

Ханна Арендт

Ханна Арендт

Жизнь ума







**Том 101**

Hannah Arendt



THE LIFE  
OF THE MIND



# Ханна Арендт



## ЖИЗНЬ УМА

*Перевод с английского  
А. В. Говорунова*



Санкт-Петербург  
«НАУКА»

2013

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. В. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),  
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

**Арендт Ханна. Жизнь ума.** — СПб.: Наука, 2013. — 517 с. — (Сер. Слово о сущем).

Ханна Арендт (1906—1975) — одна из наиболее ярких политических мыслителей XX века. Хотя она сама себя никогда не причисляла к философам, книга «Жизнь ума» — последняя и наиболее значительная ее книга — оригинальное философское исследование в собственном смысле слова, масштабная и увлекательная попытка представить всю западную традицию понимания работы ума в основных его проявлениях — Мышления, Воления и Суждения. Ханна Арендт успела завершить работу только над первыми двумя томами. В самом начале работы над текстом третьего тома «Суждение» ее настигла смерть. Некоторое представление о замысле этой части можно составить по подготовительным материалам — «Лекциям по политической философии Канта», фрагменты из которой вошли в Приложение.

*Опубликовано по специальному соглашению  
с Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company*

The Life of the Mind, Vol. One, Thinking  
Copyright © 1971 by Hannah Arendt  
Copyright © 1977, 1978 by Harcourt Brace & Company

Thinking appeared originally in The New Yorker in somewhat different form.

The Life of the Mind, Vol. Two, Willing  
Copyright © 1978 by Harcourt Brace & Company

© Издательство «Наука», серия «Слово о сущем» (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2013

© А. В. Говорунов, перевод, послесловие, 2013

© А. Ф. Филиппов, статья, 2013

Человек никогда не делает больше, чем тогда, когда не делает ничего, и никогда не бывает менее один, чем тогда, когда он один.

*Катон*

Ведь каждый из нас, узнав что-то словно во сне, начисто забывает это, когда снова оказывается будто бы наяву.

*Платон. Политик (277d)*





## ОТ ИЗДАТЕЛЯ АНГЛИЙСКОГО ИЗДАНИЯ

Как подруга Ханны Арендт и ее литературный душеприказчик, я подготовила к изданию книгу «Жизнь ума». В 1973 г. том «Мышление» был в более краткой форме переработан для Гиффордских лекций в университете Абердина, а в 1974 г. — и начальные разделы тома «Воление». Обе работы, и «Мышление», и «Воление» — и вновь в более краткой форме — были использованы в лекционных курсах в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке в курсах 1974—1975 и 1975 гг. История создания работы и ее редакторской подготовки отражены в редакторских комментариях и замечаниях в конце каждого тома. Второй том включает в себя в качестве приложения текст «Суждение», взятый из лекционного курса по политической философии Канта, прочитанного в 1970 г. в Новой школе.

От лица Ханны Арендт я выражаю благодарность профессорам Арчибальду Вернхаму и Роберту Кроссу из университета Абердина и миссис Вернхам и миссис Кросс за их доброту и радушие в ходе всего периода Гиффордских лекций. Я также приношу благодарность Академическому сенату университета, пригласившему лектора.

От себя лично, как издателя, я приношу, помимо прочего, д-ру Джерому Кону, ассистенту Арендт в ходе учебного процесса в Новой школе, за продолжительную помощь при разрешении сложных текстуальных вопросов, а также за трудолюбие и заботу в деле отслеживания и сверки ссылок и цитат. Также я благодарна ему и Ларри Мэю за подготовку указателя. Отдельная благодарность Марго Вискузи за ее ангельское терпение при перепечатках в ходе глубокой редакторской работы над рукописью со всеми многочисленными вставками и заметками между строк в различных рукописных версиях, а также за помощь при редактирова-

