести, которую проявил Сократ, чье существование было скромным и неприметным. Я легко могу представить себе Сократа на месте Александра, но Александра на месте Сократа представить себе не могу. Если бы кто-нибудь спросил Александра, что он умеет делать, тот бы ответил: подчинять мир своей власти; если бы кто-нибудь обратился с тем же к Сократу, он несомненно сказал бы, что умеет жить, как подобает людям, то есть в соответствии с предписаниями природы, а для этого требуются более обширные, более глубокие и более полезные познания. Ценность души определяется не способностью высоко возноситься, но способностью быть упорядоченной всегда и во всем. <...>

Я могу представить себе бесчисленное множество различных характеров, более возвышенных и упорядоченных, нежели мой, однако я не исправляю благодаря этому своих прирожденных свойств, как моя рука и мой ум не становятся более мощными оттого, что я рисую в своем воображении другую руку и другой ум, какими бы они ни были. Если бы, представляя себе более благородный образ действий, чем наш, и стремясь к нему всей душой, мы ощущали раскаянье, нам пришлось бы раскаиваться в самых невинных делах и поступках, — ведь мы хорошо понимаем, что человек с более выдающимися природными данными сделал бы то же самое лучше и благороднее, а мы постоянно желали бы поступить так же. И теперь, когда я на ста-

рости лет размышляю над своим разгульным поведением в молодости, я нахожу, что, принимая во внимание свойства моей натуры, оно было, в общем, вполне упорядоченным; на большее самообуздание я не был способен. Я нисколько не льщу себе: при сходных обстоятельствах я всегда был бы таким же самым. Это отнюдь не пятно, скорее это присущий мне особый оттенок. Мне незнакомо поверхностное, умеренное и чисто внешнее раскаяние. Нужно, чтобы оно захватило меня целиком, и лишь тогда я назову его этим словом, нужно, чтобы оно переворачивало мое нутро, проникало в меня так же глубоко и пронизывало насквозь как божье око.

Монтень М. Опыты. — М., 1991. — Т. 3. — Кн. 3. — С. 29–52.

Ф. НИЦШЕ

■ Так говорил Заратустра

Предисловие Заратустры

<...> Придя в ближайший город, лежавший за лесом, Заратустра нашел там множество народа, собравшегося на базарной площади: ибо ему обещано было зрелище — плясун на канате. И Заратустра говорил так к народу:

Я учу вас о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти. Что сделали вы, чтобы 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 сверхчеловека: посмешищем или мучительным позором.

Вы совершили путь от червя к человеку, но многое в вас еще осталось от червя. Некогда вы были обезьяной, и даже теперь еще человек больше обезьяна, чем иная из обезьян.

Даже мудрейший среди вас есть только разлад и помесь растения и призрака. Но разве я велю вам стать призраком или растением?

Смотрите! Я учу вас о сверхчеловеке!

Сверхчеловек — смысл земли. Пусть же ваша воля говорит: *ga budget* человек смыслом земли!

Я заклинаю вас, братья мои, оставайтесь верны земле и не верьте тем, кто говорит вам о надземных надеждах! Они отравители, все равно знают ли они это или нет.

Они презирают жизнь, эти умирающие, сами себя отравившие, от которых устала земля: пусть же исчезнут они!

Прежде хула на бога была величайшей хулой; но бог умер, и вместе с ним умерли и эти хулители. Теперь хулить землю — самое ужасное преступление, также как чтить сущность непостижимого выше, чем смысл земли!

Некогда смотрела душа на тело с презрением: и тогда не было ничего выше, чем это презрение, — она хотела видеть тело тощим, отвратительным и голодным. Так думала она бежать от тела и от земли.

О, эта душа сама была еще тощей, отвратительной и голодной; и жестокость была вожделением этой души!

Но и теперь еще, братья мои, скажите мне: что говорит ваше тело о вашей душе? Разве ваша душа не есть бедность и грязь, и жалкое довольство собою?

Поистине, человек — это грязный поток. Надо быть морем, чтобы принять в себя грязный поток и не сделаться нечистым.

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он — это море, где может потонуть ваше великое презрение.

В чем то самое высокое, что можете вы пережить? Это — час великого презрения. Час, когда ваше счастье становится для вас отвратительным, также как ваш разум и ваша добродетель. <...>

Не ваш грех — ваше самодовольство вопиет к небу; ничтожество ваших грехов вопиет к небу!

Но где же та молния, что резнет вас своим языком? Где то безумие, что надо бы привить вам?

Смотрите, я учу вас о сверхчеловеке: он — это молния, он — это безумие! — Пока Заратустра так говорил, кто-то крикнул из толпы: «мы слышали уже довольно о канатном плясуне; пусть нам покажут его!». И весь народ начал смеяться над Заратустрой, а канатный плясун, подумав, что эти слова относятся к нему, принялся за свое дело.

В тысяче и одной цели

Много стран видел Заратустра и много народов — так открыл он добро и зло многих народов. Большой власти не нашел Заратустра на земле, чем добро и зло.

Ни один народ не мог бы жить, не сделав сперва оценки; если хочет он сохранить себя, он не должен оценивать так, как оценивает сосед.

Многое, что у одного народа называлось добром, у другого называлось глумлением и позором — так нашел я. Многое, что нашел я, здесь называлось злом, а там украшалось пурпурной мантией почести.

Никогда один сосед не понимал другого: всегда удивлялась душа его безумству и злобе соседа.

Скрижаль добра висит над каждым народом. Взгляни, это скрижаль преодолений его; взгляни, этот голос воли его к власти.

Похвально то, что кажется ему трудным; все неизбежное и трудное называет он добром; а то, что освобождает от величайшей нужды, — редко и самое трудное — зовет он священным.

Все способствующее тому, что он господствует, побеждает и блещит на страх и зависть своему соседу, — все это означает для него высоту, начало, мерило и смысл всех вещей.

Поистине, брат мой, если узнал ты потребность народа, и страну, и небо, и соседа его, ты, несомненно, угадал и закон его преодолений, и почему он восходит по этой лестнице к своей надежде.

«Всегда ты должен быть первым и стоять впереди других; никого не должна любить твоя ревнивая душа, кроме друга» — слова эти заставляли дрожать душу грека; и шел он своей стезею величия.

«Говорить правду и хорошо владеть луком и стрелю» казалось в одно и то же время и мило и тяжело тому народу, от которого идет имя мое, — имя, которое для меня в одно и то же время и мило и тяжело.

«Чтить отца и мать и до глубины души служить воле их» — эту скрижаль преодоления навесил на себя другой народ и стал чрез это могучим и вечным.

«Соблюдать верность и ради верности полагать честь и кровь даже на дурные и опасные дела» — так, поучаясь, преодолевал себя другой народ, и, так преодолевая себя, стал он чреват великими надеждами.

Поистине, люди дали себе все добро и все зло свое. Поистине, они не заимствовали и не находили его, оно не упало к ним, как глас с небес.

Человек сперва вкладывал ценности в вещи, чтобы сохранить себя,— он создал сперва смысл вещам, человеческий смысл! Поэтому называет он себя «человеком», т. е. оценивающим.

Оценивать — значит созидать; слушайте, вы, созидающие! Оценивать — это драгоценность и жемчужина всех оцененных вещей.

Через оценку впервые является ценность; и без оценки был бы пуст орех бытия. Слушайте, вы, созидающие!

Перемена ценностей — это перемена созидающих. Постоянно уничтожает тот, кто должен быть созидателем.

Созидателями были сперва народы и лишь позднее отдельные личности; поистине, сама отдельная личность есть еще самое юное из творений.

Народы некогда навесили на себя скрижаль добра. Любовь, желающая господствовать, и любовь, желающая повиноваться, вместе создали себе эти скрижали.

Тяга к стаду старше происхождением, чем тяга к Я; и покуда чистая совесть именуется стадом, лишь нечистая совесть говорит: Я.

Поистине, лукавое Я, лишенное любви, ищущее своей пользы в пользе многих,— это не начало стада, а гибель его.

Любящие были всегда и созидателями, они создали добро и зло. Огонь любви и огонь гнева горит на именах всех добродетелей.

Много стран видел Заратустра и много народов: большей власти не нашел Заратустра на земле, чем дела любящих: «добро» и «зло» — имя их.

Поистине, чудовищем является власть этих похвал и этой хулы. Скажите, братья, кто победит его мне? Скажите, кто набросит этому зверю цепь на тысячу голов?

Тысяча судей существовала до сих пор, ибо существовала тысяча народов. Недостает еще только цепи для тысячи голосов, недостает единой цели. Еще у человечества нет цели.

Но скажите же мне, братья мои: если человечеству недостает еще цели, то, может быть, недостает еще и его самого?—

Так говорил Заратустра. <...>

Перед восходом солнца

О, небо надо мной чистое! Глубокое! Бездна света! Взирая на тебя, я трепещу от божественных порывов.

Броситься в твою высоту — в этом моя глубина!
Укрыться в твоей чистоте — в этом моя невинность!

Бога скрывает красота его — так и ты скрываешь свои звезды. Ты безмолвствуешь — так вещаешь ты мне свою мудрость.

Безмолвно над бушующим морем поднялось ты сегодня, твоя любовь и твоя стыдливость открываются моей бушующей душе.

В том, что пришло ты ко мне, прекрасное, скрытое в своей красоте, что безмолвно говоришь ты мне, открываясь в своей мудрости:

О, неужели не угадал бы я всей стыдливости твоей души! *Перед* восходом солнца пришло ты ко мне, самому одинокому.

Мы друзья с тобою изначала: у нас едины скорбь, и страх, и дно; даже солнце у нас общее.

Мы не говорим друг с другом, ибо знаем слишком многое: мы безмолвствуем, мы улыбками сообщаем друг другу наше знание.

Не свет ли ты моего пламени? Не живет ли в тебе душа — сестричка моего понимания?

Вместе учились мы всему; вместе учились мы подниматься над собою к себе самим и безоблачно улыбаться: безоблачно улыбаться вниз, светлыми очами и из огромной дали, в то время как под нами струятся, как дождь, насилие, и цель, и вина.

И если блуждал я один, — чего алкала душа моя по ночам и на тропинках заблуждения? И если поднимался я на горы, кого, как не тебя, искал я на горах?

И все мои странствования и восхождения на горы — разве не были они лишь необходимостью, чтобы помочь неумелому; *лететь* только хочет вся воля моя, лететь до тебя!

И кого ненавидел я более, как не ползущие облака и все, что пятнает тебя? И даже свою собственную ненависть ненавидел я, потому что она пятнала тебя!

Ползущие облака ненавижу я, этих крадущихся хищных кошек: они отнимают у тебя и у меня, что есть у нас общего, огромное, безграничное Да и Аминь!

Мы ненавидим ползущие облака, этих посредников и смесителей — этих половинчатых, которые не научились ни благословлять, ни проклинать от всего сердца.

Лучше буду я сидеть в бочке под закрытым небом или в бездне без неба, чем видеть тебя, ясное небо, запятнанным ползущими облаками!

И часто хотелось мне их скрепить зубчатыми золотыми проволоками молний, чтобы мог я, подобно грому, барабанить по вздутому животу их: гневно барабанить, ибо они крадут у меня твое Да и Аминь, ты, небо чистое надо мною! Светлое! Ты бездна света! — ибо они крадут у тебя мое Да и Аминь!

Ибо легче мне переносить шум, и гром, и проклятие непогоды, чем это осторожное, нерешительное кошачье спокойствие и даже среди людей ненавижу я всего больше всех тихонько ступающих, половинчатых и неопределенных, нерешительных, медлительных, как ползущие облака.

И «кто не может благословлять, должен научиться проклинать!» — это ясное наставление упало мне с ясного неба, эта звезда блестит даже в темные ночи на моем небе.

Но я благословляю и утверждаю, если только ты окружаешь меня, ты, чистое! Ясное! Ты, бездна света! — во все бездны несущая я тогда свое благословляющее утверждение.

Я стал благословляющим и утверждающим: я долго боролся и был борцом, чтобы иметь наконец руки свободными для благословения.

И вот мое благословение: над каждою вещью быть ее собственным небом, ее круглым куполом, ее лазурным колоколом и вечным спокойствием — и блажен, кто так благословляет!

Ибо все вещи крещены у родника вечности и по ту сторону добра и зла; а добро и зло суть только бегущие тени, влажная скорбь и ползущие облака.

Поистине, это благословение, а не хула, когда я учу: «над всеми вещами стоит небо-случай, небо-невинность, небо-неожиданность, небо-задор».

«Случай» — это самая древняя аристократия мира, ее возвратил я всем вещам, я избавил их от подчинения цели.

Эту свободу и эту безоблачность неба поставил я, как лазурный колокол, над всеми вещами, когда я учил, что над ними и через них никакая «вечная воля» — не хочет.

Это дерзновение и это безумие поставил я на место той воли, когда я учил: «Всюду одно невозможно — разумный смысл!»

Хотя немного разума, семя мудрости рассеяно от звезды до звезды, эта закваска примешана ко всем вещам: из-за безумия примешана мудрость ко всем вещам!

Немного мудрости еще возможно; но эту блаженную уверенность находил я во всех вещах: они предпочитают *танцевать* — на ногах случая.

О, небо надо мною, ты, чистое! Высокое! Теперь для меня в том твоя чистота, что нет вечного паука-разума и паутины его: — что ты место танцев для божественных случаев, что ты божественный стол для божественных игральных костей и играющих в них!

Но ты краснеешь? Не сказал ли я того, чего нельзя высказывать? Не произнес ли я хулы, желая благословить тебя?

Или покраснело ты от стыда, что находимся мы вдвоем? — Не приказываешь ли ты мне удалиться и замолчать, ибо теперь — *день* приближается?

Мир — так глубок, так день помыслить бы не смог. Не все дерзает говорить перед лицом дня. Но день приближается — и мы должны теперь расстаться!

О, небо надо мною, ты, стыдливое! Плающее! О, ты, мое счастье перед восходом солнца! День приближается — и мы должны теперь расстаться! —

Так говорил Заратустра. <...>

В высшем человеке

<...> Если вы хотите высоко подняться, пользуйтесь собственными ногами! Не позволяйте *нести* себя, не садитесь на чужие плечи и головы!

Но ты сел на коня? Ты быстро мчишься теперь вверх к своей цели! Ну, что ж, мой друг! Но твоя хромая нога также сидит на лошади вместе с тобою!

Когда ты будешь у цели своей, когда ты спрыгнешь с коня своего, — именно на *высоте* своей, о высший человек, — ты споткнешься!

Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. — М., 1990. — Т. 2. — С. 8–9, 41–43, 117–119, 210.

X. АРЕНДТ

■ Тоталитаризм у власти

Тотальное господство

Тотальное господство, которое стремится провести бесконечное множество весьма разных человеческих существ к одному знаменателю, возможно только в том

случае, если любого и каждого человека удастся свести к некоей никогда не изменяющейся, тождественной самой себе совокупности реакций и при этом каждую такую совокупность реакций можно будет наобум заменить любой другой. Проблема здесь состоит в том, чтобы сфабриковать нечто несуществующее, а именно некий человеческий вид, напоминающий другие животные виды, вся «свобода» которого состояла бы в «сохранении вида». Тоталитарное господство стремится осуществить эту цель и посредством идеологической обработки элитных формирований, и посредством абсолютного террора в лагерях; и зверств, в осуществлении которых безжалостно используются элитные формирования, становятся, так сказать, практическим применением идеологической обработки — пробным камнем, которым последняя должна апробировать себя, — тогда как ужасающий спектакль лагерей предназначен обеспечивать «теоретическое» подтверждение идеологии.

Лагеря означают не только уничтожение людей и деградацию человеческих существ, но также проведение в научно контролируемых условиях ужасного эксперимента по искоренению самой самопроизвольности, спонтанности как особенности человеческого поведения и превращению человеческой личности в простую вещь, в нечто такое, чем не является даже животные, ибо собака Павлова (которая, как мы знаем, была приучена есть не из чувства голода, а когда раздавался звонок) была ненормальным животным.

В нормальных жизненных обстоятельствах этот эксперимент завершить было бы невозможно никогда, потому что самопроизвольность нельзя элиминировать полностью, поскольку она связана не только с человеческой свободой, но и с самой жизнью, в смысле простого поддержания жизни. Такой эксперимент вообще возможен только в концентрационных лагерях. <...>

Аналогии жизни в концентрационных лагерях не существует. Ужас этой жизни не может вместить никакое воображение именно потому, что она пребывает вне жизни и смерти. О ней невозможен никакой исчерпывающий рассказ, потому что выживший возвращается в мир живых, который закрывает для него возможность полностью поверить в действительность собственного прошлого опыта. Он как будто бы должен рассказать историю о другой планете, ибо статус заключенных в мире живых, где никто не должен знать, живы они или мертвы, таков, как если бы они никогда

не рождались. Поэтому все аналогии вносят путаницу и отвлекают внимание от главного. <...>

Концентрационные лагеря можно, вероятно, подразделить на три типа, соответствующие трем основным западным представлениям о жизни после смерти: на Гадес (царство теней), Чистилище и Ад. Гадесу соответствуют те относительно мягкие формы лагерей, некогда распространенные даже в нетоталитарных странах, что принимают всякого рода нежелательных лиц — беженцев, не имеющих гражданства, асоциальные элементы и безработных; в виде лагерей для перемещенных лиц, являвшихся не чем иным, как лагерями для лишних и обременительных людей, они пережили войну. Чистилище представлено распространенным в Советском Союзе трудовыми лагерями, где пренебрежение и заброшенность соединяются с хаотическим принудительным трудом. Ад в наиболее буквальном смысле воплотился в тех лагерях, безусловно организованных нацистами, в которых вся жизнь была целиком и систематически устроена для испытания всевозможных мучений.

Лагеря всех трех типов имели одну общую особенность: человеческие массы в них изолировались и рассматривались как более не существующие, словно происходящее с ними более не представляет ни для кого интереса, словно они уже умерли и только какой-то безумный злой дух развлекается здесь, задержав их на некоторое время между жизнью и смертью, прежде чем позволить им оказаться в вечном пристанище. <...>

Это могло случиться только потому, что права человека, которые никогда не были проработаны философски, но только сформулированы, которые были лишь провозглашены и введены без необходимых политических гарантий, в своей традиционной форме утратили всякую общезначимость.

Первый существенно важный шаг на пути к тотальному господству состоял в том, чтобы уничтожить человека как юридическое лицо. Это достигалось следующим образом. С одной стороны, определенные категории людей лишились закона и в то же время проведение денационализации вынуждало нетоталитарный мир признать беззаконие; с другой стороны, концентрационные лагеря создавались за пределами нормальной системы наказания, а их узники оказывались вне нормальной юридической процедуры, в которой определенное преступление влечет за собой предсказуемое наказание. <...>

Следующим решающим шагом в процедуре создания живых трупов является устранение нравственного начала в человеке. Впервые в истории это делалось главным образом за счет исключения возможности мученичества: «Многие ли люди еще верят здесь, что протест имеет хотя бы историческое значение?» Это скептическое замечание — настоящий шедевр СС. Их великое достижение. Они подрубили корни всякой человеческой солидарности. Здесь ночь опустилась на будущее. Когда не остается ни одного свидетеля, свидетельствовать невозможно. Высказывать силу духа в тот момент, когда смерть уже невозможно отложить, — значит пытаться придать смерти смысл, действовать, превозмогая собственную смерть. Чтобы быть успешным, этот жест должен иметь социальное значение. Нас здесь сотни тысяч, и все мы живем в абсолютном одиночестве. Вот почему мы подчиняется, что бы ни происходило» (Руссе). <...>

Концентрационные лагеря, делая смерть анонимной (поскольку невозможно выяснить, жив ли узник или мертв), отняли у смерти ее значение конца прожитой жизни. В известном смысле они лишили индивида его собственной смерти, доказывая, что отныне ему не принадлежит ничего и сам он не принадлежит никому. Его смерть просто ставит печать на том факте, что он никогда в действительности не существовал.

Этой атаке на нравственное начало человека, возможно, все же могла бы противостоять его совесть, которая говорит ему, что лучше умереть жертвой, чем жить бюрократом от убийства. Тоталитарный террор достигает своего ужаснейшего триумфа, когда ему удается отрезать для моральной личности пути индивидуального бегства от действительности и сделать решения совести абсолютно сомнительными и двусмысленными. Когда человек сталкивается с выбором между предательством, т. е. убийством своих друзей, и обречением на смерть своей жены и детей, за которых он несет ответственность во всех смыслах, когда даже самоубийство означает немедленную смерть его собственной семьи, — на что же он должен решиться? Ему предлагается выбор уже не между добром и злом, а между убийством и убийством. Кто мог бы решить моральную дилемму греческой матери, которой нацисты позволили выбрать, кто из троих ее детей должен быть убит?

Посредством создания условий, при которых совесть умолкает, не может служить ориентиром пове-

дения и становится совершенно невозможно творить добро, сознательно организованное соучастие всех людей в преступлениях тоталитарных режимов распространяется и на жертв и, таким образом, становится действительно тотальным. СС втянула в свои преступления узников концентрационных лагерей — преступников, политических, евреев, — взвалив на них ответственность за значительную часть руководства жизнью лагеря и тем самым поставив перед безнадёжной дилеммой — послать ли на смерть своих друзей или способствовать убийству других людей, случайно оказавшихся чужими для них, и в любом случае вынудив их выступать в роли убийцы. Дело не только в том, что ненависть переносится с виновных на других (сарос ненавидели больше, чем СС), но и в том, что пограничная линия между преследователем и преследуемым, между убийцей и его жертвой постоянно стирается.

Когда нравственное начало в человеке уничтожено, единственное, что еще мешает людям превратиться в живых трупов, — это их индивидуальное отличие, их неповторимая индивидуальность. В стерильном виде такую индивидуальность можно сохранить, занимая позицию последовательного стоицизма, и, несомненно, многие люди при тоталитарном правлении нашли и по-прежнему ежедневно находят убежище в такой абсолютной изолированности личности, лишенной прав и совести. Безусловно, эту ипостась человеческого существа, именно потому, что она существенным образом зависит от природных данных и сил, не поддающихся контролю воли, труднее всего разрушить (и в случае разрушения она восстанавливается легче других).

Методы нивелировки неповторимости отдельного человека многочисленны, и мы не будем пытаться их перечислить. Они начинаются с чудовищных условий транспортировки в лагеря, когда сотни людей набиваются в вагоны для перевозки скота, замерзших, нагих, вплотную друг другу, и поезд долгие дни маневрирует взад-вперед по округе; они продолжают после прибытия в лагерь, где людей ждет безукоризненное отлаженное шоковое воздействие первых часов, бритье головы и нелепая лагерная одежда; и их завершением становятся совершенно невообразимые пытки, проводимые с таким расчетом, чтобы не убить тело, по крайней мере не так быстро. <...>

Убийство человеческой индивидуальности, той неповторимости, которой каждый равно обязан приро-

де, личной воле и судьбе, — неповторимости, ставшей столь очевидной предпосылкой для всех человеческих отношений — это убийство порождает ужас и отвращение, полностью затмевающие негодование нашей политико-юридической личности и отчаяние нравственной. Именно этот ужас дает основание для нигилистических обобщений о вероятности того, что все люди — в сущности звери. Опыт концентрационных лагерей действительно показывает, что человек может переродиться в особь человекообразного животного и что «природа» человека лишь постольку «человечна», поскольку она позволяет человеку отдалиться от природы, т. е. позволяет стать человеком.

После уничтожения нравственного и правового начала в человеке разрушение индивидуальности почти всегда завершается успешно. Возможно, в будущем будут найдены такие законы психологии масс, которые смогут объяснить, почему миллионы людей, не оказывая сопротивления, позволяют отправить себя в газовые камеры, хотя эти законы объясняют не что иное, как разрушение индивидуальности. <...>

Тоталитарная попытка сделать людей лишними отражает ощущением собственной избыточности на перенаселенной Земле, испытываемое современными массами. Мир умирания, в котором людям указывает на их ненужность сама жизнь, а наказание отмеряется без связи с преступлением, в котором эксплуатация практикуется не ради получения прибыли, а выполняемая работа не производит продукта, — это место, где каждодневно воспроизводится бессмысленность. Однако с точки зрения тоталитарной идеологии нет ничего более осмысленного и логичного; если узники — паразиты, вполне логично, что их следует убивать ядовитым газом; если у них «рабские души» (Гиммлер), то никто не должен тратить время на их перевоспитание.

Новая форма правления

Тоталитарное правосознание с его презрением к обычной законности и претензией на установление абсолютного царства справедливости на земле, хочет прямо исполнять закон Истории или Природы, не переводя его в нормы добра и зла для индивидуального поведения. Оно прикладывает этот закон непосредственно к роду человеческому, не заботясь о поведении отдельных людей. Закон Природы или закон Ис-

тории, исполненный как надо, должен, как ожидается, создать в итоге единое человечество; и это ожидание стоит за претензией всех тоталитарных режимом на управление миром. <...>

В основе веры нацистов в расовые законы как выражение закона природы в человеке лежит идея Дарвина о человеке как продукте естественного развития, которое не обязательно останавливается с ныне существующим человеческим видом, точно так же как вера большевиков в классовую борьбу как выражение закона истории опирается на Марксову идею общества как продукта гигантского исторического процесса, движущегося по своим законам к концу исторического времени и собственному отрицанию. <...>

Если следование законам есть сущность нетиранических правлений, а беззаконие — сущность тирании, то террор есть сущность тоталитарного господства.

Террор — это осуществление внутреннего закона движения; его главная цель — обеспечить силам природы или истории свободный бег сквозь косную среду человечества, бег, не тормозимый никаким стихийным, самопроизвольным человеческим действием. Террор, как таковой, стремится «стабилизировать» людей, чтобы полностью высвободить эти силы природы или истории. Именно движение отбирает врагов человечества, против которых необходим террор; и никакому свободному действию человека, будь то протест или сочувствие, нельзя позволить вмешиваться в уничтожение «объективного врага» Истории или Природы, класса или расы. Понятия вины и невинности утрачивают здесь всякий смысл: «виновен» тот, кто стоит на пути природного или исторического процесса, который уже вынес приговор «неполноценным расам», «не приспособленным к жизни» индивидам, «отмирающим классам и вырождающимся народам». Террор приводит в исполнение эти приговоры, и все вовлеченные в него оказываются субъективно невинными: убитые, потому что они ничего не делали против системы, и убийцы, потому что они как бы и не убивали, а исполняли смертный приговор вынесенный неким высшим судом. <...>

Тоталитарный режим не только урезает права или отменяет основные свободы, но и, насколько позволяет судить о нем наше ограниченное знание, вытравливает из людских сердец любовь к свободе. Он разрушает самое необходимое условие всякой свободы, которая по сути своей есть способность к вольному движению,

не могущая существовать без определенного социального пространства для каждого.

Тотальный террор, эта квинтэссенция тоталитарного правления, осуществляется ни для людей, ни против них. Он призван стать несравнимым по мощи инструментом для ускорения движения сил природы или истории. Это движение, развивающееся по своим собственным законам, в конечном счете нельзя затормозить. На долгой исторической дистанции его силы всегда окажутся мощнее самых больших усилий воли и действий людей. Однако оно может быть замедлено, и на деле почти неизбежно замедляется, из-за свободы человека, которую даже тоталитарные правители не в состоянии полностью отрицать, ибо эта свобода — вещь нужная и капризная, как им представляется, — частью совпадает с простым фактом, что люди рождаются и что тем самым каждый человек потенциально становится началом обновления и в каком-то смысле начинает мир заново. С тоталитарной досадной помехой высшим силам. И потому террор, как покорный слуга природного или исторического движения, должен устранять из этого процесса не только все проявления свободы в каком-то содержательном конкретном смысле, но и сам источник свободы, таящийся в факте рождения человека и в его способности начинать нечто новое. <...>

Действительная природа всех идеологий раскрывается только в той роли, какую данная идеология играет в механизме тоталитарного господства. С этой точки зрения можно выделить три специфически тоталитарных свойства всякого идеологического мышления. <...>

Тотальные притязания идеологией обещают объяснить весь ход исторических событий, включая полное объяснение прошлого, полное понимание настоящего, надежное предсказание будущего.

Во-вторых, стремясь к тотальному объяснению, идеологическое мышление становится независимым от всякого опыта, на котором оно ничему не способно научиться, даже если это опыт совсем недавних событий. Тем самым идеологическое мышление освобождается от реальности, воспринимаемой нашими пятью чувствами, и настаивает на какой-то «более истинной» реальности, скрывающейся за всеми воспринимаемыми явлениями, правящей ими из этого сокровенного тайника и требующей шестого чувства для своего распознавания. Этим шестым чувством как раз и наделяет идеология. <...>

В-третьих, так как не во власти идеологий на самом деле изменять реальность, они достигают освобождения мысли от опыта определенными методами доказательства. Идеологическое мышление выстраивает факты, применяя чисто логическую процедуру, которая начинается с аксиоматически принятой посылки и дедуцирует из нее все остальное, т. е. это мышление протекает с последовательностью не существующей нигде в мире действительности. <...>

Тирания логичности начинается с подчинения ума логике как некому бесконечному процессу, которому человек может доверять производство своих мыслей. Этим актом подчинения человек предает свою внутреннюю свободу, так же как он отрекается от свободы передвижения, когда покоряется внешней тирании. Свобода как внутреннее качество человека тождественная его способности начинать и творить новое, подобно тому как свобода в качестве политической реальности тождественна существованию некоторого пространства между людьми для их самочинного движения. Это начало не подвластно никакой логике, никакой самой убедительной дедукции, ибо каждая логико-дедуктивная цепь предполагает свое свободное начало в форме исходной посылки. Как террору нужно, чтобы с рождением каждого нового человеческого существа в мире не появлялось и не заявляло о себе новое самостоятельное начало, так и самообуздывающую силу абсолютной логичности пускают в ход, чтобы никто никогда даже не начал по-настоящему мыслить, ибо мышление как самый свободный и чистый вид человеческой деятельности есть прямая противоположность автоматически-принудительному процессу дедукции. <...>

Человека в нетоталитарном мире подготавливает для тоталитарного господства именно тот факт, что одиночество, когда-то бывшее лишь пограничным опытом сравнительно немногих людей, обычно в маргинальных социальных обстоятельствах, таких, как старость, стало повседневным опытом все возрастающих в числе масс в нашем веке. Тот безжалостный процесс, в который тоталитаризм загоняет и которым организует массы, на поверку выглядит как самоубийственное бегство от его реальности массового одиночества. «Холодная логика» и «всесильные щупальца» диалектики, охватывающие человека «со всех сторон клещами», начинают казаться чем-то вроде последнего оплота в мире, где ни на кого и ни на что нельзя положить-

ся. Видимо, только это внутреннее принуждение, единственным содержанием которого является полное исключение противоречий, как-то еще подтверждает, удостоверяет подлинность существования человека вне всех его отношений с другими людьми. Внутреннее насилие над собой ввергает человека в пучину террора, даже когда он один, а тоталитарное господство старается никогда не оставлять его одного, кроме крайней ситуации одиночного заключения. Разрушая всякое свободное пространство между людьми и насильственно сдавливая их друг с другом, тоталитаризм уничтожает и все созидательные потенции человеческой изоляции. Непомерно насаждая и прославляя трафареты логического рассуждения в условиях массового одиночества, когда человек знает, что, отступи он хоть на йоту от первой посылки, с которой начинался весь процесс, и он все потеряет, тоталитаризм начисто уничтожает даже ничтожные шансы того, что когда-нибудь одиночество сможет преобразиться в уединение, а логика в мышление.

Арснат Х. Истоки тоталитаризма. — М., 1996. — С. 568–621.

БУНТ И ВИРТУАЛЬНЫЕ МИРЫ БУНТУЮЩЕГО ЧЕЛОВЕКА

Основные тексты:

1. Светлов Э. На пороге Нового Завета. Два Иова.
2. Бубер М. Кризис и его проявление.
3. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв».
4. Камю А. Бунтующий человек.

Авторы текстов:

1. *Светлов Эммануил*.
2. *Бубер Мартин* (1878 – 1965). Один из крупнейших мыслителей XX века. Иерусалимский философ. Представителей диалогического персонализма.
3. *Хайдеггер Мартин* (1889 – 1976). Немецкий философ, создатель фундаментальной онтологии, сыгравший решающую роль в становлении и развитии феноменологии и экзистенциализма.
4. *Камю Альбер* (1913 – 1960). Французский философ и писатель.

Основные вопросы:

1. Основной темой книги Иова, написанной еще в IV веке до н. э., является вопрос, за что страдают невинные и почему Бог допускает зло в мире. Что хочет понять Иов, в чем правота его требований и почему тогда он отказывается от своего бунта? Кто такой Иов — идеальный эталон терпения и смирения или первый образец мятежника? Какой ответ получает каждый верующий из той жизненной драмы, которую претерпел Иов?
2. Каковы, по М.Буберу, причины глубокого кризиса душевной жизни людей в современном мире и, в частности, нарастающего чувства бессилия индивида перед действием иррациональных сил бытия?
3. В чем, по мнению Хайдеггера, глубинный смысл слов Ницше о смерти Бога и почему эти слова «нарекают судьбу Запада в течение двух тысячелетий его истории»? Как истолковать мысль Хайдеггера, что бытием сущего человек «поставлен перед задачей перенять господство над землей»?
4. Основной целью книги «Бунтующий человек» является не только бунт против тотальных форм оправдания массовых убийств, но и утверждение всеобщей ценности свободы. Почему метафизический бунт выше любых форм исторического бунта, в том числе и революции, и почему бунт извлекает индивида из его одиночества?

На пороге Нового Завета

Два Иова

Книга Иова издавна привлекала богословов и философов, художников и поэтов своей удивительной красотой, силой и бесстрашием. <...>

При всем том в Библии нет книги более трудной и противоречивой. Ее автор соединил притчу в духе традиционного благочестия с криком бунтующей души, безотрадную картину жизни — с назидательным и «счастливым концом», образ Бога в виде восточного монарха — с учением о непостижимости Сущего. Вся книга от начала до конца парадоксальна. <...>

Страстный патетический тон книги роднит ее с писаниями пророков. Тем не менее она резко от них отличается. Пророки признавали себя причастными к тайнам Божиим. Они несли людям непосредственно открывшееся им Слово. Иов же лишен этого сознания. Он недоумевает, вопрошает, взывает, но прямого ответа не дается. Это наиболее философская часть Писания, философская не по структуре изложения и хода мысли, а в силу того, что исходная точка ее — человек с его сомнениями. Иов не обладает истиной, он ищет ее, как искали Сократ или Декарт, однако идет по-иному. Сократ начинал с признания своего неведения, Декарт — усомнившись во всем; Иов — страдающий праведник — бьется над разгадкой своей судьбы и жребия человеческого. Он погружен во тьму, заблудился и ошупью пробирается к истине. <...>

Мы ничего не поймем в этом загадочном творении израильской мудрости, если не будем учитывать, что двойственность Иова — этого образца терпения и одновременно мятежника, не желающего мириться со своей долей, — связана с происхождением и композицией книги. В ней сплетены две различные темы, два подхода, два Иова. Автор поставил рядом богословие мудрецов и свой внутренний опыт, объединив их — почти механически — общей канвой. <...>

После нескольких слов об Иове, человеке «непорочном, справедливом, богобоязненном и далеком от зла», книга переносит читателя в надзвездные чертоги». На престоле, подобно царю, принимающему доклады вельмож, восседает сам Ягве, окруженный свои-

ми слугами-ангелами. Среди этих «сынов Божиих» выделяется один, названный «Сатаной», т. е. Противящимся. Это имя не должно вводить нас в заблуждение: Противник — отнюдь не дьявол, как его стали понимать впоследствии. Он лишь исполнитель суровых предначертаний Ягве, подобный грозным ангелам-губителям. Его задача — испытывать человека.