нии. Я также благодарна ее мужу, Энтони Вискуси, за то, что он одолжил свои учебники из колледжа, что существенно помогло мне при прояснении некоторых трудных для определения цитат. Я благодарю своего супруга, Джеймса Уэста, за то, что, на наше счастье, у него обнаружили его старые учебники по философии, а также за готовность обсуждать рукопись в отдельных трудных для понимания местах, и также благодарю его за решительность, с которой он разрубал гордые узлы при создании общего плана и макета обоих томов. Я благодарна Лотте Кёлер, второго душеприказчика по завещанию, за то, что она предоставила несколько книг из библиотеки Ханны Арендт, весьма полезных для работы редакторов издания, а также в целом за готовность помогать и за преданность. Также хочу выразить признательность Роберте Лейтон и ее сотрудникам в издательстве «Harcourt Brace Jovanovich», Брейсу Йовановичу, за недюжинные старание и прозорливость, которые они проявили в работе над рукописью, что далеко выходит за рамки обычной редакторской практики. Горячо благодарю Уильяма Йовановича за личный интерес, который он неизменно проявлял к книге «Жизнь ума», что уже с очевидностью проявилось в его присутствии в Абердине на трех Гиффордских лекциях. Ханна Арендт была для него больше, чем просто автором, и она, со своей стороны, ценила не только его дружбу, но и его комментарии и критические замечания по поводу текста. После ее смерти он поддерживал и ободрял меня внимательным чтением отредактированного текста, а также предложением использовать материал о «Суждении» из Кантовских лекций. Помимо всего прочего, я весьма ценю его готовность разделить бремя решения по поводу отдельных вопросов, как незначительных, так и существенных. Я также благодарю моих друзей Стэнли Гайста и Джозефа Франка за готовность консультировать по лингвистическим проблемам, возникавшим в ходе работы над рукописью, а также благодарю моего друга Вернера Шtemanса из Института Гёте в Париже за помощь в работе с немецким языком. Моя признательность журналу «The New Yorker», где с небольшими изменениями был опубликован раздел «Мышление». Я также благодарна Уильяму Шоуну за энтузиазм, с которым он откликнулся на рукопись — реакция, которую оценила бы и автор. И наконец и прежде всего благодарю Ханну Арендт за несомненную привилегию — работать с ее книгой.

*Мери Маккарти*

**ТОМ ПЕРВЫЙ**  
**МЫШЛЕНИЕ**





Мышление не приносит знания, как это делают науки. Мышление не дает полезной практической мудрости. Мышление не решает загадок вселенной. Мышление не наделяет нас непосредственно силой действия.

Хайдеггер М.

Что зовется мышлением?\*

## ВВЕДЕНИЕ

Название, которое я дала этой серии лекций — «Жизнь ума» — звучит претенциозно. Говорить о мышлении кажется мне столь самонадеянным, что придется начинать не столько с извинения, сколько с оправдания. Конечно же, в оправдании нуждается не сама тема, и уж, конечно, не нужно его оправдывать в рамках Гиффордских лекций. Тревожит же меня то, что я никогда не имела амбиций считать себя «философом» или ставить себя в один ряд с теми, кого Кант не без иронии называл *Denker von Gewerbe* (мыслителями по профессии).<sup>1</sup> Вопрос, следовательно, в том, не следовало ли бы оставить подобного рода занятие экспертам, и ответ должен показать, что именно побудило меня перейти от сравнительно безопасной области политической науки и теории к внушающим священный трепет темам.

Мой интерес к исследованию умственной деятельности фактически имеет два вполне различных истока. Непосредственный импульс я получила в ходе процесса над Эйхманом в Иерусалиме. В сообщении об этом событии<sup>2</sup> я говорила о «банальности зла». За этой фразой для меня не стояло никакой доктрины, хотя смутно я понимала, что это идет вразрез с нашей традицией мышления — литературной, теологической или философской — о феномене зла. Зло, как нас учили, есть нечто демоническое. Его олицетворением выступает Сатана, «спавший с неба, как молния» (Лука. 10:18), или Люцифер, падший ангел («дьявол — тоже ангел», Унамуно), чей грех — гордыня («горд как Люцифер»), *superbia*,\*\* на что способны только лучшие: они не хотят служить Богу, но хотят быть, как Он. Злые люди, говорили нам, действуют

---

\* Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Академический проект, 2007 (WCT, 159/WHD, 161). — Примеч. пер.

\*\* Гордость (лат.). — Примеч. пер.

из зависти. Это может быть обида на то, что человека гонят безо всякой на то его вины (Ричард III), или зависть Каина, который убил Авеля за то, что «призрел Господь на Авеля и на дар его; а на Каина и на дар его не призрел». Или же ими может двигать слабость (Макбет). Или, напротив, мотивом может быть сильная ненависть, которую слабость чувствует по отношению к явной доброте (Яго: «Я ненавижу мавра. Это крепко сидит в моем сердце»;<sup>\*</sup> ненависть Клаггарта к «варварской» невинности Билли Бада, ненависть, которую Мелвилл расценивал как «порочность от природы»), или из-за алчности, этого «корня зла».<sup>\*\*</sup> Однако то, с чем я столкнулась, было совершенно иным, но в то же время столь же неоспоримо фактичным. Меня поразила явная мелочность того, кто все это совершил, что не позволяло проследить неоспоримое зло его поступков до каких-то более глубоких корней или мотивов. Его дела чудовищны, но тот, кто все это сделал, — по крайней мере тот самый, кто теперь стоит перед судом, — был вполне обычным человеком, даже банальным. В нем не было ничего демонического или чудовищного. В нем не было никаких признаков твердых идеологических убеждений или каких-то особенных злых мотивов. Единственная достойная упоминания черта в его прошлых поступках, как и в его поведении на суде и в ходе досудебного полицейского расследования, это что-то полностью негативное: это не глупость, но *безмысленность*. В ходе заседаний иерусалимского суда и на тюремных процедурах он функционировал точно так же, как функционировал при нацистском режиме, но когда сталкивался с ситуациями, для которых не существовало подобных рутинных процедур, то оказывался совершенно беспомощен, его язык выдавал одни только клише, как то, очевидно, было и в его служебной деятельности, своего рода жуткая комедия. Клише, расхожие фразы и штампы, стандартизированные коды выражения и поведения имели социально опознаваемую функцию защиты от реальности, т. е. от требования размышляющего внимания ко всем событиям и фактам, которые обусловлены нашим существованием. Если бы мы отвечали на это требование всегда, то вскоре совершенно бы выдохлись. Эйхман отличался от всех нас только тем, что явно не имел никакого понятия об этом требовании.

---

<sup>\*</sup> Шекспир У. Отелло / Пер. М. М. Морозова. — Примеч. пер.

<sup>\*\*</sup> Radix omnium malorum cupiditas (корень всех зол — страстное желание (лат.)). — Примеч. пер.

Именно отсутствие мышления — что так обычно в нашей повседневной жизни, когда у нас едва ли хватает времени, не говоря уже о склонности, *остановиться* и подумать — пробудило мой интерес. Можно ли творить зло (грех бездействия, равно как и грех действия) при отсутствии не только «низменных побуждений» (как это формулирует закон), но и каких бы то ни было мотивов вообще, какого бы то ни было интереса или воли? Действительно ли злоба, как бы мы ее ни определяли, это «решился стать я подлецом», \* *не* является необходимым условием, чтобы творить зло? Может ли проблема добра и зла, наша способность говорить право из неправого, быть связана со способностью мыслить? Конечно, не в том смысле, что мышление всегда способно порождать хорошие поступки, как будто «добродетели можно научиться», \*\* — научиться можно только привычкам и обычаям, и нам известна та пугающая скорость, с какой их забывают и перестают им следовать, если только новые обстоятельства требуют перемен в манерах и схемах поведения. (Показателем того, как мало мы знаем о них, может служить тот факт, что обычно мы обращаемся к вопросам добра и зла в курсе «морали» или «этики», поскольку мораль происходит от «*mores*», а этика — от «*ethos*», латинский и греческий термины для обозначения обычаев и привычек, притом что латинское слово ассоциируется с правилами поведения, тогда как греческое происходит от «среды обитания» (*habitat*), как и наши «привычки» (*habits*)). Отсутствие мысли, с которым столкнулась я, проистекает не от забвения прежних, предположительно хороших, манер и привычек и не от тупости в смысле неспособности понять — ни даже в смысле «морального безумия», поскольку такое совершенно очевидно происходило в случаях, не имевших ничего общего с так называемыми этическими решениями или вопросами совести.

Вопрос, который возникал сам собой, заключался в следующем: могла ли деятельность мышления как такового, привычка исследовать что бы то ни было, привлекать или отвлекать внимание вне зависимости от результатов или конкретного содержания, — могла ли такая деятельность оказаться среди условий, которые заставляют людей воздерживаться от зла или даже на деле «настраивать» их против зла? (Уже само слово «со-весть», как бы

---

\* Шекспир У. Ричард III. Акт 1, сцена 1 / Пер. Анны Радловой // ПСС. В 8 т. М.: Искусство, 1957. Т. 1. — *Примеч. пер.*

\*\* Аллюзия на диалог Платона «Менон». — *Примеч. пер.*

то ни было, указывает в этом направлении, поскольку оно означает совместное знание (знать со мной и через меня.) А разве все, что нам известно о совести, не подкрепляет эту гипотезу, а именно то, что, как правило, «чистая совесть» бывает только у по-настоящему плохих людей, преступников и тому подобное, тогда как «добрые люди» могут иметь нечистую совесть? Иначе говоря, столкнувшись с тем фактом, что *volens-nolens* у меня, говоря языком Канта, «имеется понятие» (банальность зла), я уже не могла удержаться от *quaestio juris*\* и задала самой себе вопрос: по какому праву я обладаю им и использую его?<sup>3</sup>

Суд над Эйхманом, во-первых, пробудил мой интерес к этой теме. Во-вторых, моральные вопросы, возникающие из фактического опыта и противоречащие вековой мудрости — не только различным традиционным решениям, которые «этика» как одна из ветвей философии предлагала для проблемы зла, но также гораздо более значительным ответам, которые философия подготовила на куда менее насущный вопрос: «Что такое мышление?» — возродили во мне сомнения, мучившие меня с тех самых пор, как я закончила исследование, которое мой издатель весьма мудро назвал «Уделом человеческим» («*The Human Condition*»), но которое я более скромным образом замышляла как исследование «*The Vita Activa*».\*\* Меня интересовала проблема Действия, старейший из вопросов политической теории, и более всего меня заботил сам термин, который я использовала в размышлениях по этому поводу, а именно, *vita activa*, который придумали люди, целиком отдававшиеся созерцательному образу жизни и смотревшие на жизнь именно с этой точки зрения.