Обойдя в который раз дозором землю, небесный обвинитель нашел, по-видимому, мало достойных людей. Но Ягве обращает его внимание на Своего «служителя» Иова: «Нет такого, как он, на земле». Это как бы повторение темы о праведниках, которыми спасается мир, впервые раскрытый в сказании об Аврааме и Содоме. Но пример Иова не сможет смягчить отношения Сатаны к людям. Он не без насмешки утверждает, что праведность Иова результат вполне определенного расчета. «Служитель» просто куплен Богом, который даровал ему все, о чем мечтают смертные: власть, богатство, успех, прекрасных детей. Поэтому и благочестив он только до поры до времени. <...>

Отвечая Сатане, Ягве не просто отвергает его подозрения, но предлагает ему самому убедиться в его ошибке. Он отдает судьбу Иова в распоряжение ангела-скептика, чтобы показать ему безусловную верность праведника.

Читателя книги может неприятно поразить: как это Бог делает человека ставкой в споре? Но не нужно забывать, что перед нами аллегория, притча, никак не претендующая на точное изображение реальности. <...>

В том же условном ключе изображены, по существу, и беды, которые Сатана навлек на Иова. Автор нагнетает их, не заботясь о чувстве меры и правдоподобии. Не успевает смолкнуть один горестный вестник, как уже вбегает другой, чтобы поведать о новом несчастье. Стада угнаны врагами, слуги сражены молнией, дом рухнул и похоронил под руинами детей Иова...

Писатель собрал здесь и людское и природное зло, чтобы направить удар в одну точку. <...>

И вот недавний баловень счастья лежит на пепелище. Все отшатнулись от него, пораженного недугом, который издавна считался знаком небесного гнева. Жена уговаривает Иова произнести хулу на творца и умереть от Его руки, чтобы избавиться от позора и мучений. Но Иов отвечает:

Приемлем мы от Бога добро —
ужели не приемлем зло? <...>

К Иову, прослышав о его крушении, приходят друзья: Элифаз, Билдад и Софар — такие же почтенные идумейские шейхи, как и он сам. Они едва узнают его в том покрытом струпами старике, который сидит на пустыре, где сжигают мусор. «Тогда возвысили они голос свой, и возрыдали, и разодрали каждый одежду свою, и метали прах на главы свои к небу. И сидели они при нем семь дней и семь ночей; и никто не говорил ему ни слова, ибо видели они, что скорбь его весьма велика».

Это — потрясающая по своей выразительности немая сцена: четыре неподвижные фигуры, четыре человека, подавленные горем и состраданием. <...>

Семь дней не произнося ни слова, сидели друзья вокруг поверженного. Но вот Иов неожиданно первым нарушает молчание, восклицая:

Да сгинет день, в который рожден я
и ночь, что сказала: «зачат муж!»...
Зачем не умер я при исходе из чрева
и не сгинул, исходя из недр?

Это как бы сигнал к восстанию. Иов загнан к самому последнему пределу, где гаснет разум и остается один крик...

Что скажут ему друзья? Ведь он бросил вызов и им: мудрым, набожным и уверенным в правильности всего происходящего.

Ответы друзей и сетования Иова — это не драма в античном смысле слова. Перед нами скорее серия монологов, произносимых в присутствии слушателей. <...>

Сам же Иов — человек, раздавленный своим горем, уставший от елейных слов и взыскующий Бога Живого, от Которого только и ждет разрешения всех мук. В его речах, как в фокусе, собрана вся боль мира. Зачем? — без конца спрашивает он, изнывая в приступах невыносимой тоски.

Здесь уже нет речи о споре Сатаны с Богом и искусе. Эта тема исчерпана и фактически оставлена. Проблема обнажена до основания во всей своей остроте. Личное крушение Иова приводит мудреца к раздумьям о скорбях всего человечества, особенно — о страданиях невинных. Эта тема издавна сопровождала религиозную мысль древнего и нового мира. Но с книгой Иова по беспощадности и силе, с какой в ней ставится вопрос о страдании, можно сравнить лишь произведения Достоевского. Для него самой страшной

загадкой является страдание ребенка. Автор же «Иова» берет пример не менее страшный: горе беспомощного старика, для которого уже нет никакой надежды, нет будущего. Он ничем не защищен и сознает, что ждать ему больше нечего. <...>

Страдание ставит человека перед всем, что не есть он сам, как перед непонятной, почти враждебной силой. Он видит бессмыслицу зла, абсурдность мира, которые ужасают его душу и с которыми он не хочет, не может примириться. Стоик вел бы себя иначе, но потому лишь, что Бог и «равнодушная природа» для него по существу одно и то же. Его Божество подобно водопаду, который уносит человека, чтобы снова вернуть его в круговорот мироздания. Иов же — сын веры — знает о Сущем иное, и потому-то он столь дерзок в своем мятеже и неотступен в требовании, мольбе и призыве. <...>

У последней черты

Есть нечто знаменательное в том, что автор книги Иова и великие греческие трагики были современниками. Израильский мудрец и поэты Эллады ничего не знали друг о друге. Между мирами, в которых они жили, пролегла в то время настоящая пропасть; и тем более изумляет родство их идей, поисков и проблем.

Что составляло суть, самый стержень античной драмы? На переднем плане в ней бушевали человеческие страсти, социальные и нравственные катаклизмы, но за ними как неизменный фон вставал тревожный вопрос о тайне Провидения. Что или Кто стоит над миром, управляет им и определяет ход земных событий — бездушная необходимость, власть Судьбы? Или над всем простирается божественный Промысел?

Подобные же вопросы стояли и перед учителями иудейства; а поскольку отрицать бытие Божие было для них равнозначно «безумию», они считали самым естественным — признать безграничное владычество Сущего над всем творением.

Ягве — Бог правды, поэтому каждый шаг человека совершается под знаком воздаяния. Однако в период, когда писалась Книга Иова, стало уже ясно, что в мире многое выходит за рамки этого закона.

Почему страдает невинный?

Греческие трагики чаще всего искали ответа на этот вопрос в идее родового возмездия или в тайном, пусть

даже неосознанном грехе (как то было с Эдипом). Индейцы — ссылались на перевоплощение и Карму. Ничего подобного нет в Книге Иова. Она отрицает наследственную вину, а в прологе сам Ягве признает героя «непорочным, справедливым, богобоязненным и далеким от зла». Бог как бы гордится его верностью и, указывая на Иова Сатане, называет его Своим «служителем». Тем самым вопрос о трагической судьбе праведника поставлен в предельно ясной, безоговорочной форме. <...>

Но Книга Иова не имеет в виде людей с особой миссией и призванием. Иов — не помазанник, не пророк, не мученик, взявший на себя грехи людей; он — просто человек, один из многих. Поэтому все попытки видеть в нем прообраз Христа лишены основания. Единственное, что выделяет Иова, — праведность. И не она ли должна была, согласно общепринятым взглядам, оградить его от всякого зла? Между тем он — безупречный и чистый — подвергается самым жестоким испытаниям. Значит ли это, что человек не может больше рассчитывать на справедливость? Кто же в таком случае Он, вершащий пути мира, и какое место Он предназначил на земле человеку? Иов как бы говорит от лица Авеля и всех идущих за ним жертв. И это составляет основную тему спора Иова с друзьями. <...>

Отсутствие веры в бессмертие укрепляло чувство неповторимой ценности жизни и земных дел. Если человек хотел познать полноту бытия в отпущенный ему срок, он должен был творить добро и удаляться от зла. Здесь, пока он жив, он и пожинал все плоды им совершенного. <...>

Иов — человек, который ничего не знает о священной истории и не хочет слышать о грядущих поколениях. Он вопрошает Бога о себе. Раздавленный горем и лежащий в пыли, на самом деле он стоит во весь рост. Пробил его час, и он хочет осмыслить свою судьбу, не желая быть бездумным рабом или слепым орудием. Ему нужно понять, как может в его жизни проявиться справедливость Божия, если для него все уже кончено.

Оглядывая свое прошлое, Иов уверен, что свято хранил условия «договора». Он исполнял все веления Божии, надеясь на Провидение, и как, по-видимому, жестоко обманулся! Иову было бы легче, если б он знал, что виновен. Но он сознает свою правоту, и это самое ужасное. Он готов погибнуть от руки Божьей, лишь бы прекратилась его пытка и разрешилась загадка его участи. <...>

Сердце Иова как бы стало сплошной раной: он зажат в тисках нестерпимой муки, перед которой бледнеют все телесные страдания. Ведь он считал, что Бог не мог так поступить с ним. А раз это случилось — то рушится все...

Безмерная скорбь отдаляет Иова от друзей. Он отрезан от них, от всего мира, оторван от Бога, он один, абсолютно, метафизически один — во власти снедающей его боли:

Если бы взвесить скорбь мою
и боль положить на весы!
Тяжелее она, чем песок морей;
оттого и дики слова мои!

Но ведь есть же Бог, есть какая-то правда! И во имя их Иов ополчается против всех благочестивых теорий. Все, чего он хочет теперь, — это понять происходящее; и он тщетно бьется, пытаясь его уразуметь.

Выслушав друзей, Иов переходит в наступление: если им мало его собственного примера, пусть оглянутся вокруг. Они уверены, что все совершается по воле Провидения. Пусть же оценят жизнь человека беспрепятственно. Разве не повита она изначала одним лишь мраком? Доля смертных — жалкое и бесцельное прозябание, которое кончается быстро, как сон. <...>

Случившееся с Иовом — не исключение. Путь большинства людей — сплошная цепь страданий, словно кто-то зло смеется над ними. Иов перечисляет все неправды и насилия, которые творятся в мире, говорит о бездомных, сиротах, обиженных, замученных:

Из города стон людей слышен
и души убиваемых на помощь зовут;
и этого не прекратит Бог!

Элифаз уверяет, будто злые всегда получают возмездие. Но, увы, действительность доказывает обратное. Нечестивцы топчут законы Божии — и при этом благоденствуют! <...>

В Книге Иова уже содержится весь «карамазовский» бунт против Бога и мира, в ней дан и полный набор экзистенциалистских характеристик человека. Он хрупок, ничтожен, задавлен страхом и неуверенностью. Мир для него полон ужаса. Это кошмар, от которого невозможно пробудиться.

Безнадежной юдолью плача объявляет Иов жизнь. Его слова несут в себе динамит, предназначенный взорвать устои привычных воззрений. Это глубокое осоз-

вание несовершенства мира есть кризис, в котором, как в горниле, выплавлялись все великие религиозные движения. То, что атеизм обычно считает аргументом против религии, на самом деле является неотъемлемой частью подлинной веры.

Именно тогда, когда люди с наибольшей силой ощущали гнет мирового зла, в последние мгновения агонии духа, неожиданный свет прорывал завесу тьмы! Сверхъестественная надежда, рожденная в тупике, открывала иную, высшую Реальность. Таков был путь великих учителей: Будды, Заратустры, пророков Израиля. <...>

Больше всего Иов боится обнаружить, что Бог чужд ему и вообще нечеловечен. Повседневный опыт жизни прямо таки навязывает эту мысль.

Предал Он землю во власть злых,
завесил лица судей земли;
А если не Он, кто еще?

Не его ли рука, тяжкая как фатум, легла на правых и виновных? Этот бредовый призрак жестокого Бога преследует воображение Иова, едва не доводя его до помрачения рассудка. Ему кажется, что испепеляющее око вперяется в него, парализуя и пригибая к земле, не давая перевести дыхание. <...>

Воцаряется молчание. Кто сможет наконец разрубить узел? Не Он ли единственный, на Кого Иов уповал как на своего Заступника?

Иов ждет.

И вот внезапно из налетевшей бури раздается глас Господень. Читающий книгу ждал этого мгновения с таким же нетерпением, как Иов, и в то же время со смутным чувством тревоги. Ведь автор отнюдь не объявлял себя проводником высших велений. Попытается ли он теперь от лица Ягве разрешить все сомнения Иова? Но если он захочет изложить просто еще одну теорию теодицеи, богооправдания, не поставит ли он Творца в один ряд с друзьями Иова? Это зачеркнуло бы основную мысль книги. Однако поэт и здесь сохраняет удивительную мудрость и такт.

Явившись Иову, Бог не снимает покрова с тайны. Значит ли это, что ответов вообще не существует? Нет, но в данном случае все объяснения были неуместны.

Иов мог бы услышать о бессмертии человека, о воздаянии в вечности, о воскресении, но ведь его мучило и иное: почему Бог допускает зло в мире?

Автор мог бы сказать, что не Бог виновник зла, а те силы мироздания, которые восстали против него: тем

более, что об этих силах в книге говорится много раз. Загадочные существа, «проклинающие День», космические чудища: Левиафан, Рахав, змей — все они олицетворяют бунтующий хаос, который Бог до времени сдерживает, но не уничтожает. Но и этот ответ неизбежно привел бы к другому вопросу: для чего Творец вообще позволял демоническим существам восстать против «Дня» — вселенской гармонии?

Христианский ответ указал бы на свободу как главное условие существования мира. В свободе создана тварь, в свободе же она удаляется от Сущего и в свободе возвращается к Нему. Без свободы и все бытие осталось бы пляской автоматов. Но как обосновать, как объяснить саму свободу в ее иррациональной действительности? Можно ли извлечь смысл из бессмысленной и темной воли к «ничто», рождающей мятеж против Бога? В Книге Бытия Бог видит мир уже прекрасным и законченным, ибо Сущий пребывает над временем. Для человека же мир еще творится, проходя через трудные стадии восхождения. Сочетать понятие о свободе твари с волей Бога в рассудочной плоскости — невозможно. Перед антиномией свободы и промысла ограниченный разум останавливается, будучи не в силах заключить бытие в рамки системы.

Именно поэтому так слабы все рациональные теодицеи, которые пускаются в бескрайнее море на утлых суденышках. Здесь нужен стремительный полет веры, ее великие прозрения. Перед бессмыслицей мирового зла, перед лицом страдания любая теодицея кажется фальшивой и превращается в набор слов. Не в теории заблуждались друзья Иова (тут во многом они были правы); ошибка их в том, что они ограничились рассуждениями. А Иов взывал к Самому Богу, искал ответа там, где умолкают все слова и куда не достигает человеческий разум.

Потому-то и в речах Ягве мы находим лишь едва уловимый намек на ответ. Он говорит только о том, что автор знает. А знает он пока одно: мысль человека не в силах вместить всех замыслов провидения.

Перед Иовом разворачиваются картины Вселенной. Они столь величественны, что невольно приводят к мысли о безграничной мощи ее Создателя. Сущий вопрошает:

Где был ты, как землю Я утверждал?
 Говори — тебе ли не знать!
 Кто положил ей предел? Скажи!

Можешь ли ты связать узел плетя,
оковы Ориона разрешить?
Выведешь ли зверей Зодиака в срок,
поведешь ли Медведицу с ее детьми? <...>

Ягве указывает на двух исполинов — Бегемота и Лсвиафана — олицетворяющих хаос. Они суть тварь и находятся в руке Божией. Может ли Иов покорить их силой? Если же этого не делает даже Всемогущий, значит, есть некий сокровенный смысл. Все пути творца направлены на конечное благо мира, сколь бы загадочными они ни казались людям.

По существу к этому сводится весь монолог Ягве. Но гораздо важнее для понимания книги — реакция и ответ самого Иова на Божоявление. Он «кладет руку свою на уста», склоняется в смирении и благоговении. <...>

Казалось бы, Иов, признавший правоту Сущего, должен быть изображен неправым. Однако мы видим, что ропот не лишил его праведности в очах Божьих. Напротив, друзья его, как выясняется, «говорили не так верно». И Иов приносит за них жертву. Это может означать только одно: Богу неужодна успокоенность человека перед лицом страдания и несовершенства. Протест Иова рожден справедливым чувством, ибо человек, примирившийся со злом, даже из благочестивых побуждений, подавляет в себе святую жажду добра и совершенства, которая есть признак его богоподобия.

Вторая тема эпилога — воздаяние. Мы видим Иова вновь счастливым и утешенным.

Светлов Э. На пороге Нового завета. — Брюссель, 1983. — С. 183–216.

М. БУБЕР

Кризис и его проявление

Антропологическая проблема достигла зрелости, т. е. была признана и стала предметом обсуждения как самостоятельная философская проблема лишь в наше время. Кроме общего хода философского развития, пробудившего интерес к проблематике человеческого бытия (о наиболее важных моментах этого процесса я уже рассказывал), и в многообразной связи с этим развитием такому созреванию содействовали два фактора. Не выяснив их характера и значения, нельзя перейти к рассмотрению нынешней философской ситуации.