Если рассматривать его таким образом, то активный образ жизни утомителен, созерцательная же жизнь — сплошное спокойствие; активный человек действует на публике, созерцатель — в «пустыне»; активный человек привержен «необходимости ближнего», созерцатель — «видению Бога». (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei.* Есть две жизни, активная и созерцательная. Активная — в труде, созерцательная — в уединении. Активная — в ближайшей необходимости, созерцатель-

---

\* Вопрос права (лат.). — Примеч. пер.

\*\* См.: Арендт Х. *Vita Activa, или О деятельности жизни* / Пер. В. В. Библина. СПб.: Алетейя, 2000.



ная — в видении Бога (лат.)). Я процитировала этого средневекового автора<sup>4</sup> XII в. почти наугад, потому что представление, что созерцание есть наивысшее состояние ума, — столь же древне, как и сама западная философия. Деятельность мышления — согласно Платону, беззвучный диалог, который мы ведем с самими собой — служит только для того, чтобы открыть глаза ума, и даже аристотелевский *нус* — это орган поиска и узрения истины. Другими словами, мышление направлено к созерцанию и завершается им, а созерцание — это не активность, а пассивность; это та самая точка, где умственная деятельность успокаивается. В соответствии с традициями христианского времени, когда философия становится служанкой теологии, мышление — медитацией, а медитация вновь приводит к созерцанию, своего рода блаженному состоянию души, где уму уже не нужно тянуться за истиной, но, предвосхищая будущее состояние, он на время обретает ее в интуиции. (Характерно, что Декарт, еще находясь под влиянием этой традиции, назвал трактат, в котором собирался доказать существование Бога, «Медитациями» (*«Méditations»*)). По мере подъема века модерна, мышление стало по преимуществу служанкой науки, организованного познания; и даже, несмотря на то что мышление затем стало исключительно активным, следуя решающему убеждению модерна, что я могу знать только то, что сам сотворил, именно математика, неэмпирическая наука *par excellence*, где ум, по-видимому, играет только с самим собой, оказалась наукой наук, доставляющей ключ к тем законам природы и вселенной, которые скрыты в явлении. Коль скоро для Платона было аксиомой, что невидимый глаз души есть орган узрения невидимой истины с помощью определенности знания, также и для Декарта аксиома — после его знаменитой ночи «откровения», — что есть «фундаментальное согласие между законами природы [которые скрыты в явлении и затемнены обманчивым чувственным восприятием] и законами математики»;<sup>5</sup> т. е. между законами дискурсивного мышления на высшем, наиболее абстрактном уровне, и законами того, что лежит в основе простого подобия в природе. И он действительно уверен, что с помощью такого рода мышления, с помощью того, что Гоббс называл «исчислением следствий», можно добыть определенное знание о бытии Божьем, природе души и тому подобных предметах.

В *Vita Activa* меня прежде всего интересовала противоположность полному спокойствию *Vita Contemplativa*, столь непомерная, что в сравнении с ней все прочие различия между разными

видами деятельности в *Vita Activa* отступали на второй план. В сравнении с этим спокойствием уже было неважно, возделываете ли вы землю в поте лица, работаете и производите полезные вещи, или действуете совместно с другими людьми в каких-то общих предприятиях. Даже Маркс, в творчестве и мышлении которого вопрос деятельности играет решающую роль, использует выражение «*Praxis*» просто в смысле того, «что человек делает», в противоположность тому, «что человек мыслит». <sup>6</sup> Я, однако, понимала, что на этот вопрос можно посмотреть и с другой стороны. И чтобы как-то обозначить свои сомнения, я завершила исследования деятельной жизни любопытным изречением, приписываемым Цицероном Катону, который де любил повторять, что человек «никогда не делает больше, чем тогда, когда не делает ничего, и никогда не бывает менее один, чем тогда, когда он один» (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*). <sup>7</sup> Если Катон прав, то вопросы очевидны: что мы «делаем», когда не делаем ничего, кроме мышления? Где мы находимся, когда, обычно окруженные собратьями, остаемся наедине с собой?

Очевидно, что постановка таких вопросов имеет свои трудности. На первый взгляд, они относятся к тому, что мы привыкли называть «философией» или «метафизикой», — два термина и две области исследования, которые, как нам известно, имеют дурную славу. Если бы все дело было только в нападках позитивистов и неопозитивистов, нам, возможно, вообще не следовало бы обращать на это внимание. Заявление Карнапа, что метафизику следует рассматривать как поэзию, явно противоречит претензиям, которые обычно выражают метафизики. Но это, как и собственную оценку Карнапа, можно считать недооценкой поэзии. Хайдеггер, которого Карнап избрал для своих нападков, остроумно заметил, что философия и поэзия действительно близко связаны. Они не есть одно и то же, но исходят из общего истока — мышления. И Аристотель, которого никто не может упрекнуть в том, что он занимался «всего лишь» поэзией, придерживался того же мнения: поэзия и философия неким образом гармонируют друг с другом. Знаменитый афоризм Витгенштейна «О чем невозможно говорить, о том следует молчать»,\* который выступает на другой стороне, если принимать его всерьез, относится не только

---

\* Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис, 1994. С. 73. — Примеч. пер.