Первый из этих факторов имеет преимущественно социологическую природу. Я имею в виду прогрессирующий распад прежних органических форм прямого человеческого сообщества. Здесь подразумеваются те человеческие сообщества, которые в количественном отношении не могут быть больше, чем это требуется для постоянного пребывания всех объединяемых им людей и для постановки их в прямые отношения друг с другом; качественно же они таковы, что для всякого человека, родившегося или выросшего в эти сообщества, принадлежность к ним определяется судьбой и живой преемственностью, а не свободно возникающими связями с остальными их членами. К таким формам относятся семья, ремесленный союз, сельская и городская общины. Их прогрессирующее разложение было неизбежной платой за освобождение человека Великой французской революцией и связанное с ней рождение буржуазного общества. Тогда же начинается новый приступ мирового одиночества. Человеку нового времени, который, как мы видели, утратил чувство своей обустроенности в мире, т. е. чувство космологической безопасности, органические формы общественного бытия сулят одомашнивание жизни, безмятежное существование в прямых связях с себе подобными и ту социологическую уверенность, которая защитит его от чувства полной заброшенности. Но теперь и эта возможность чем дальше, тем больше ускользает от него. Старые органические формы часто сохраняют свою внешность, но при этом постепенно разрушаются изнутри, утрачивая смысл и духовную силу. Новые общественные формы и рожденные ими новые человеческие взаимосвязи — клуб, профсоюз, партия могут, конечно, с успехом разжигать коллективные страсти, «заполняющие» человеческую жизнь, но они не могут вернуть былое ощущение стабильности. Обострившееся чувство одиночества заглушается и подавляется деловыми заботами, но стоит человеку, отвлекшись от суеты, войти в свое обычное лоно действительной жизни, он сразу узнает всю глубину этого одиночества, а очутившись лицом к лицу с коренными вопросами своего бытия, изведает и всю глубину человеческой проблематики.

Второй фактор можно определить как фактор истории духа, точнее — души. На протяжении последнего столетия человек все глубже погружался в пучину кризиса, который во многом, за исключением одной существенной черты, напоминает прежние кризисы. Отли-

чительная особенность нашего кризиса — перемена в отношении человека к вещам и связям, созданным его другом или при его косвенном участии. Эту особенность можно было бы определить как отторжение человека от его творения. Человек отныне не может совладать с миром, который есть создание его рук. Этот мир сильнее своего творца, он обособился от него и встал к нему в отношении элементарной независимости. И человек не знает заклинания, которое могло бы сделать нового Голема кротким и послушным. Эта болезненная хромота человеческой души явила себя нашему времени попеременно в трех тесно связанных областях жизни.

На первом месте здесь — область техники. Машины, изобретенные с тем, чтобы служить человеку-работнику, сделали его своим рабом. Они задуманы все-го-навсего как инструмент и некий придаток человеческих рук, но человек сам стал их придатком и одной из снующих взад и вперед мелких деталей.

Следующей областью оказалось хозяйство. Увеличенное до чудовищных размеров ради удовлетворения нужд растущего населения производство уже не поддается разумному регулированию, т. е. процесс производства и потребления благ вышел из-под контроля человека и не выполняет его команд.

Третьей областью стала политическая практика. В умножающемся день ото дня ужасе первой мировой войны человек обоих лагерей обнаружил, что находится во власти иррациональных сил. Лишь с виду зависящие от воли человека, они постепенно освобождаются от всяких оков и, презирая человеческие расчеты, обрезают все живое — по ту и по эту сторону фронта — на уничтожение.

Так человек оказался перед страшной реальностью, смысл которой в том, что творец демонов перестал быть их господином. Вопрос о природе этой человеческой силы-бессилия вырастает в вопрос о сущности человека — на сей раз в новом, сугубо практическом смысле. <...>

История человеческого духа показала нам, как человек становится все более и более одиноким, т. е. ощущает себя один на один с миром, который сделался для него чужим и неприютным; он не способен теперь не выстоять перед формами, в которых является наличное бытие мира, не встретиться с ними действительным образом. Этот человек — такой, каким мы представляем его себе по Августину, Паскалю и Кьеркегору, — ищет то, что не включено в мир, т. е. ту одинокую, как и он, божественную форму, с которой мож-

но общаться. Не замечая мира, он стремится к ней. Но мы видели также, что от каждой эпохи одиночества к следующей такой эпохе тянется один и тот же путь; это означает, что в каждую эпоху одиночество все холоднее и суровее, а спастись от него — все труднее. И, наконец, человек приходит в такое изнеможение, когда и тянуться к божественной форме из своего одиночества нет сил. Вот на чем основываются слова Ницше «Бог мертв». Казалось бы, человеку-одиночке только и осталось искать сокровенного общения с самим собой. Именно такова ситуативная основа философии Хайдеггера. Поэтому место антропологического вопроса, всякий раз заново открывающегося человеку-одиночке, вопроса о сущности человека и о его отношении к бытию всего сущего — занял бы другой вопрос, который Хайдеггер назвал «фундаментально-онтологическим», — о человеческом наличном бытии в его отношении к собственно-бытию.

Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Я и Ты. — М., 1993. — С. 111–156.

М. ХАЙДЕГГЕР

■ Слова Ницше «Бог мертв»

Мы не знаем, какие возможности приберегает нашему народу и всему Западу судьба западной истории. Внешнее складывание и устройство таких возможностей и не самое насущное. Важно только, чтобы, учась мышлению, а вместе с тем по-своему соуча мышлению, мы оставались на пути и в нужный миг оказались на месте. <...>

Сейчас наше осмысление направлено на метафизику Ницше. Его мышление стоит под знаком нигилизма. Вот как именуется историческое движение, распознанное Ницше, — оно властно проникает собою уже и предшествующие века и определяет нынешний век. Свое истолкование этого движения Ницше сводит в короткую фразу: «Бог мертв».

Можно было бы предположить, что эти слова — «Бог мертв» — выражают мнение атеиста Ницше, чисто личное, а потому одностороннее, — тогда не трудно опровергнуть его ссылкой на то, что в наше время очень многие посещают храмы, перенося свои беды и тяготы на основе определенной христианством веры в Бога. Однако остается вопрос, правда ли, что приведенные

слова Ницше — лишь экзальтированный взгляд мыслителя, о котором вам не преминут напомнить, что напоследок он сошел с ума? Можно еще спросить: не выговаривает ли здесь Ницше то самое слово, которое не престанно молчаливо раздавалось все время, пока только историческое совершение Запада определялось метафизически? А потому мы во всяком случае не должны спешить выносить свое суждение об этих словах, но должны попытаться мыслить их так, как они были задуманы. Поэтому весьма уместно отложить в сторону любые поспешные мнения, которые, как только страшные эти слова произнесены, торопятся поскорее занять место впереди.

В дальнейшем мы попытаемся, рассуждая, разъяснить слова Ницше в некоторых существенных их аспектах. И еще раз напомним со всей остротой: слова Ницше нарекают судьбу Запада в течение двух тысячелетий его истории. Мы же, сколь же неподготовленными ни были все мы, не должны думать, будто, стоит нам перемениться или на худой конец мы по-настоящему изведем ее. Тем не менее нам сейчас крайне необходимо одно — воспринять некий урок из своего осмысления, а, воспринимая урок, учиться осмыслять. <...>

Впервые слова «Бог мертв» Ницше произнес в третьей книге сочинения *Веселая наука*, вышедшего в 1882 году. С этого сочинения начинается путь к сложности основной метафизической позиции Ницше. Это сочинение Ницше и его напрасные мучения по построению задуманного главного труда жизни разделены публикацией книги *Так говорил Заратустра*. Запланированный же главный труд так никогда и не был завершен. Одно время Ницше предполагал назвать его так — *Воля к власти* — с подзаголовком «Опыт переоценки всех ценностей». <...>

...Слова Ницше подразумевают смерть христианского Бога. Однако не менее достоверно, и о том следует знать с самого начала, что у Ницше, в его мысли, слова «Бог» и «христианский Бог» служат для обозначения сверхчувственного мира вообще. Бог — наименование сферы идей, идеалов. Эта область сверхчувственного, начиная с Платона, а точнее с позднегреческого и христианского истолкования платоновской философии считается подлинным и в собственном смысле слова действительным миром. В отличие от него чувственный мир лишь посюсторонен и изменчив — потому он кажущийся и недействительный. Посюсторонний мир — вдоль печали в отличие от горнего мира

вечного блаженства по ту сторону вещей. Если, подобно еще Канту, называть мир чувственный миром физическим в более широком смысле, тогда сверхчувственный мир будет миром метафизическим.

Слова «Бог мертв» означают: сверхчувственный мир лишился своей действительной силы. Он не подает уже жизнь. Пришел конец метафизике — для Ницше эта вся западная философия, понятая как платонизм. Свою же собственную философию Ницше понимает как движение против метафизики — для него это значит против платонизма. <...>

Для Ницше христианство — это феномен церкви с ее притязаниями на власть, феномен исторический, феномен светской политики в рамках складывания западного человечества и культуры нового времени. В этом смысле так понимаемое христианство и христианский дух новозаветной веры — не одно и то же. <...>

Авторитет Бога, авторитет церкви с ее учительной миссией исчезает, но его место заступает авторитет совести, авторитет рвущегося сюда же разума. Против них восстает социальный инстинкт. Бегство от мира в сферу сверхчувственного заменяется историческим прогрессом. Потусторонняя цель вечного блаженства преобразуется в земное счастье для большинства. Попечение о религиозном культе сменяется вдохновенным созиданием культуры или распространением цивилизации. Творческое начало, что было прежде отличительной чертой библейского Бога, отмечает теперь человеческую деятельность. Человеческое творчество переходит наконец в бизнес и гешефт.

Итак, место сверхчувственного мира спешат занять производные церковно-христианского и богословского истолкования мира: оно свою схему *ordo*, иерархического порядка сущего, заимствовало в эллинистически-иудейском мире, а основополагающий строй его был учрежден Платоном в начальную пору западной метафизики. Область, где совершается сущность и разверзается событие нигилизма, — это сама же метафизика, при непременно условии, однако, что мы, применяя это слово — «метафизика», будем разуметь под ним не философское учение и тем более не какую-то отдельную дисциплину философии, а будем думать об основополагающем строе сущего в целом, о том строе, при котором различаются чувственный и сверхчувственный миры и первый опирается на второй и определяется им. Метафизика — это пространство исторического совершения, пространство, в кото-

ром судьбою становится то, что сверхчувственный мир, идеи, Бог, нравственный закон, авторитет разума, прогресс, счастье большинства, культура, цивилизация утрачивают присущую им силу созидания и начинают ничтожествовать. Мы такое сущностное распадение всего сверхчувственного называем забвением, тлением, гниением. Поэтому неверие в смысле отпадения от христианского вероучения никогда не бывает сущностью и основанием нигилизма — всего одно лишь его следствие; может случиться ведь и так, что и само христианство представляет собой следствие и определенное выражение нигилизма. <...>

Если следовать этой записи, то Ницше понимает нигилизм как процесс в историческом совершении. Он интерпретирует этот процесс как обесценивание высших ценностей, какие существовали прежде. Бог, сверхчувственный мир как мир истинно сущий и все определяющий, идеалы и идеи, цели и основания, которые определяют и несут на себе все сущее и человеческую жизнь во всем особенном, — все здесь представляется в смысле высших ценностей. Согласно мнению, распространенному еще и теперь, под высшими ценностями разумеются истина, добро и красота: истинное, то есть сущее в действительности; благое, в чем повсюду все дело; прекрасное, то есть порядок и единство сущего в целом. Однако, высшие ценности начинают обесцениваться уже вследствие того, что люди постепенно осознают: идеальный мир неосуществим, его никогда не удастся осуществить в пределах мира реального. Обязательность высших ценностей тем самым поколеблена. Встает вопрос, для чего же нужны эти высшие ценности, если они не обеспечивают гарантий, средств и путей осуществления полагаемых вместе с ними целей? <...>

Ницше при этом понимает, что по мере того, как для мира обесцениваются прежние высшие ценности, сам мир все же не перестает существовать и что именно этот лишившийся ценностей мир неизбежно будет настаивать на полагании новых ценностей. Коль скоро прежние высшие ценности рухнули, то новое полагание ценностей неминуемо становится по отношению к ним «переоценкой всех ценностей». <...>

Как обстоит дело с прежними высшими ценностями? Что означает обесценивание их в аспекте переоценки всех ценностей? Поскольку мышление сообразно ценностям основывается внутри метафизики воли к власти, ницшевское истолкование нигилизма как процесса обесценивания высших ценностей и переоцен-

ки всех ценностей — это истолкование метафизическое, в смысле метафизики воли к власти. Коль скоро, однако, Ницше свое собственное мышление, учение о воли к власти как «принципе нового ценностного полагания» понимает в смысле настоящего завершения нигилизма, он уразумевает нигилизм уже не просто негативно — как обесценение высших ценностей, но одновременно и позитивно, а именно как преодоление нигилизма, ибо в явной форме постигаемая теперь действительность действительного, воля к власти, становится источником и мерой нового полагания ценностей. Новые ценности непосредственно определяют человеческое представление и равным образом вдохновляют человеческие поступки и дела. Человеческое поднимается в иное измерение совершающегося. <...>

Есть наименование такого сущностного облика поднимающегося над прежним людским складом человечества, — это «сверхчеловек». Под таковым Ницше понимает не какую-то отдельную человеческую особь, в которой способности и намерения всем известного обычного человека гигантски умножены и возвышены. «Сверхчеловек» — это и не та людская разновидность, что возникает лишь на путях приложения философии Ницше к жизни. Слово «сверхчеловек» наименоывает сущность человечества, которое, будучи человечеством нового времени, начинает входить в завершение сущности его эпохи. «Сверхчеловек» — это человек, который есть на основе действительности, определенной волей к власти, и для нее. <...>

Внезапно и неожиданно для себя человек обнаруживает, что бытием сущного поставлен перед задачей перенять господство над землей. Достаточно ли обдумывал прежний человек, каким способом начало меж тем выявляться бытие сущего? Удостоверился ли прежний человек в том, что его бытийствование достаточно зрело и сильно, чтобы соответствовать требовательному зову бытия? Или же прежний человек лишь пробавляется отговорками и обходится круглыми путями, которые все снова и снова уводят его прочь от постижения того, что есть? Прежнему человеку хотелось бы остаться прежним, а меж тем он уже волим сущим, бытие которого начинает выявляться как воля к власти. Прежний человек в его существе вообще не подготовлен еще к бытию, какое начинается меж тем властно править во всем сущем. <...>

Легко возмущаться идеей и образом сверхчеловека, которые сами же подготовили свое собственное

неразумение, легко выдавать свое возмущение за опровержение, — легко и безответственно. Трудно вступить в ту высокую ответственность, изнутри которой Ницше продумывал сущность того человеческого, что в бытийной воле к власти определяется как перенятию господства над землей, — трудно, но неизбежно для грядущей мысли. Сущность сверхчеловека — это не охранная грамота для буйствующего произвола. Это охранный в самом же бытии закон длинной цепи величайших самоопределений, в продолжение которых человек постепенно созревает для такого сущего, которое как сущее всецело принадлежит бытию — бытию, что своим выявлением творит целую эпоху, а именно последнюю эпоху метафизики.

Прежний человек потому именуется прежним в метафизике Ницше, что его сущность хотя и определена волей к власти как основополагающей черты. Поднимающейся же над прежним человек выбирает волю к власти как основополагающую черту всего сущего в свое собственное воление и таким образом волит самого себя в смысле воли к власти. Все сущее есть как сущее, полагаемое в этом волении. Что прежде обуславливало и определяло человеческое бытийствование по способу цели и меры, утратило силу действительности — силу безусловную и непосредственную, а прежде всего безотказно действовавшую. А прежний сверхчувственный мир целей и мер уже не пробуждает и не несет на себе жизнь. Тот мир сам теперь безжизнен — он мертв. Христианская вера еще будет — здесь, там, где-нибудь. Однако правящая в том мире любовь уже перестала быть действительно-действительным принципом всего совершающегося теперь. Сверхчувственное основание сверхчувственного мира, если мыслить его как действительную действительность всего действительного сделалось бездейственным. Вот в чем метафизический смысл метафизически продумываемых слов «Бог мертв». <...>

Можно было бы, огрубляя, думать, что слова эти означают следующее: господство над сущим переходит теперь от Бога к человеку, — а еще более огрубляя: Ницше на место Бога ставит человека. Кто думает так, не слишком божественно думает о сущности Бога. Человек никогда не сможет встать на место Бога, потому что бытийствование человека никогда не достигнет бытийной сферы Бога. Между тем может, напротив, совершаться нечто такое, что, в сопоставлении с этой невозможностью, будет куда более жутким, — сущность этой жути

мы еще даже не начали толком обдумывать. Место, которое, если мыслить метафизически, свойственно Богу, — это место, откуда истекает причиняющее созидание сущего и сохранение сущего как сотворенного. Такое местоположение Бога может оставаться пустым. Зато может распахнуться иное — в метафизическом смысле соответствующее место, не тождественное ни области Бога, ни области человека, — с этим местом человек, однако, вновь вступает в особо отмеченное сопряжение. Сверхчеловек не заступает и никогда не сможет заступить место Бога; место, на какое направлено воление сверхчеловека, — это иная область, область иного обоснования сущего, сущего в его ином бытии. Это иное бытие сущего стало меж тем — этим и отмечено начало метафизики нового времени — субъективностью. <...>

Сфера сверхчувственного — сущего самого по себе — уже не стоит над головами людей как задающий меру свет. Ведь небосвод стерт. Целое сущего как такового, море, до дна испито людьми. Ибо человек восстал вовнутрь ячейности, свойственной его cogito. По мере восстановления все сущее становится представанием — предметом. До конца испитое, сущее опрокинуто теперь как объективное вовнутрь присущей субъективности имманентности. Теперь горизонт уже не светится сам собою. Теперь он лишь точка зрения, полагаемая ценностными полаганиями воли к власти. <...>

Если расслышать в «нигилизме» иной тон, в котором доносилась бы сущность названного нами, можно по-новому вслушаться в язык того метафизического мышления, которое постигло что-то в нигилизме, не умея, однако, мыслить его сущность. Слыша в ушах этот иной тон, мы в один прекрасный день, возможно, совсем иначе, чем прежде, осмыслим эпоху начинающегося завершения нигилизма. Быть может, мы поймем тогда, что недостаточно ни политических, ни экономических, ни социологических, ни технических и научных перспектив, недостаточно даже и метафизических и религиозных перспектив, чтобы мыслить то, что совершается в эту мировую эпоху. То же, что задает эта эпоха мысли, что задает она ей мыслить, — это не какая-то глубоко скрытая задняя мысль, а нечто расположенное совсем близко к нам — нечто расположенное ближе всего к нам, мимо чего мы постоянно проходили лишь потому, что оно именно таково.

Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» //

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. —

М., 1993. — С. 168–217.

Бунтующий человек

Введение

Есть преступления, внушенные страстью, и преступления, продиктованные бесстрастной логикой. Чтобы различить их, уголовный кодекс пользуется удобства ради таким понятием, как «предумышленность». Мы живем в эпоху мастерски выполненных преступных замыслов. Современные правонарушители давно уже не те наивные дети, которые, умоляя простить их, ссылались на овладевшую ими страсть. Это люди зрелого ума, и неопровержимым оправданием служит им философия, благодаря которой даже убийца оказывается в роли судьи. <...>

...С того часа, когда по недостатку темперамента преступник прибегает к помощи философской доктрины, с того часа, когда преступление само себя обосновывает, оно, пользуясь всевозможными силлогизмами, распространяется так же, как сама мысль. Раньше злодеяние было одиноким, словно крик, а теперь оно столь же универсально, как наука. Еще вчера преследуемое по суду, сегодня преступление стало законом. <...>

Некоторые, вероятно, считают, что эпоха, за полстолетия обездолившая, поработившая или уничтожившая семьдесят миллионов людей, должна быть только и прежде всего осуждена. Но необходимо еще и понять суть ее вины. В былые наивные времена, когда тиран ради вящей славы сметал с лица земли целые города, когда прикованный к победной колеснице невольник брел по чужим праздничным улицам, когда пленника бросали на съедение хищникам, чтобы потешить толпу, когда перед фактом столь простодушных злодейств совесть могла оставаться спокойной, а мысль — ясной. Но загоны для рабов, осененные знаменем свободы, массовые уничтожения людей, оправдываемые любовью к человеку или тягой к сверхчеловеческому, — такие явления в определенном смысле просто обезоруживают моральный суд. В новые времена, когда злой умысел рядится в одеяния невинности, по странному извращению, характерному для нашей эпохи, именно невинность вынуждена оправдываться.

Необходимо разобраться, способна ли невинность предпринять усилия, препятствующие убийству. Мы можем действовать только в собственную эпоху среди

окружающих нас людей. Мы ничего не сумеем сделать, если не будем знать, имеем ли право убивать ближнего или давать свое согласие на его убийство. Поскольку сегодня любой поступок пролагает путь к прямому или косвенному убийству, мы не можем действовать, не зная заранее, каким образом и по какой причине мы поневоле сеем гибель. <...>

Во времена идеологий необходимо разобраться, каково твое отношение к убийству. Если для него находятся оправдания, значит, наша эпоха и мы сами вполне соответствуем друг другу. Если же таких оправданий нет, это означает, что мы пребываем в безумии, и нам остается всего один выход: либо соответствовать эпохе убийства, либо отвернуться от нее. Во всяком случае, нужно четко ответить на вопрос, поставленный перед нами среди крови и криков нашего столетия. Ведь мы сами под вопросом. Тридцать лет тому назад, прежде чем решиться на убийство, люди отрицали многое, отрицали даже самое себя посредством самоубийства. Бог плурует в игре, а вместе с ним и все смертные, включая меня самого, следовательно, не лучше ли мне умереть: самоубийство было проблемой. Сегодня идеология отрицает только чужих, объявляя их нечестными игроками. И каждое утро украшенные медалями душегубы вламываются в камеры-одиночки: проблемой стало убийство. <...>

Когда пытаешься извлечь из чувства абсурда правила действия, обнаруживается, что благодаря этому чувству убийство воспринимается в лучшем случае безразлично и, следовательно, становится допустимым. Если ни во что не веришь, если ни в чем не видишь смысла и не можешь утверждать какую-либо ценность, все дозволено и ничто не имеет значения. Нет доводом «за», нет доводов «против», и убийцу невозможно ни осудить, ни оправдать. Что сжигать людей в газовых печах, что посвящать свою жизнь уходу за прокаженными — никакой разницы. Добродетель и злой умысел становятся делом случая или каприза.

Тогда приходишь к решению вообще не действовать, а это означает, что ты миришься с убийством, которое совершено другим. Тебе же остается разве что сокрушаться о несовершенстве человеческой природы. <...>

Но логика не может найти применение в установке, которая поочередно представляет убийство допустимым и недопустимым. И все-таки, признав убийство этически нейтральным, анализ абсурда приводит в конце концов к его осуждению, и это самый важный

вывод. Последним итогом абсурдного рассуждения является отказ от самоубийства и участие в отчаянном противостоянии вопрошающего человека и безмолвной вселенной. <...>

Убийство и самоубийство — две стороны одной и той же медали — несчастного сознания, которое мукам ограниченности человеческого удела предпочитает темный восторг, в котором сливаются, уничтожаясь, и земля и небо ...абсурд в качестве жизненного правила противоречив ...не остается ничего, что помогло бы нам дать ответы на поставленные эпохой вопросы. Абсурд в качестве методического сомнения представляет собой чистую доску. Он оставляет нас в тупике. Вместе с тем, будучи сомнением, он способен, обращаясь к собственной сути, направлять нас на новые поиски. Рассуждение продолжается тогда уже известным образом. Я кричу о том, что ни во что не верю и что все бессмысленно, но я не могу сомневаться в собственном крике и должен верить хотя бы в собственный протест. Первая и единственная очевидность, которая дается мне таким образом в опыте, абсурдна, это бунт. Лишенный всякого знания, вынужденный убивать или мириться с убийством, я располагаю только этой очевидностью, усугубляемой внутренним раздором, в котором я обретаюсь. Бунт порождается осознанием увиденной бессмысленности, осознанием непонятого и несправедливого удела человеческого. Однако слепой мятежный порыв требует порядка среди хаоса, жаждет цельности в самой сердцевине того, что ускользает и исчезает. Бунт хочет, бунт кричит и требует, чтобы скандальное состояние мира прекратилось и наконец-то запечатлелись слова, которые безостановочно пишутся вилами по воде. <...>

Бунтующий человек

Что же представляет собой бунтующий человек? Это человек, говорящий «нет». Но, отрицая, он не отрекается: это человек, уже первым своим действием говорящий «да». Раб, всю жизнь повиновавшийся господским распоряжениям, неожиданно считает последнее из них неприемлемым. Каково же содержание его «нет»

«Нет» может, например, означать: «слишком долго я терпел», «до сих пор — так уж и быть, но дальше хватит», «вы заходите слишком далеко» и еще: «есть предел, переступить который я вам не позволю». Вообще говоря, это «нет» утверждает существование границы. Это же идея предела обнаруживается в чувстве

бунтаря, что другой «слишком много на себя берет», простирает свои права дальше границы, за которой лежит область суверенных прав, ставящих преграду всякому на них посягательству. Таким образом, порыв к бунту коренится одновременно и в решительном протесте против любого вмешательства, которое воспринимается как просто нестерпимое, и в смутной убежденности бунтаря в своей доброй воле, а вернее, в его впечатлении, что он «вправе делать то-то и то-то». Бунт не происходит, если нет такого чувства правоты. Вот почему взбунтовавшийся раб говорит разом и «да» и «нет». Вместе с упомянутой границей он утверждает все то, что неясно чувствует в себе самом и хочет сбросить. Он упрямо доказывает, что в нем есть нечто «стоящее», которое нуждается в защите. Режиму, угнетающему его индивидуальность, он противопоставляет своего рода право терпеть угнетение только до того предела, какой он сам устанавливает.

Вместе с отталкиванием чужеродного в любом бунте происходит полное и произвольное отождествление человека с определенной стороной его собственного существа. Здесь скрытым образом вступает в игру ценностное суждение, и притом столь спонтанное, что оно помогает бунтарю выстоять среди опасностей. До сих пор он по крайней мере молчал, погрузившись в отчаяние, вынужденный терпеть любые условия, даже если считал их глубоко несправедливыми. Поскольку угнетаемый молчит, люди полагают, что он не рассуждает и ничего не хочет, а в некоторых случаях он и вправду ничего уже не желает. А ведь отчаяние, так же как абсурд, судит и желает всего вообще и ничего в частности. Его хорошо передает молчание. Но как только угнетаемый заговорит, пусть даже произнося «нет», это значит, что он хочет и судит. Бунтарь делает крутой поворот. Он шел, погоняемый кнутом хозяина. А теперь встает перед ним лицом к лицу. Бунтовщик противопоставляет все, что ценно для него, всему, что таковым не является. Не всякая ценность обуславливает бунт, но всякое бунтарское движение молчаливо предлагает некую ценность. О ценности ли в данном случае идет речь?

Каким бы смутным сознание ни было, оно порождается бунтарским порывом: внезапным ярким чувством того, что в человеке есть нечто такое, с чем он может отождествлять себя хотя бы на время. До сих пор раб реально не ощущал эту идентичность. До своего восстания он страдал от всевозможного гнета. Нередко бывало так, что он безропотно выполнял рас-

поряжения куда более возмутительные, чем то, последнее, которое вызывало бунт. Вытесняя в глубь сознания бунтарские устремления, раб молча терпел, живя скорее своими повседневными заботами, чем осознанием своих прав. Потеряв терпение, он теперь нетерпеливо начинает отвергать все, с чем мирился раньше. Этот порыв почти всегда имеет обратное действие: ниспровергая унижительный порядок, навязанный ему господином, раб вместе с тем отвергает рабство как таковое. Шаг за шагом бунт заводит его куда дальше, чем завело бы простое неповиновение. <...>

Живший доколе ежедневными компромиссами, раб в один миг («Потому что как же иначе...») впадает в непримиримость — «Все или ничего». Сознание рождается у него вместе с бунтом.

В этом сознании сочетаются и еще довольно туманное «все», и «ничего», подразумевающее, что ради «всего» можно пожертвовать и человеком. Бунтарь хочет быть или «все», целиком и полностью отождествляя себя с тем благом, которое он неожиданно осознал, и требуя, чтобы в его лице люди признавали и приветствовали это благо, или «ничем», то есть полностью лишиться всяких прав, повинувшись превосходной силе. Идя до конца, восставший готов к последнему бесправию, каковым является смерть, если будет лишен того единственного священного дара, каким, например, может стать для него свобода. Лучше умереть стоя, чем жить на коленях. <...>

В наших западных обществах благодаря теории политической свободы в человеческой душе укореняется высокое понятие о человеке и в результате практического использования этой же свободы растет соответствующая неудовлетворенность своим положением. Фактическая свобода развивается медленнее, чем представления человека о свободе. Из этого наблюдения можно вывести лишь следующее: бунт — это дело человека осведомленного, твердо сознающего свои права. Но ничто не позволяет нам говорить только о правах индивида. Напротив, очень вероятно, что благодаря уже упоминавшейся солидарности род человеческий все глубже и полнее осознает самого себя в ходе своей истории. <...>

Метафизический бунт

Метафизический бунт — это восстание человека против своего удела и против всего мироздания. Этот бунт метафизичен, поскольку оспаривает конечные

цели человека и вселенной. Раб протестует против участи, уготованной ему рабским его положением: метафизический бунтарь протестует против удела, уготованного ему как представителю рода человеческого. Восставший раб утверждает, что в его душе есть нечто не мирящееся с тем, как обращается с ним господин; метафизический бунтарь заявляет, что он обделен и обманут самим мирозданием. Для обоих речь идет не только о простом голом отрицании. И действительно, и в том и в другом случае мы сталкиваемся с суждением о ценности, во имя которой мятежник отказывается принять собственную участь.

Заметим, что восставший раб отрицает господина не в качестве себе подобного человека. Он отрицает его в качестве господина. Раб отрицает, что господин имеет право отрицать его, раба, и требует отмены такого права. Господин лишается власти в той мере, в какой он пренебрегает этим требованием и не удовлетворяет его. Если люди не могут сослаться на общую ценность, признаваемую всеми и каждым, тогда человек человеку непонятен. Восставший требует, чтобы эта ценность была недвусмысленно признана в нем самом, поскольку догадывается или знает, что без этого принципа в мире будут царить произвол и преступление. Бунтарский порыв возникает у него как требование ясности и единства. Самый заурядный бунт парадоксальным образом выражает стремление к порядку.

С каждой строкой мое описание все ближе подходит к теме метафизического бунтаря, поднявшегося над разрозненным миром, чтобы потребовать его единства. Присущий ему принцип справедливости он противопоставляет принципу несправедливости, который, как он видит, правит миром. Короче говоря, бунтарь хочет только одного — разрешить это противоречие, построить, если это возможно, единое царство справедливости или царство несправедливости, если он доведет свой принцип до последнего предела. А пока он изобличает противоречие. Протестуя против незавершенности человеческих устремлений, обусловленной смертью, и против разрозненности людей, объясняющейся злом, метафизический бунт является мотивированным требованием блаженного единства, антипода страданий жизни и страха смерти. Если всеобщий смертный приговор определяет человеческую жизнь, то в некотором смысле бунт возникает одновременно с ней. Протестуя против своей смертной природы, взбунтовавшийся человек отказывается признать силу, кото-

рая принуждает его жить в подобных условиях. Метафизический бунтарь вовсе не обязательно атеист, как можно было бы предположить, но это богохульник поневоле. Просто он богохульствует сначала во имя порядка, будучи уверен, что Бог порождает смерть и метафизический скандал.

Возвратимся к взбунтовавшемуся рабу, чтобы выяснить этот вопрос. Своим протестом раб утверждал существование господина, против которого он бунтовал. В то же время он показывал, что от него зависит власть господина, и тем самым утверждал свою собственную власть, с тем, чтобы снова и снова ставить под вопрос превосходство того, кто до сих пор над ним господствовал. В этом отношении раб и господин действительно неразрывно связаны: временное господство одного столь же относительно, как провинение другого. Обе силы утверждаются поочередно в момент восстания, и так происходит до той поры, пока в борьбе не на жизнь, а на смерть один из двух сил временно не уйдет в небытие.

Сходным образом, если метафизический бунтарь восстает против силы, существование которой он вместе с тем утверждает, то полагает он это существование как реальность именно в то время, когда его оспаривает. Тогда он вовлекает высшее существо в такую же унижительную авантюру, в какую вовлечен человек, и таким образом делает его бесплодную власть тождественной нашему тщетному уделу. Метафизический бунтарь подчиняет высшее существо силе нашего отказа, заставляет его в свою очередь склониться перед той частью человеческой души, которая не желает склоняться, насильственно втягивает его в наше абсурдное существование, выводит его, наконец, из вневременного убежища, чтобы вовлечь в историю весьма далекую от вечной неподвижности, которую можно обрести лишь в единодушном согласии людей. Бунт утверждает таким образом, что на его уровне всякое высшее существование по крайней мере противоречиво.

Историю метафизического бунта, следовательно, нельзя смешивать с историей атеизма. В определенном смысле она скорее сливается с современной историей религиозного чувства. Бунт чаще всего бросает вызов, чем отрицает. Сначала он не устраняет Бога, а только разговаривает с ним на равных. Но речь идет не о куртуазной беседе. Речь идет о полемике, воодушевляемой желанием взять верх. Раб начинает с требования справедливости, а заканчивает стремлением к господству. Ему в свою очередь тоже хочется власти. Бунт против удела челове-

ческого сочетается с безоглядным штурмом неба, цель которого — пленить царя небесного и сначала провозгласить его низложение, а затем приговорить к смертной казни. Человеческий бунт переходит в метафизическую революцию. От эпатажа она переходит к действию; денди превращается в революционера. Поскольку трон Всевышнего опрокинут, бунтовщик признает, что ту справедливость, тот порядок, то единство, которые он тщетно искал в своей жизни, ему теперь предстоит созидать своими собственными руками, а тем самым оправдать низложение Бога. Тогда-то и начинаются отчаянные усилия основать царство людей, даже ценой преступления, если потребуются. Это не обходится без ужасающих последствий, лишь немногие из которых мы осознаем. Но эти последствия не обусловлены бунтом, как таковым, или, по крайней мере, они проявляются только тогда, когда бунт забывает о своих истоках, устает от мучительного напряжения между «да» и «нет» и предается наконец либо всеобщему отрицанию, либо тотальному подчинению. В свой первоначальный период метафизическое восстание исполнено тем же самым позитивным содержанием, что и восстание раба. <...>

Бунт и революция

Абсолютная революция предполагает абсолютную податливость человеческой природы, возможность низведения человека до уровня простой исторической силы. А бунт — это протест человека против его превращения в вещь, против его низведения к истории. Бунт — это утверждение общей для всех людей природы, неподвластной миру силы. История, разумеется, есть один из пределов человека, в этом смысле революционеры правы. Но бунтующий человек в свою очередь устанавливает некий предел истории. На этом пределе и зарождается предвестие новой ценности. Сегодняшняя цезарианская революция беспощадно борется с этим зарождением, ибо оно знаменует ее подлинный разгром и необходимость отречения от своих принципов. В 1950 году судьбы мира уже не решаются, как это может показаться, в битве буржуазного и революционного способов производства: их конец будет одинаков. Они решаются в борьбе между силами бунта и силами цезарианской революции. Восторжествовавшая революция при помощи своей полиции, своих судилищ и чисток пытается доказать, что человеческой природы не существует. Усмиренный бунт

всеми своими противоречиями, страданиями, бесконечными поражениями и неустанной гордостью стремятся обогатить эту природу своей болью и надеждой.