к тому, что находится за рамками чувственного опыта, но даже в большей степени к объектам чувств. Ничто из того, что мы видим, слышим или осязаем, нельзя выразить в словах, которые совпадали бы с тем, что дано в чувствах. Гегель был совершенно прав, когда отмечал, что «это» чувство «я не могу выразить словами».<sup>8</sup> Разве это не есть именно то открытие несоответствия между словами, средой мышления, и миром явлений, средой нашей жизни, которое прямоком ведет к философии и метафизике? Кроме того, вначале именно мышление в виде *логоса* или *ноззиса* стремилось к истине, или истинному Бытию, тогда как в конце акцент смещается на то, что дано в восприятии и что открывается с помощью приборов, расширяющих и заостряющих наши телесные чувства. Кажется вполне естественным, что первое отличает себя от явлений, а последние — от мысли.

Причины наших затруднений с метафизическими вопросами не столько в тех, для кого они так или иначе «лишены смысла», сколько в атакуемой партии. Поскольку точно так же, как кризис в теологии достиг кульминации тогда, когда и теологи, помимо давней толпы неверующих, заговорили о том, что «Бог мертв», так и кризис в философии и метафизике разразился именно тогда, когда конец философии и метафизики провозгласили сами философы. Но все это теперь уже история. (Привлекательность гуссерлевской феноменологии проистекала из антиисторического и антиметафизического использования лозунга «*Zu den Sachen selbst*» («Назад к самим вещам»), и Хайдеггер, который, «по-видимому, оставался на метафизической тропе», в действительности также нацеливался на «преодоление метафизики», что он неустанно провозглашал после 1930 г.<sup>9</sup>).

Именно Гегель, а не Ницше первым объявил, что «чувство, которое лежит в основе религии в Новое время, — это чувство: Бог мертв».<sup>10</sup> Шестьдесят лет назад Британская энциклопедия вполне уверенно объявляла «метафизику» «наиболее дискредитированным из наименований» философии.<sup>11</sup> И если мы захотим проследить эту сомнительную репутацию к ее истокам, то упрямся в Канта как наиболее выдающегося мыслителя среди ее хулителей, но не Канта «Критики чистого разума», кого Моисей Мендельсон называл «всеразрушителем», *alles Zermalmer*, а Канта докритического периода, когда он открыто признает, что «такова [его] судьба — влюбиться в метафизику», но он также говорит о «бездонной бездне» и «скользкой почве», утопической стране «с молочными реками и кисельными берегами» (*Schlaraffenland*),

где, как на воздушном корабле, обитают «мечтающие о разуме», где «всякую глупость можно привести к согласию с беспочвенной мудростью».<sup>12</sup> Все, что следует сказать по этому поводу сегодня, уже было блистательно высказано Ричардом Маккеоном: в давней и запутанной истории мысли, в этой «внушающей трепет науке» никогда не было «общего согласия по поводу [ее] функции..., как никогда [она] не приводила к подлинному консенсусу взглядов относительно ее предмета».<sup>13</sup> В свете этой истории поношений крайне удивительно, что уцелело само слово «метафизика». Можно подозревать, что Кант был прав, когда, уже будучи стариком, уже нанеся смертельный удар по этой «внушающей трепет науке», предсказывал, что люди непременно вернуться к метафизике, как «к поссорившейся с ними возлюбленной» (*wie zu einer entzweiten Geliebten*).<sup>14</sup>

Не думаю, чтобы такое было возможно или даже желательно. Однако прежде, чем мы начнем спекулировать по поводу возможных преимуществ нашей нынешней ситуации, возможно, было бы разумней поразмышлять о том, что мы в действительности имеем в виду, когда видим, что теология, философия, метафизика подошли к концу — определенно не то, что Бог умер, нечто такое, о чем мы можем *знать* столь же мало, как и о Его существовании (настолько мало, что на деле даже само слово «существование» здесь неуместно), — но то, что способ, каким о Боге думали на протяжении тысяч лет, теперь перестал быть убедительным; если уж что и может быть мертвым, так это традиционный способ *мыслить* о Боге. И нечто похожее верно и по поводу конца философии и метафизики: не то чтобы прежние вопросы, которые столь же стары, как и само присутствие человека на земле, «утратили свой смысл», но тот способ, каким мы их формулируем и отвечаем на них, перестал внушать уважение.