«Я бунтую, следовательно, мы существуем», — говорил раб. Метафизический бунт изменил эту формулу: «Я бунтую, следовательно, мы одиноки» — этим определением мы живем и по сию пору. Но если мы одиноки под пустым небом, если мы обречены на неминуемую смерть, то можно ли утверждать, что мы и впрямь существуем? Задавшись этим вопросом, метафизический бунт в свое время попытался сделать бытие из видимости. После чего чисто исторические мыслители принялись утверждать, что бытие равнозначно деянию. Мы не существуем, — говорили они, — но мы должны существовать во что бы то ни стало. Наша революция — это попытка завоевания нового бытия посредством деяния, неподвластного никаким моральным законам. Вот почему эта революция обрекла себя на бытие ради истории, бытие в условиях террора. Человек с ее точки зрения есть сущее ничто, если он так или этак не добивается единодушного одобрения в истории. Именно тогда и был пройден последний предел, а бунт сначала предан, а потом логически уничтожен, ибо он в самом чистом своем выражении никогда не переставал подчеркивать существование некоего предела и утверждать двойственность нашей человеческой природы: вовсе не бунт повинен в тотальном отрицании всякого бытия. Он, напротив, говорил ему одновременно и «да» и «нет». Бунт — это отказ от какой-то части бытия во имя другой его части, которую он превозносит. И чем выше возносит, тем непримиримей отказ. В дальнейшем, когда бунт в своем исступлении и помрачении превращается во все или в ничто, когда он доходит до отрицания всякого бытия и человеческой природы, он отрекается от самого себя. Только тотальным отрицанием может он оправдать свой замысел тотального завоевания. Но утверждение предела, утверждение достоинства и красоты, присущих всем людям, влечет за собой необходимость распространить эту ценность на все и вся и продолжить путь к единству, не отрекаясь от своих первооснов. В этом смысле бунт, в своей первоизданной подлинности, не является оправданием какой бы то ни было исторической мысли. Бунт притязает на единство, историческая революция — на тотальность. Бунт исходит из отрицания, опирающегося на утверждение; революция исходит из абсолютного отрицания и обрекает себя на всевозможные виды рабства ради утверждения, дости-

жимого лишь в конце времен. Бунт созидателен, революция нигилистична. Бунт призван созидать ради все большего прироста бытия, революция вынуждена производить ради все большего отрицания. Историческая революция обречена трудиться, надеясь когда-нибудь обрести бытие, но эта надежда постоянно ее обманывает. Даже единодушного согласия недостаточно для обретения бытия. «Повинуйтесь», — говорил своим подданным Фридрих Великий. А умирая, вздохнул: «Я устал управлять рабами». Чтобы избежать столь абсурдной судьбы, чтобы вернуться к творческим истокам бунта, революция должна отречься от своих принципов, от нигилизма и чисто исторических ценностей. Она не может стать созидательным началом, не подчинившись известным законам, моральным или метафизическим, способным уравновесить бред истории. Презрение революции к показной и лживой морали буржуазного общества вполне оправдано. Но ее безумие заключается в распространении этого презрения на любое требование морали. В самих ее истоках, в глубочайших ее устремлениях таятся отнюдь не формальные правила, которые могли бы служить ей руководством к действию. И в самом деле, бунт твердит ей и будет твердить все громче, что деяние необходимо не для того, чтобы когда-нибудь прийти к существованию, которое в глазах остального мира сводится к покорности, а ради того еще смутного бытия, которое таится в самом бунтарском порыве. Это правило не является ни формальным, ни всецело зависящим от истории, что мы и постараемся доказать, рассматривая его в чистом виде, при анализе художественного творчества. А пока заметим только, что к формулам метафизического бунта «Я бунтую, следовательно, мы существуем» и «Я бунтую, следовательно, мы одиноки» бунт, вступивший в распрю с историей, добавляет, что, вместо того чтобы убивать и умирать во имя созидания бытия, каковым мы не являемся, мы должны жить и животворить ради созидания того, чем мы являемся.

Камю А. Бунтующий человек. — М., 1990. — С. 120–137, 310–315.

СВОБОДНАЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ В ЕЕ ОТНОШЕНИИ К ПРАКТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ЛЮДЕЙ И ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ БУДУЩЕГО

Основные тексты:

1. Гете И.В. Природа.
2. Швейцер А. Из моей жизни и мыслей (эпilog).
3. Волошинов В.Н. (Бахтин М.М.). Знаковое выражение общественной психологии.
4. Ганди М.К. Моя вера в ненасилие.

Авторы текстов:

1. **Гете Иоганн Вольфганг** (1749–1832). Немецкий поэт, основоположник немецкой литературы нового времени. Естествоиспытатель и мыслитель, тяготеющий к универсализму знания и мировоззрения.
2. **Швейцер Альберт** (1875–1965). Немецко-французский протестант, теолог, врач и музыкант. Представитель философии культуры.
3. **Бахтин М.М.** (1895–1975). Философ, литературовед, эстетик, лингвист, культуролог. В 1930-е годы подвергался преследованиям и в течение тридцати лет не имел возможности издавать свои работы.
4. **Ганди Мохангус Карамчанд** (1869–1948). Один из лидеров индийского национального освободительного движения, его идеолог, наиболее авторитетный национальный лидер, непосредственно руководивший борьбой за независимость Индии. Автор социально-политического и религиозно-философского учения (гандизм).

Основные вопросы:

1. Имеется ли, на ваш взгляд, принципиальное отличие между личностный образцом и эталоном свободной индивидуальности?
2. В какой мере жизнь авторов вышеизложенных текстов, их творческий путь и вклад в духовную культуру человечества могут быть осмыслены как эталоны свободной индивидуальности?

■ Природа

Природа! Окруженные и охваченные ею, мы не можем ни выйти из нее, ни глубже в нее проникнуть. Непрошенная, нежданная, захватывает она нас в вихрь своей пляски, и несется с нами, пока, утомленные, мы не выйдем из рук ее.

Она творит вечно новые образы; что есть в ней, того еще не было; что было, не будет, все ново, — а все только старое. Мы живем посреди нее, но чужды ей. Она вечно говорит с нами, но тайн своих не открывает. Мы постоянно действуем на нее, но нет у нас над нею никакой власти.

Кажется, все основывает она на личности, но ей дела нет до лиц. Она вечно творит и вечно разрушает, но мастерская ее недоступна. Она вся в своих чадах, а сама мать, где же она? — Она единственный художник: из простейшего вещества творит она противоположнейшие произведения, без малейшего усилия, с величайшим совершенством и на все кладет какое-то нежное покрывало. У каждого ее создателя особенная сущность, у каждого явления отдельное понятие, а все едино.

Она дает дивное зрелище; видит ли она его сама, не знаем, но она дает для нас, а мы, незамеченные, смотрим из-за угла. В ней все живет, совершается, движется, но вперед она не идет. Она вечно меняется, и ней ей ни на мгновение покоя. Что такое остановка — она не ведает, она положила проклятие на всякий покой. Она тверда, шаги ее измерены, уклонения редки, законы непреложны. Она беспрерывно думала и мыслит постоянно, но не как человек, а как природа. У ней свой собственный, всеобъемлющий смысл, но никто его не подметит.

Все люди в ней, и она во всех. Со всеми дружески ведет она игру, и чем больше у ней выигрывают, тем больше она радуется. Со многими так скрытно она играет, что незаметно для них кончается игра.

Даже в неестественном есть природа, на самом грубом филистерстве гения. Кто не видит ее повсюду, тот нигде не видит ее лицом к лицу. Она любит себя бесчисленными сердцами и бесчисленными глазами глядит на себя. Она расчленилась для того, чтобы наслаждаться собою. Ненасытимо стремясь передаться, осуществиться, она производит все новые и новые существа, способные к наслаждению.

Она радуется мечтам. Кто разбивает их в себе или в других, того наказывает она, как страшного злодея. Кто ей доверчиво следует, того она прижимает, как любимое дитя, к сердцу.

Нет числа ее детям. Ко всем она равно щедра, но у нее есть любимцы, которым много она расточает, много приносит в жертву. Великое она принимает под свой покров.

Из ничтожества выплескивает она свои создания и не говорит им, откуда они пришли и куда идут. Они должны идти: дорогу знает она.

У ней мало стремлений, но они вечно деятельны, вечно разнообразны.

Зрелище ее вечно ново, ибо она непрестанно творит новых созерцателей. Жизнь — ее лучшее изобретение; смерть для нее средство для большей жизни.

Она окружает человека мраком и гонит его вечно к свету. Она приковывает его к земле и отрывает его снова.

Она дает потребности, ибо любит движение, и с непонятною легкостью возбуждает его. Каждая потребность есть благодетель, быстро удовлетворяется и быстро опять возникает. Много новых источников наслаждения в лишних потребностях, которые дает она; но все опять приходит и равновесие. Каждое мгновение она употребляет на достижение далекой цели, и каждую минуту она у цели. Она — само тщеславие, но не для нас — для нас она святыня.

Она позволяет всякому ребенку мудрить над собой; каждый глупец может судить о ней; тысячи проходят мимо нее и не видят; всеми она любуется и со всеми ведет свой расчет. Ее законам повинуются даже и тогда, когда им противоречат; даже и тогда действуют согласно с ней, когда хотят действовать против нее. Всякое ее деяние благо, ибо всякое необходимо; она медлит, чтобы к ней стремились; она спешит, чтобы ею не насытились.

У нее нет речей и языка, но она создает тысячи языков и сердец, которыми она говорит и чувствует.

Венец, ее — любовь. Любовью только приближаются к ней. Бездны положила она между созданиями, и все создания жаждут слиться в общем объятии. Она разобщила их, чтобы опять соединить. Одним прикосновением уст к чаше любви искупает она целую жизнь страданий.

Она все. Она сама себя и награждает, и наказывает, и радуется, и мучит. Она сурова и кротка, любит и

ужасает, немощна и всемогуща. Все в ней непрестанно. Она не ведает прошедшего и будущего; настоящее ее — вечность. Она добра. Я славословлю ее со всеми ее делами. Она премудра и тиха. Не вырвешь у ней признания в любви, не выманишь у ней подарка, разве добровольно подарит она. Она хитра, но только для доброй цели, и всего лучше не замечать ее хитрости. Она целостна и вечно недокончена. Как она творит, так можно творить вечно.

Каждому является она в особенном виде. Она скрывается под тысячью имен и названий, и все одна и та же.

Она ввела меня в жизнь, она и уведет. Я доверяю ей. Пусть она делает со мной, что хочет. Она не возненавидит своего творения. Я ничего не сказал о ней. Она уже сказала, что истинно и что ложно. Все ее вина и ее заслуга.

Гете И.В. Природа // Гете И.В. Избр. филос. произв. — М., 1964. — С. 37–39.

А. ШВЕЙЦЕР

■ Из моей жизни и мыслей

(Эпиграф)

Два переживания омрачают мою жизнь. Первое состоит в понимании того, что мир предстает необъяснимо таинственным и полным страдания; второе — в том, что я родился в период духовного упадка человечества. С обоими мне помогла справиться мысль, приведшая меня посредством этического миро- и жизнеутверждения к благоговению перед жизнью. В нем нашла моя жизнь точку опоры и направление.

На том я стою, и так я действую в мире, руководствуясь стремлением сделать человечество посредством мысли духовнее и лучше.

С духом времени я нахожусь в полном разладе, ибо он полон презрения к мысли. Эта его настроенность в известной мере понятна из того, что мышление до сих пор не достигло поставленной цели. Часто оно было почти уверено, что сумело убедительно обосновать гносеологически и этически удовлетворительное мировоззрение. Впоследствии, однако, всегда оказывалось, что это ему не удалось.

Таким образом, могло возникнуть сомнение, будет ли мышление когда-нибудь в состоянии ответить на вопросы, касающиеся мира и нашего отношения к нему, так, чтобы мы были способны придать нашей жизни смысл и содержание.

Однако сегодняшнее презрение к мысли проистекает также и из недоверия к ней. Организованные государственные, социальные и религиозные объединения нашего времени пытаются принудить индивида не основывать свои убеждения на собственном мышлении, а присоединяться к тем, которые они для него предназначили. Человек, исходящий из собственного мышления и поэтому духовно свободный, представляется им чем-то неудобным и тревожащим. Он не предъявляет достаточных гарантий того, что будет вести себя в данной организации надлежащим образом. Все корпорации видят сегодня свою силу не столько в духовной ценности идей, которые они представляют, и в ценности людей, им принадлежащих, сколько в достижении максимально возможных единств и замкнутости. Именно в них надеются они обрести наибольшую силу сопротивления и действенность.

Поэтому дух времени чувствует не тревогу, а радость от того, что мышление кажется столь не соответствующим своей задаче. Он не засчитывает ему того, что оно уже сделало при всем своем несовершенстве. Он не принимает во внимание того, что весь достигнутый духовный прогресс — результат работы мысли. Он не учитывает, что оно способно совершить в будущем то, что ему еще не удалось сделать. Дух времени не разрешает себе подобных предположений. Для него речь идет только о том, чтобы любым способом дискредитировать индивидуальное мышление. Все происходит по библейскому изречению: «У кого нет, у того отыметса даже то, что он имеет».

Итак, современный человек всю жизнь испытывает воздействие сил, стремящихся отнять у него доверие к собственному мышлению. Сковывающая его духовная несамостоятельность царит во всем, что он слышит и читает; она — в людях, которые его окружают, она — в партиях и союзах, к которым он принадлежит, она — в тех отношениях, в рамках которых протекает его жизнь. Со всех сторон и разнообразнейшими способами его побуждают брать истины и убеждения, необходимые для жизни, у организаций, которые предъявляют на него права. Дух времени не раз-

решает ему прийти к себе самому. Он подобен световой рекламе, вспыхивающей на улицах больших городов и помогающей компании, достаточно состоятельной для того, чтобы пробиться, оказывать на него давление на каждом шагу, принуждая покупать именно ее гуталин или бульонные кубики.

Итак, дух времени способствует скептическому отношению современного человека к собственному мышлению, делая его восприимчивее к авторитарной истине. Этому постоянному воздействию он не может оказать нужного сопротивления, поскольку он является сверхзанятым, несобранным, раздробленным существом. Кроме того, многосторонняя материальная зависимость воздействует на его ментальность таким образом, что в конце концов он теряет веру в возможность самостоятельной мысли.

Он также утрачивает доверие к самому себе из-за того давления, которое оказывает на него чудовищное, с каждым днем возрастающее знание. Он более не в состоянии ассимилировать обрушивающиеся на него сведения, понять их, он вынужден признавать истиной что-то непостижимое. При таком подходе к научным истинам он испытывает соблазн признать недостаточной свою способность суждения и в делах мысли.

Так в силу обстоятельств мы оказываемся в оковах времени.

Буйно всходят посевы скептицизма. Современный человек не имеет более доверия к самому себе. Его самоуверенность скрывает огромную духовную неустойчивость. Несмотря на все свои достижения в материальной сфере, это все же нереализованный человек, ибо он не находит применения своей способности мышления. И непонятно, как могло наше поколение, столь много достигшее в науке и технике, так пасть духовно, чтобы отказаться от мысли.

И вот в это время, которое рассматривает все рациональное и свободомыслящее как что-то смешное, незначительное, устаревшее, давно преодоленное и которое осмеивает даже установленные в XVIII столетии неотчуждаемые права человека,— в это время я признаюсь в том, что доверяю рациональному мышлению. <...>

Единственная возможность придать своему бытию какой-либо смысл состоит в том, чтобы поднять свое естественное отношение к миру до уровня духовного. Как страждущее существо, человек становится в ду-

ховное отношение к миру посредством резиньяции. Подлинное смирение достигается тем, что человек в своей подчиненности происходящему в мире пробивается к внутренней свободе от сил, владеющих внешним слоем его бытия. Внутренняя свобода помогает ему обрести силу, чтобы преодолеть все трудности и прийти к высокой духовности, самоуглубленности, очищению, спокойствию и умиротворенности. <...>

Если найдутся люди, способные восстать против духа безмыслия, личности, достаточно чистые и глубокие для того, чтобы утвердить идеалы этического прогресса как действенную силу, — тогда-то и начнется работа духа, формирующая новое сознание человечества.

И моя вера в силу истины и духа — это вера в будущее человечества. Этическое миро- и жизнеутверждение неизменно несет в себе оптимистическую волю и надежду. Поэтому оно бесстрашно взирает на мрачную действительность во всей ее реальной неприглядности.

Моему же собственному бытию столь щедро отпущено забот, лишений и печали, что, будь мои нервы менее крепкими, я сломался бы под их тяжестью. С трудом несу я свой груз усталости и ответственности, годами сгибающий мои плечи. Мало что из моей жизни могу я уделить для себя самого. Нет даже времени, которое я мог бы посвятить жене и ребенку.

Но мне даровано счастье служить милосердию, видеть плоды своего труда, ощущать любовь и доброту людей, иметь рядом верных помощников, признавших мое дело своим, обладать здоровьем, позволяющим справляться с напряженнейшим трудом, сохранять неизменным внутреннее равновесие и спокойствие и не утратить энергию духа, действующего осознанно и по зрелом размышлении. И я считаю также подарком судьбы, что мне дано осознать все то счастье, что выпало на мою долю, и не сетовать на жизнь за те жертвы, что я вынужден приносить во имя его.

Меня глубоко радует и то, что я свободен в своих действиях, в то время как уделом столь многих становится гнетущая несвобода, и то, что я, занятый материальным трудом, могу все же сохранять активность в духовной сфере. Обстоятельства моей жизни так или иначе создают благоприятные предпосылки для творчества. Я благодарен им за это и хотел бы оказаться достойным предоставляемых мне возможностей.

Что еще из трудов, которые я взял на себя, удастся мне завершить?

Мои волосы начинают седеть. Мое тело становится все чувствительнее к тем тяготам, которым я его подвергаю, и к растущему грузу лет.

С благодарностью оглядываюсь я на те времена, когда мне не нужно было экономить силы и я мог без отдыха заниматься физическим и умственным трудом. Спокойно и смиренно всматриваюсь я в будущее, надеясь не встретить неподготовленным (если это мне будет даровано) то время, когда силы откажут мне. И своей деятельностью, и своими страданиями мы призваны доказывать могущество людей, обретших Мир, который превыше разума.

Ламбарене, 7 марта 1931 года

Швейцер А. Благоговение перед жизнью.— М., 1992.—

С. 23—35.

В.Н. ВОЛОШИНОВ (М. БАХТИН)

■ Знаковое выражение общественной психологии

Установление связи между базисом и изолированным, вырванным из целостного и единого идеологического контекста явлением — никакой познавательной цены не имеет. Необходимо прежде всего определить значение данного идеологического изменения в контексте соответствующей идеологии, учитывая, что всякая идеологическая область является единым целым, всем своим составом реагирующим на изменение базиса. Поэтому объяснение должно сохранять всю качественную разность взаимодействующих областей и проследживать все этапы, через которые проходит изменение. Только при этом условии в результате анализа окажется не внешнее соответствие двух случайных и в разных планах лежащих явлений, а процесс действительного диалектического становления общества, идущий из базиса и завершающийся в надстройках.

При игнорировании специфичности знакового идеологического материала идеологическое явление упрощается, в нем учитывается и объясняется или только рациональный содержательный момент (например — прямой познавательный смысл какого-нибудь художественного образа вроде: Рудин — «лишний человек»), и этот момент соотносится с базисом (напр. — дворянство разоряется, отсюда «лишний человек» в литературе), Или, наоборот, выделяется лишь внешний,

технический момент идеологического явления (напр.— техника архитектурного сооружения или химическая техника красок), и этот момент непосредственно выводится из технического уровня производства.

И тот, и другой путь выведения идеологии из базиса одинаково обходит существо идеологического явления. Если установленное соответствие и верно, если «лишние люди» действительно появились в литературе в связи с тем, что дворянское хозяйство пошатнулось, то отсюда, во-первых, отнюдь не следует, что соответствующие хозяйственные потрясения механически казуально порождают «лишних людей» на страницах романа (нелепость такого предположения совершенно очевидна), во-вторых, само это соответствие не имеет никакой познавательной ценности, пока не выяснена ни специфическая роль «лишнего человека» в художественной структуре романа, ни специфическая роль романа в социальной жизни в ее целом.

Ведь ясно, что между экономическими переменами в хозяйстве и между появлением «лишнего человека» в романе лежит очень длинный путь, проходящий через ряд *качественно различных сфер*, из которых каждая обладает своей *специфической закономерностью* и своеобразием. Ведь ясно, что «лишний человек» появился в романе не независимо и не без всякой связи с другими элементами романа; наоборот, весь роман перестроился как единое, органическое целое, подчиненное своим специфическим законам. Соответственно перестроились и все другие элементы романа — его композиция, его стиль и пр. Но и это органическое перестроение романа совершалось также в тесной связи с изменениями во всей литературе.

Проблема взаимоотношения базиса и надстроек — исключительно сложная и нуждающаяся для своей продуктивной разработки в громадном предварительном материале — может в значительной степени уяснить именно на материале слова.

Ведь сущность этой проблемы в интересующем нас плане сводится к тому, *как действительно бытие (базис) определяет знак, как знак отражает и преломляет становящееся бытие.*

Особенности слова как идеологического знака делают его наиболее подходящим материалом для принципиальной ориентации всей проблемы. Не столько знаковая чистота слова важна в данном отношении, сколько его *социальное вездесущее*. Ведь слово вкра-

дывается буквально во всякое взаимодействие и взаимосоприкосновение людей: в трудовое сотрудничество, в идеологическое общение, в случайные жизненные соприкосновения, политические взаимоотношения и пр. В слове реализованы бесчисленные идеологические нити, пронизывающие собою все области социального общения. Вполне понятно, что слово будет наиболее чутким *показателем социальных изменений*, притом там, где они еще только назревают, где они еще не сложились, не нашли своего доступа в оформившиеся и сложившиеся идеологические системы. Слово — та среда, в которой происходят медленные количественные накопления тех изменений, которые еще не успели породить новой и законченной идеологической формы. Слово способно фиксировать все переходные, тончайшие и мимолетные фазисы социальных изменений.

Так называемая общественная психология, являющаяся по теории Плеханова и большинством марксистов переходным звеном между социально-политическим строем и идеологией в узком смысле (наука, искусство и пр.), реально, материально дана как *словесное взаимодействие*. Взятая вне этого реального процесса речевого (вообще знакового) общения и взаимодействия, общественная психология превратилась бы в метафизическое или мифическое понятие («коллективная душа» или «коллективная внутренняя психика», «дух народа» и т. п.).

Общественная психология дана не где-то внутри (в «душах» общающихся индивидов), а всецело — *вовне*: в слове, в жесте, в деле. В ней нет ничего невыраженного, внутреннего — все снаружи, все в обмене, все в материале, и, прежде всего, в материале слова.

Производственные отношения и непосредственно обусловленный ими социально-политический строй определяют все возможные словесные соприкосновения людей, все формы и способы их словесного общения: в работе, в политической жизни, в идеологическом творчестве. Условиями же, формами и типами речевого общения в свою очередь определяются как формы, так и темы речевых выступлений.

Общественная психология — это и есть прежде всего так стихия многообразных *речевых выступлений*, которая со всех сторон омывает все формы и виды устойчивого идеологического творчества: кулуарные разговоры, обмен мнений в театре, на концерте, в различных общественных собраниях, просто случайные

беседы, манера словесного реагирования на жизненные и житейские поступки, внутрисловесная манера осознавать себя, свое общественное положение и пр. Общественная психология дана по преимуществу в разнообразнейших формах «высказывания», в форме маленьких *речевых жанров*, внутренних и внешних, до сих пор совершенно не изученных. Все эти речевые выступления сопряжены, конечно, с другими типами знакового обнаружения и взаимодействия: с мимикой, жестикуляцией, условными действиями и т. п.

Все эти формы речевого взаимодействия чрезвычайно тесно связаны с условиями данной социальной ситуации и чрезвычайно чутко реагируют на все колебания социальной атмосферы. И вот, в недрах этой материализованной в слове общественной психологии накапливаются те еле заметные изменения и сдвиги, которые затем находят свое выражение в завершенных идеологических продуктах.

Из сказанного вытекает следующее. Общественную психологию должно изучать с двух сторон: во-первых, с точки зрения ее *содержания*, т. е. с точки зрения тех *тем*, которые актуальны в ней в тот или иной момент, и, во-вторых — с точки зрения тех *форм и типов речевого общения*, в котором данные темы осуществляются (обсуждаются, выражаются, испытываются, продумываются).

До сих пор задача изучения общественной психологии ограничивалась лишь первой точкой зрения, т. е. определением только тематического состава ее. При этом даже самый вопрос о том, где искать объективные документы, т. е. материальные выражения общественной психологии, не ставился со всею отчетливостью. И здесь понятия: «сознание», «психика», «внутренний мир» сыграли печальную роль, освобождая от необходимости искать отчетливых материальных форм выражения общественной психологии.

Между тем этот вопрос о конкретных формах имеет первостепенное значение. Дело здесь идет, конечно, не об источниках нашего знания общественной психологии в ту или иную эпоху (например, мемуары, письма, литературные произведения), не об источниках понимания «духа эпохи», — дело идет именно о самых формах конкретного осуществления этого духа, т. е. о формах жизненного, знакового общения.

Типология этих форм — одна из насущнейших задач марксизма.

В последующем, в связи с проблемой высказывания и диалога, мы еще коснемся проблемы речевых жанров. Здесь отметим лишь следующее.

Каждая эпоха и каждая социальная группа имеет свой репертуар речевых форм жизненно идеологического общения. Каждой группе однородных форм, т. е. каждому жизненному речевому жанру, соответствует своя группа тем. Между формой общения (например — непосредственно техническое трудовое общение), формой высказывания (короткая деловая реплика) и его темой существует неразрывное органическое единство. Поэтому *классификация форм высказывания должна опираться на классификацию форм речевого общения*. Эти же последние формы всецело определяются производственными отношениями и социально-политическим строем. При более подробном анализе мы увидели бы, какое громадное значение имеет *иерархический момент* в процессах речевого взаимодействия, какое могущественное влияние оказывает иерархическая организация общения на формы высказывания. Словесный этикет, речевой такт и иные формы приспособления высказывания к иерархической организации общества имеют громадное значение в процессе выработки основных жизненных жанров.

Всякий знак, как мы знаем, строится между социально организованными людьми в процессе их взаимодействия. Поэтому *формы знака обусловлены прежде всего как социальной организацией данных людей, так и ближайшими условиями их взаимодействия*. Изменяются эти формы — изменяется и знак. Проследить эту социальную жизнь словесного знака и должно быть одною из задач науки об идеологиях. Проблема взаимоотношения знака и бытия только при таком подходе может получить конкретное выражение, и только при этом условии процесс каузального определения знака бытием предстанет как процесс подлинного перехода бытия в знак, подлинного диалектического преломления бытия в знаке.

Для этого необходимо руководиться основным методологическим требованием:

- 1) *Нельзя отрывать идеологию от материальной действительности знака (помещая ее в «сознание» или прочие зыбкие и неуловимые области).*
- 2) *Нельзя отрывать знак от конкретных форм социальной данной эпохи и данной социальной общности. Вне социального кругозора знание вообще не существует, превращаясь в простую физическую вещь).*

3) Нельзя отрывать общение и его формы от их материального базиса.

Реализуясь в процессе социального общения, всякий идеологический знак, в том числе и словесный знак, определяется *социальном кругозором* данной эпохи и данной социальной группы. До сих пор мы говорили о форме знака, определяемой формами социального взаимодействия. Теперь мы касаемся другой стороны — содержания знака и того *ценностного акцента*, который сопровождает всякое содержание.

На каждом этапе развития общества существует особый и ограниченный круг предметов, доступных социальному вниманию, ценностно акцентированных этим вниманием. Только этот круг предметов обретает знаковое оформление, станет объектом знакового общения. Чем же определяется этот круг ценностно акцентированных предметов?

Для того, чтобы предмет, к какому бы роду действительности он ни принадлежал, вошел в социальный кругозор группы и вызвал бы знаковую идеологическую реакцию, — необходимо, чтобы этот предмет был связан с существенными социально-экономическими предпосылками бытия данной группы, необходимо, чтобы он задел как-то, хотя бы и краем, основы материального существования данной группы.

Индивидуальный произвол при этом, конечно, никакого значения иметь не может. Ведь знак творится между индивидами в социальной среде, поэтому необходимо, чтобы и предмет приобрел междуиндивидуальное значение, лишь тогда он может стать объектом знакового оформления. Другими словами, *только то и может войти в мир идеологии, оформиться и упрочиться в нем, что приобрело общественную ценность.*

Поэтому-то все идеологические акценты, хотя они и производятся индивидуальным голосом (например, в слове) или вообще индивидуальным организмом, — являются *социальными акцентами*, претендующими на социальную признательность, только ради этой признанности осуществленные вовне, в идеологическом материале.

■ Моя вера в ненасилие

Я обнаружил, что жизнь существует среди разрушения и, следовательно, должен существовать закон более высокий, чем закон разрушения. Только при таком законе общество будет построено верно и разумно, и жизнь будет стоить того, чтобы прожить ее. И если это — закон жизни, то мы должны применять его в каждодневной жизни. Где бы ни возникала ссора, где бы вам ни противостоял оппонент, покоряйте его любовью. Стихийно я выработал это в своей жизни. Это не означает, что все мои проблемы решены. Но я обнаружил, что этот закон любви действует так, как никогда не действовал закон разрушения. В Индии мы наблюдали наглядную демонстрацию действия этого закона в самом широком масштабе. Я не утверждаю, исходя из этого, что ненасилием обязательно прониклись все триста миллионов человек, но я утверждаю, что оно проникло глубже, чем любая другая идея и причем за невероятно короткие сроки. Мы не были все одинаковыми приверженцами ненасилия; и для подавляющего большинства ненасилие было вопросом политики. Но тем не менее я хочу, чтобы вы поняли, что страна сделала феноменальный шаг вперед под защитой идеи ненасилия.

Необходима достаточно напряженная подготовка, чтобы ненасилие стало составной частью менталитета. В каждодневной жизни это должен быть путь дисциплины (хотя это может кому-то и не понравиться), как, например, жизнь солдата. Но я согласен с тем, что пока нет сильной искренней поддержки со стороны разума, одно лишь внешнее соблюдение будет только маской, вредной как для самого человека, так и для других. Совершенство состояния достигается только когда разум, тело и речь находятся в согласии. Но это всегда напряженная умственная борьба. Нельзя сказать, что я не способен на гнев, например, но почти во всех случаях мне удается контролировать свои чувства.

Каков бы ни был результат, во мне всегда идет сознательная борьба за целенаправленное и непрерывное следование закону ненасилия. Такая борьба делает человека сильным для дальнейшей борьбы. Ненасилие — это оружие сильных. У слабых это с легкостью может быть лицемерием. Страх и любовь — противо-

речащие понятия. Любовь безрассудно отдает, не задумываясь о том, что получает взамен. Любовь борется со всем миром, как с собой, и в конечном итоге властвует над всеми другими чувствами. Мой каждодневный опыт (а также тех, кто работает со мной) показывает, что каждая проблема поддается разрешению, если мы решительно настроены сделать закон правды и ненасилия законом жизни. Правда и ненасилие для меня — стороны одной медали.

Закон любви действует, как действует закон гравитации, независимо от того, принимаем мы это или нет. Так же как ученый творит чудеса, по-разному применяя закон природы, так и человек, применяющий закон любви с аккуратностью ученого, может творить еще большие чудеса. Сила ненасилия безгранично более тонка и чудесна, чем материальные силы природы, как, например, электричество. Люди, открывшие для нас закон любви, были более великими учеными, чем любой из наших современных ученых. Только исследования наши еще недостаточны, и поэтому не все могут видеть достижения. Такова, по крайней мере, иллюзия (если это иллюзия), которая помогает мне трудиться. Чем больше я работаю над этим законом, тем больше я ощущаю радость в жизни, радость в устройстве нашей вселенной. Это приносит мне мир и объяснение тех таинств природы, которые я бессилён описать.

Ганди М.К. Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. — 1992. — № 3. — С. 65–66.

■ Литература для докладов о творческом пути М. Гете, М. Ганам, А. Швейцера и М. Бахтина:

1. Зиммель Г. Гете // Зиммель Г. Избранное: Философия культуры. — М., 1996. — С. 158–379.
2. Гуссейнов А.А. Благоговение перед жизнью: Евангелие от Швейцера // Швейцер А.А. Благоговение перед жизнью. — М., 1992. — С. 522–545.
3. Осовский О.Е. Предисловие // Бахнит М.М. Человек в мире слова. — М., 1995. — С. 3–21.
4. Горев А.В. Махатма Ганди. — М., 1984. — Гл. 1, 8, 11. — С. 5–15, 170–206, 267–301.

■ ЗАКЛЮЧЕНИЕ СОСТАВИТЕЛЯ

Обычно, когда создаются хрестоматии, ориентированные на студентов философских факультетов или на самостоятельно изучающих философию, тексты подбираются так, чтобы с самого начала стало ясно, что такое философия, каков ее предмет, и чем она отличается от искусства, религии, науки и иных форм духовной жизни людей. Только после этого, оказавшись как бы **внутри философии**, составитель подбирает тексты, повествующие об основных разделах философии, в том числе онтологическом, гносеологическом и других, об их тематике и проблемах.