К концу подошло базовое различие между чувственным и сверхчувственным вместе с представлением, идущим еще от Парменида, что то, что не дано нам в чувствах — будь то Бог или Бытие, Первопринцип, Причина (*archai*) или Идеи, — более реально, более истинно и более значимо, нежели явление, что первое находится не только по ту сторону чувственного восприятия, но и стоит над чувственным миром. «Мертвы» не только местоположения подобных «вечных истин», но и само их выделение. Тем временем все более громкие голоса немногих защитников метафизики предупреждают нас о присущей этому движению опасности нигилизма. И хотя сами они редко ему привержены,



есть важный аргумент в их пользу: если царство сверхчувственного будет упразднено, противоположное ему, как его понимали на протяжении многих веков, мир явлений, также исчезнет. Чувственное, как его понимают позитивисты, не сможет пережить смерти сверхчувственного. Никто не знал этого лучше, чем Ницше, который своим поэтичным и метафоричным описанием убийства Бога<sup>15</sup> внес в этот вопрос немалое смятение. В «Сумерках идолов» есть важный фрагмент, где он поясняет, что слово «Бог» означало прежде. Оно было всего лишь символом царства сверхчувственного, как его понимали метафизики; теперь же он использует вместо слова «Бог» выражение «истинный мир» и говорит: «Мы упразднили истинный мир — какой же мир остался? Быть может, кажущийся?.. Но нет! Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся!»<sup>16</sup>

Это прозрение Ницше, а именно то, что «низложение сверхчувственного устраняет и то, что просто чувственно, и вместе с тем устраняет их различие» (Хайдеггер),<sup>17</sup> действительно столь очевидно, что не поддается даже самой попытке датировать его исторически; всякое мышление в терминах двух миров предполагает, что оба они соединены друг с другом неразрывным образом. Так, все тщательно разработанные современные аргументы против позитивизма предвосхищены у Демокрита непревзойденной простотой небольшого диалога между умом, органом сверхчувственного, и чувствами. Чувственные восприятия иллюзорны, утверждает ум, они изменяются в соответствии с состояниями тела; сладкое, горькое, цвет и т. п. существуют только *nomō*, по соглашению среди людей, но не *physei*, по природе, что стоит позади явления. Чувства немедленно отвечают: «Жалкая мысль! От нас ты взяла (все), на что сама опираешься и нас же опровергаешь? Ниспровергая нас, ты падаешь сама».<sup>18</sup> Иными словами, коль скоро шаткий баланс между двумя мирами будет нарушен, уже неважно, «истинный» ли мир упраздняет явления, или наоборот, все рамки соотношений, в пределах которых привыкло ориентироваться мышление, будут нарушены. В таком случае уже ничего никогда, по-видимому, не будет иметь никакого смысла.

Эти «смерти» модерна — Бога, метафизики, философии и, косвенным образом, позитивизма — становятся событиями большой исторической значимости, поскольку с началом нашего века они уже не являются более предметом исключительной заботы интеллектуальной элиты и становятся привычным неосознаваемым допущением практически каждого, тем, чему не придают

большого значения. Политический аспект данной проблемы мы здесь не рассматриваем. В нашем контексте было бы лучше оставить этот сюжет, который больше касается политической власти, без внимания и сосредоточиться на том простом факте, что сколь бы серьезно наши способы мышления ни подвергались кризису, наша *способность* мыслить не ставится под сомнение. Мы есть те, кем люди были всегда, — мыслящие существа. Под этим я имею в виду не более того, что люди имеют склонность, возможно, потребность, думать и о том, что находится за пределами познания, использовать эту способность как нечто большее, нежели просто инструмент познания и действия. Говорить в этом контексте о нигилизме — это, по-видимому, нежелание иметь что-либо общее с понятиями и концепциями, которые на самом деле уже давно мертвы, хотя их кончина публично была признана лишь совсем недавно. Если бы только (попробуем представить себе такое) нам в этой ситуации удалось сделать то, что удалось модерну на ранней стадии, т. е. относиться ко всякому вопросу так, «как будто я занимаюсь предметом, которого до меня никто не касался» (как предлагал Декарт во введении к «Страстям души»)!\* Ныне такое уже невозможно, отчасти из-за существенно расширившегося исторического сознания, но прежде всего потому, что единственное имеющееся в нашем распоряжении свидетельство о том, что значит мышление как вид деятельности для тех, кто избрал его как образ жизни, это то, что мы сегодня называем «метафизическими заблуждениями». Ни одна из систем, ни одна из доктрин, переданных нам великими мыслителями, не может считаться для современного читателя убедительной или даже удовлетворительной. Но ни одна из них — и на этом я настаиваю — не является произвольной и ни одна не может быть просто отброшена как чистая бессмыслица. Напротив, лишь подобные метафизические заблуждения дают нам ключ к тому, что значит мышление для тех, кто им занимается — нечто очень важное сегодня и по поводу чего, как это ни странно, не так уж много прямых высказываний.