Такой способ, при всей кажущейся его привлекательности, в настоящее время не приемлем в принципе. Причин здесь несколько: 1) Современная философия характеризуется значительным многообразием представлений о своем предмете и всей своей проблематике. Начинать с определения того, «что есть философия как таковая», можно, поэтому, только при одном условии, если составитель явно или неявно намерен навязать студентам свою субъективную позицию; 2) Не только предмет, но и «внутренняя» структура философии глубоко исторична. Это относится и ко всей философии, и в особенности к ее онтологическому ядру, мыслимое содержание которого всегда погружено в контекст духовной жизни своего времени. Составитель обязан учитывать оба эти требования — рассматривать онтологию исторически и занимать позицию, соответствующую духу XX века; 3) Проблематика онтологии не только «зависит» от духа эпохи, но и включена в целостную структуру духовной культуры своего времени, оставаясь ее составной частью и выполняя особые, исторически детерминированные функции по отношению к искусству, религии, науке, к историческому сознанию в целом. Онтология представленная в качестве составной части всего лишь самой философии, неизбежно превращается либо в мировую схематику, либо в логико-гносеологический анализ одних онтологических абстракций и понятий — «бытия» и «небытия», «сущего» и «существования» и т. д.

В основание структуры данной «Хрестоматии» ее составителем был положен замысел, учитывающий главные особенности современной философской онтологии.

- 1) Хрестоматия с самого начала ориентирована на самостоятельную поисковую работу и, в частности, на осмыслен-

ный выбор исторически и онтологически детерминированных альтернатив, относящихся к пониманию не только самой философии, но и той повседневности, внутри которой философия возникает, развивается и обновляется.

- 2) В основание всей структуры хрестоматии положены две идеи, без осознания которых немислимо современное понимание онтологии. Автором первой идеи является Мартин Хайдеггер, создатель так называемой «фундаментальной онтологии». Для того чтобы поставить вопрос о бытии и прояснить понятие бытия, нужно, по мнению Хайдеггера, указать на такое сущее, в котором бытие само себя обнаруживает. Этим сущим, согласно Хайдеггеру, и являемся мы сами, вопрошающие о бытии. Вторую идею, столь же значимую для современной («новой») онтологии, выдвинул Николай Гартман. Старая онтология конструировала свои картины мира, исходя из одного-единственного субстанционального начала (из материи или из духа) и потому всегда оставалась либо «метафизикой снизу», либо «метафизикой сверху». Новая онтология все реально сущее рассматривает, во-первых, в становлении, а во-вторых, исходит из такого понимания человека, которое признает душевные и духовно-исторические феномены и события не менее реальными, чем тела и вещи. Первая идея положена в основание всего учебного курса, включая и лекционную часть, и семинарские занятия. Стержневым замыслом для внутренней логики семинарских занятий является идея исторического становления и развития духовной жизни людей.
- 3) Поскольку ни философия, ни ее онтологическое основание немислимы вне единого и взаимосвязанного контекста исторически изменяющегося бытия людей и их мышления о нем, постольку предметом тематики, представленной в текстах хрестоматии, является становление и смена основных уровней бытия духовной культуры, начиная с мифологического и кончая уровнем современной философски осмысленной истории человеческого рода. Не только способ воспроизводства, но и язык, функции и региональные особенности философского сознания в принципе не могут быть абстрагированы от обыденного сознания, от искусства, религии и других форм ментальности. Функциональная взаимозависимость философской онтологии и всех других составных частей духовной культуры как таковой должна быть представлена не только исторически, но и актуально — в теоретически осмысленной структуре хрестоматии. Именно этой цели служат вопросы, представленные в

начале каждой темы. Их назначение в том, чтобы ориентировать не столько на выбор одной из альтернатив, сколько на осознание их внутренней взаимозависимости и необходимости перехода на новый уровень размышления.

- 4) Назначение и смысл философии не могут быть сформулированы для всех эпох и любых региональных условий. Наиболее общими признаками философии, в той или иной степени присущими философии любой эпохи, являются: универсальность ее отношения к миру; историчность взаимосвязанного отношения бытия и мышления; поиск духовного единства бытия людей; и, наконец, явно или неявно выраженный учет человеческой индивидуальности. Но каждая из этих ориентаций могла быть и была в действительности по-разному представлена в духовной культуре своего времени и в социокультурном пространстве своего региона. Основная траектория эпохальных трансформаций в философии наиболее четко выражена на ее метафизическом уровне.

Чтобы разобраться в сущности философии на всех этих уровнях осмысления действительности, необходимо не только выход к духовной ситуации нашего времени, но и осознание личностного пути, который проходит каждый индивид в своем восхождении к духовным ориентирам эпохи.

СОДЕРЖАНИЕ

Пролог	3
--------------	---

ЧАСТЬ 1

Тема 1

С ЧЕГО ЦЕЛЕСООБРАЗНЕЕ НАЧИНАТЬ ИЗУЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ?	7
---	----------

В. Шукшин «Алеша Бесконвойный»	9
В. Белов Начало всех начал. Искусство народного слова	17
Ф. Ницше Человеческое, слишком человеческое	23
И. Кант «Спор факультетов»	28
Об отношениях между факультетами	30

Раздел 1

ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА МИФОЛОГИИ И ЕЕ ОЦЕНКА СОВРЕМЕННОЙ НАУКОЙ И ФИЛОСОФИЕЙ

Тема 2

ПЕРВОБЫТНАЯ МИФОЛОГИЯ И МАГИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ ...	39
--	-----------

Мифы и сказки бушменов	40
Э. Эванс-Причард Кодовство, оракулы и магия у азанде	43
К. Леви-Строс Структурная антропология	53
К.Г. Юнг Архаичный человек	58

Тема 3**МИФ И ЭПОС 65**

Гомер	
Илиада	66
А. Боннар	73
«Илиада» и гуманизм Гомера	73
Геродот	
История	77
А.В. Ахутин	
Эпический исход	79
С. Вейль	
«Илиада» или поэма о Силе	83

Тема 4**МИФ И ТРАГЕДИЯ 92**

Эсхил	
Прикованный Прометей	93
Э. Фромм	
Забывтый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов	99
Я. А. Голосовкер	
Логика античного мифа	108
Лукиан	
Прометей, или Кавказ	116

Раздел 2**СТАНОВЛЕНИЕ ОСНОВНЫХ ФОРМ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ
СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ
В ЭТОМ ПРОЦЕССЕ****Тема 5****МИФОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ 125**

Платон	
Пир	126
Т.В. Васильева	
Афинская школа философии	140

Тема 6**РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ
В ДИАЛОГЕ РЕЛИГИИ И НАУКИ 154**

БИБЛИЯ	155
Вл. Лосский	
Догматическое богословие	160

Айзек Азимов	
В начале	165
С.А. Левицкий	
Классические доказательства Бытия Божия и современная философия	170
Бертрам Рассел	
Кошмар богослова	182

Тема 7**НАУЧНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ
В ОБЪЯСНЕНИИ И РАЗВИТИИ НАУКИ** 186

Коперник	
О вращениях небесных сфер. Святейшему Повелителю Великому Понтифику Павлу III	187
И.В. Гете	
Фауст	194
В. Гейзенберг	
Традиция в науке	204
Ч.П. Сноу	
Две культуры	211

Раздел 3**КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ
ЛЮДЕЙ И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ЕГО ФОРМИРОВАНИИ
И ОСМЫСЛЕНИИ****Тема 8****ФЕНОМЕН ИСТОРИИ И МЕСТО ФИЛОСОФИИ
В СТАНОВЛЕНИИ СТРУКТУРЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ ...** 219

Н.М. Карамзин	
История государства Российского	220
В.О. Ключевский	
Курс русской истории	231
Л.П. Карсавин	
Философия истории	239

Тема 9**ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ НАД ИСТОРИЧЕСКИМ
ВЫБОРОМ И ОПЫТОМ ЛОКАЛЬНОГО СОЦИОКУЛЬТУРНОГО
РАЗВИТИЯ** 246

Н.М. Карамзин	
История государства Российского	247
Л.Н. Гумилев	
От Руси к России	250

П.Я. Чаадаев	
Философические письма. Письмо первое	254
А.С. Хомяков	
Несколько слов о философическом письме	265
И.А. Ильин	
Россия есть живой организм	269

Тема 10**ИДЕАЛИЗИРОВАННАЯ КАРТИНА ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ,
ЕЕ ДУХОВНЫЕ ИСТОКИ И МЫСЛИМЫЕ ПРЕДЕЛЫ 274**

Эрих Ауэрбах	
Об отречении Петра	275
Г.В.Ф. Гегель	
Философия истории	284
К. Маркс	
Экономическо-философские рукописи 1844 года	302

Раздел 4**СОВРЕМЕННЫЕ МОДЕЛИ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ,
ИХ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И ЖИЗНЕННЫЙ СМЫСЛ****Тема 11****ФОРМАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ,
ЕЕ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
И МИРОВОЗРЕНЧЕСКИЙ СМЫСЛ 307**

К. Маркс и Ф. Энгельс	
Идеология вообще, немецкая в особенности	308
К. Маркс и Ф. Энгельс	
Манифест Коммунистической партии	321
Н.А. Бердяев	
Классический марксизм и марксизм русский	326

Тема 12**ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ОБРАЗ
ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ И ЕЕ
СОЦИОКУЛЬТУРНОЕ ОСНОВАНИЕ 337**

Г. Гессе	
Город	338
О. Шпенглер	
Закат Европы	343
А. Дж. Тойнби	
Цивилизация перед судом	365
Л. Февр	
Как жить историей	368

Тема 13**ФИЛОСОФИЯ О СМЫСЛЕ ИСТОРИИ И НЕОБХОДИМОСТИ
ЕЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ 370**

Левит К. О смысле истории	371
С.Л. Франк Свет во тьме	380
К. Ясперс Единство как смысл и цель истории	386
К. Поппер Имеет ли история какой-нибудь смысл?	393

Тема 14**ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ («МЕТАФИЗИКА») В ЕЕ ОСНОВНЫХ
СПОСОБАХ И ФОРМАХ ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ И ОБНОВЛЕНИЯ ... 403**

Аристотель Метафизика. Книга четвертая	404
Книга шестая	408
Р. Декарт Первоначала философии	410
Э. Гуссерль Парижские доклады	416
Хайдеггер М. Основные понятия метафизики	425

ЧАСТЬ 2**Тема 1****Современная духовная ситуация: ее исторически
корни и наличные причины 437**

К. Лоренц Восемь смертных грехов цивилизованного человечества	438
Ю. Бохеньский Духовная ситуация времени	448
А. Швейцер Вина философии в закате культуры	457

Раздел 1**ПУТЬ К СОЗНАНИЮ****Тема 2****Место и роль бессознательного в психике индивида 467**

З. Фрейд «Я» и «Оно»	468
-------------------------------	-----

К.Г. Юнг	
Структура души	475
М.-Л. фон Франц	
Процесс индивидуации	488

Тема 3

Подсознательное в структуре повседневного бытия индивида и в его психике	501
---	-----

Э. Фромм	
Автоматизирующий конформизм	502
К.Г. Юнг	
Один современный миф	511
Я. Шпренгер, Г. Инститорис	
Молот ведьм	518
С.Л. Франк	
Непостижимое	520

Тема 4

Сознание как оформленная в процессе индивидуации связь переживаний, через которую человеку дан мир	527
---	-----

Х.-Г. Гадамер	
Истина и метод	528
Ф.Е. Василюк	
Современные представления о переживании	536
В. Дильтей	
Переживание и автобиография	541
Э. Эриксон	
Идентичность: юность и кризис	548

Раздел 2**ФОРМЫ И АЛЬТЕРНАТИВЫ ЖИЗНЕННОГО ВЫБОРА****Тема 5**

Житейский выбор и его альтернатива: иметь или быть?	555
--	-----

Э. Фромм	
Иметь или быть?	556
С. Цвейг	
Открытие Эльдorado	562
А. Шопенгауэр	
Афоризмы житейской мудрости	569
БИБЛИЯ	577

Тема 6**Критический выбор: не иметь или взять силой? 582**

Ф.М. Достоевский

Преступление и наказание 583

Л.Н. Толстой

Не убий 593

Б.П. Вышеславцев

Этика преображенного эроса 598

Тема 7**Проективный выбор: возврат к прошлому или прорыв
в будущее? 607**

Э. Кассирер

Сила метафоры 608

Г.Д. Торо

Уолден, или Жизнь в лесу 614

Дж. Мартин

Телематическое общество. Вызов ближайшего будущего 617

Ж. Эллюль

Технологический блеф 624

Раздел 3**ИНДИВИД И ФОРМЫ ЕГО ЗАВИСИМОСТИ
ОТ МАССОВОГО СОЗНАНИЯ****Тема 8****Феномен индивидуального сознания и мера его
внутренней символической зависимости от «массы»
других индивидов: Мы и Я 637**

Р. Барт

Воображение знака 638

Х. Ортега-и-Гассет

Восстание масс 644

Г. Гессе

Степной волк 652

Л.Н. Толстой

Исповедь 659

Тема 9**Феномен харизматического сознания и мера
причастности к нему подсознания толпы и поведения
индивида: Мы и Он 667**

С. Московичи

Век толп 668

И.К. Фест	
Прорыв в большую политику	680
Д. Бонхеффер	
Соппротивление и покорность	685
П. Тиллих	
Мужество и соучастие	690

Тема 10**Феномен компаративистского сознания в его отношении к иным формам групповой жизни: ОНИ и МЫ** 696

М.С. Федоришин	
Диалог мировоззрений	697
В. Цветов	
Пятнадцатый камень сада Реандзи	706
Д. Судзуки	
Основы Дзэн-буддизма	708
В.Н. Топоров	
Пространство культуры и встречи в нем	715

Раздел 4**СУДЬБА ОСНОВНЫХ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТИРОВ И ПРОЕКТИВНЫХ МИРОВ XX ВЕКА****Тема 11****ВЕРА И СУДЬБА ИРРЕАЛЬНЫХ МИРОВ ВЕРУЮЩЕГО ЧЕЛОВЕКА** 731

Н.В. Гоголь	
Шинель	731
Чинция де Лотто	
Лестница «Шинели»	736
Ф.М. Достоевский	
Великий инквизитор	743

Тема 12**ВЛАСТЬ И СУДЬБА РЕАЛЬНЫХ МИРОВ ПОЛИТИЧЕСКИ ОРИЕНТИРОВАННЫХ ИНДИВИДОВ** 752

Ж.-П. Сартр	
Основная идея феноменологии Гуссерля:	
интенциональность	753
М. Монтень	
О раскаянии	756
Ф. Ницше	
Так говорил Заратустра	760

Х. Арендт Тоталитаризм у власти	766
--	-----

Тема 13**БУНТ И ВИРТУАЛЬНЫЕ МИРЫ БУНТУЮЩЕГО ЧЕЛОВЕКА . 776**

Э. Светлов На пороге Нового Завета	777
М. Бубер Кризис и его проявление	785
М. Хайдеггер Слова Ницше «Бог мертв»	788
А. Камю Бунтующий человек	795

Тема 14**СВОБОДНАЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ В ЕЕ ОТНОШЕНИИ
К ПРАКТИЧЕСКОЙ ЖИЗНИ ЛЮДЕЙ И ДУХОВНОЙ
КУЛЬТУРЕ БУДУЩЕГО** 805

И.В. Гете Природа	806
А. Швейцер Из моей жизни и мыслей	808
В.Н. Волошинов (М. Бахтин) Знаковое выражение общественной психологии	812
Мохандус К. Ганди Моя вера в ненасилие	818
Литература для докладов о творческом пути И. Гете, М. Ганнаи, А. Швейцера и М. Бахтина:	819
ЗАКЛЮЧЕНИЕ СОСТАВИТЕЛЯ	820

Хрестоматия

Владимир Ильич Плотников

ОНТОЛОГИЯ

Компьютерная верстка

И.В. Белюсенко

Корректоры

А.В. Майкова, О.А. Орлова

Издательство «Деловая книга»

Изд. лиц. № 00036 от 10.03.98.

620219, Екатеринбург, ул. Тургенева, 13

ООО «Академический Проект»

Изд. лиц. № 04050 от 20.02.01.

111399, Москва, ул. Мартеновская, 3

Санитарно-эпидемиологическое заключение Департамента
государственного эпидемиологического надзора
№ 77.99.02.953.Д.0086.63.11.03 от 28.11.2003 г.

*По вопросам приобретения книги просим обращаться
в ООО «Трикта»:*

111399, Москва, ул. Мартеновская, 3

Тел.: (095) 305 3702; 305 6092; факс: 305 6088

E-mail: aproject@topnet.ru

www.aproject.ru

Налоговая льгота — общероссийский классификатор
продукции ОК-005-093, том 2; 953000 — книги, брошюры.

Подписано в печать с готовых диапозитивов 04.02.04.

Формат 84×108¹/₃₂. Гарнитура Балтика. Бумага газетная пухлая.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 43,68. Тираж 2000 экз.

Заказ № 78.

Качество печати соответствует качеству предоставляемых
издательством диапозитивов.

Отпечатано с готовых диапозитивов на

ГИПП «Уральский рабочий»,

620219, г. Екатеринбург, ул. Тургенева, 13

www.uralprint.ru

В.И. Плотников

Онтология

Философская онтология есть учение о значимости всеобщих категорий «бытие», «сущее» и «существование» для каждого индивида в его отношении к тому Миру, в котором он вынужден жить, мыслить и искать конечный смысл своего собственного существования. Хрестоматия по философской онтологии представляет собой систематически организованный сборник философских, научных, религиозных и литературных текстов, призванных реализовать этот духовный поиск.

Хрестоматия предназначена для всех, кто впервые начинает самостоятельное изучение философии. Как учебное пособие данная хрестоматия ориентирована на студентов первых курсов философских факультетов. Ее основной целью является ответ на два главных вопроса: каково место философии в исторически становящейся духовной жизни людей (Часть первая) и в чем суть духовного становления человека как свободной индивидуальности (Часть вторая).

ISBN 5-88687-149-7



9 785886 1871494