А потому возможное преимущество нашей ситуации, которая идет вслед за гибелью метафизики и философии, может быть двояким. Это позволит нам взглянуть на прошлое новым взглядом, не отягощенным и не направляемым никакой из традиций, а потому дает нам немалое преимущество непредвзятого опыта,

---

\* Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 482. — Примеч. пер.

свободного от любых предписаний по поводу того, как обращаться с этими сокровищами. «Notre héritage n'est précédé d'aucun testament» («Наше наследие достается нам не по завещанию»).<sup>19</sup> Это преимущество могло бы быть еще бóльшим, не будь оно почти неизбежно связано с растущей неспособностью двигаться, неважно на каком уровне, в сфере невидимого; или же, иначе говоря, не будь оно сопряжено с дурной репутацией, которой подвержено все то, что не видимо, не вещественно, не осязаемо, так что мы подвергаемся опасности утратить вместе с традициями и само свое прошлое.

Ведь даже если никогда не было особого консенсуса по поводу предмета метафизики, по крайней мере один пункт считался твердо установленным: что эти дисциплины — называем ли мы их метафизикой или философией — имеют дело с тем, что не дано в чувственных ощущениях, и их понимание преступает пределы здравого смысла, который основывается на чувственном опыте и может быть проверен эмпирическими средствами и методами. От Парменида и до конца философии все мыслители были согласны в том, что, чтобы рассуждать о подобных предметах, человек должен отделить ум от чувств, отделяя его как от мира, коль скоро тот дан в чувствах, так и от самих ощущений — или страстей, возбуждаемых чувственными объектами. Философ — в той степени, в какой он выступает как философ, а не как «человек, как ты иль я» (кем он, без сомнения, также является) — отвлекается от мира явлений и попадает в сферу, которая неизменно с самого начала философии описывается как мир немногих. Это давнее различие между большинством и «мыслителями по профессии», специализирующимися на том, что считается наивысшим уровнем деятельности, какой только доступен человеческим существам, — философ у Платона — это тот, кому «достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он»,<sup>20</sup> — утратило свою достоверность, и это является еще одним преимуществом нашей нынешней ситуации. Если, как я предположила ранее, способность отличать правое от неправого должна иметь нечто общее со способностью мышления, то мы должны быть способны «потребовать» ее осуществления от всякого человека, находящегося в здравом уме, и неважно, насколько он эрудирован или невежествен, интеллигентен или глуп. Канта — в этом отношении практически единственного из философов — весьма беспокоило общее мнение, что философия — занятие немногих, именно из-за его моральных

следствий. Однажды он заметил, что «причиной глупости является злое сердце».<sup>21</sup> Это неверно: отсутствие мышления — это не глупость, такое можно встретить даже у весьма интеллигентных людей, и злое сердце — не причина. Вероятно, все как раз наоборот, злоба может быть вызвана отсутствием мышления. Во всяком случае этот вопрос нельзя более оставлять «специалистам», как если бы мышление, подобно высшей математике, было монополией специальной дисциплины.

Решающее значение для этого предприятия имеет кантовское различие между *Vernunft* и *Verstand*, разумом и рассудком (а вовсе не «пониманием» или «разумением» (*understanding*)), что, как я полагаю, есть ошибка перевода; Кант использует немецкий термин *Verstand*, чтобы передать латинское слово *intellectus*, а *Verstand*, хоть это и отглагольное существительное от *verstehen*, и потому переводится в наше время «понимание» (разумение), не имеет тех коннотаций, которые изначально были присущи немецкому *das Verstehen*). Кант проводит это различие между двумя видами способности ума после того, как раскрыл «скандал разума», т. е. тот факт, что наш ум не способен достигать определенного и верифицируемого знания в отношении вопросов, которые он тем не менее не может перед собой не ставить. И для него подобные проблемы, т. е. те, которыми озабочено чистое мышление, ограничены тем, что мы теперь зачастую называем «последним вопрошанием» о Боге, свободе и бессмертии. Однако не говоря уже об экзистенциальном интересе, который люди хотя бы однажды в жизни проявляют к подобным вопросам, и хотя Кант все еще верил, что ни одна «честная душа, когда-либо жившая на свете, не может вынести мысли о том, что все кончается со смертью»,<sup>22</sup> он также прекрасно понимал, что «настоятельная потребность» разума «есть нечто большее, чем простая любознательность», и превосходит ее.<sup>23</sup> А потому различие этих двух способностей, разума и рассудка, совпадает с различием между двумя разными видами умственной деятельности, мышлением и познанием, и двумя разными видами интереса: смыслом — в первом случае и знанием — во втором. Кант, хотя и настаивал на этом различии, все же был существенно связан традицией метафизики, которой твердо придерживался, с ее приверженностью традиционному предмету, т. е. тем темам, относительно которых можно *доказать*, что они непознаваемы. И хотя он оправдывал потребность разума мыслить за пределами границ познаваемого, он все же не сознавал, что человеческая потребность размышлять

(reflect) включает в себя практически все, что с ним происходит, — как известное, так и то, что никогда не будет познано. Вряд ли он сам до конца осознавал ту степень, до которой освободил разум, способность мышления, оправдывая его в смысле последнего вопрошания. Он занимал оборонительную позицию, говоря, что «нашел необходимым ограничить *знание...*, чтобы дать место *вере*». <sup>24</sup> В действительности же он не «ограничил знание», но отделил познание от мышления. В своих заметках к лекциям по метафизике он писал: «Цель метафизики — расширить, пусть и лишь негативным образом, наше применение разума за пределами чувственно данного мира, т. е. устранить обстоятельства, которые препятствуют самому разуму». <sup>25</sup>

Главное препятствие, которое разум (*Vernunft*) встречает на своем пути, исходит от рассудка (*Verstand*) и тех совершенно правомерных критериев, которые он для этих целей устанавливает, т. е. для удовлетворения нашей жажды и потребности в знании. Причина, по которой ни Кант, ни его последователи никогда не уделяли большого внимания мышлению как виду деятельности и в еще меньшей степени — опыту мыслящего эго, состоит в том, что вопреки всем различениям, они требовали такого рода результатов и применения такого рода критериев к определенности и достоверности, которые являются результатами и критериями познания. Но если верно, что мышление и разум оправданы трансцендированием пределов познания и рассудка — оправданы Кантом на основании того, что вопросы, с которыми он имеет дело, хотя и не познаваемы, обладают для человека чрезвычайным экзистенциальным интересом, — тогда мы должны допустить, что мышление и разум не занимаются теми вопросами, какими занимается рассудок. Скажем сразу: *потребность разума вдохновляется не поисками истины, но поисками смысла. Истина и смысл — не одно и то же*. Основная ошибка, присутствующая во всех прочих специфических метафизических заблуждениях, состоит в том, что смысл истолковывают по модели истины. Последние и в некоторых отношениях наиболее поразительные примеры такого рода можно найти в «Бытии и времени» Хайдеггера, которое начинается с попытки «поставить заново ...вопрос о смысле Бытия». <sup>26</sup> Сам Хайдеггер в позднейших пояснениях к своей постановке исходного вопроса прямо говорит: «„Смысл бытия“ и „истина бытия“ говорят то же самое». <sup>27</sup>

Искушение поставить между ними знак равенства — которое приводит к отказу принять и осмыслить кантовское различение

между разумом и рассудком, между «насушной потребностью» мыслить и «желанием знать» — весьма велико, и не только из-за груза традиции. Прозрения Канта имели исключительное освободительное воздействие на всю немецкую философию, положив начало немецкому идеализму. Вне всякого сомнения, они освободили простор для спекулятивного мышления; но это мышление вновь стало полем деятельности новой разновидности специалистов, уверенных, что «самой сутью дела» в философии является «действительное познание того, что поистине есть».<sup>28</sup> Освобожденные Кантом от старой догматической школы с ее бесплодными упражнениями, они создали не только новые системы, но и новую «науку» — исходное заглавие величайшей из этих работ, «Феноменологии духа» Гегеля, звучало как «Наука об опыте сознания»<sup>29</sup> — явно замутняя кантовское различие между интересом разума к непознаваемому и интересом рассудка к познанию. Следуя картезианскому идеалу определенности, как будто бы Канта никогда и не было, они совершенно искренне были уверены, что плоды их спекуляции обладают такого же рода достоверностью, как и результаты познавательного процесса.

## I. ЯВЛЕНИЕ

Неужто Бог всегда судит о нас по нашей внешности? Боюсь, что так оно и есть.

У. Х. Оден

### 1. Феноменальная природа мира

В мире, в котором мы живем, есть много всего, естественного и искусственного, живого и мертвого, преходящего и вечного, и все это имеет то общее, что *является*, и потому его можно видеть, слышать, касаться, пробовать на вкус и запах, его могут воспринимать существа, наделенные соответствующими органами чувств. Ничто не могло бы являться, а слово «явление» утратило бы всякий смысл, если бы не существовало реципиентов явлений — живых существ, способных осознавать, распознавать и реагировать — на лету или намеренно, с одобрением или неодобрением, с обвинением или хвалой — то, что не просто есть там, но является им и подразумевает их восприятие. В мире, в который мы приходим, появляясь ниоткуда, и который мы покидаем в никуда, *Бытие и Явление совпадают*. Мертвая материя, естественное и искусственное, переменчивое и неизменное зависят в своем бытии, т. е. в своем явлении, от присутствия живых существ. Ничто и никто не существует в этом мире таким образом, чтобы само их бытие не предполагало *наблюдателя*. Иными словами, ничто из того, что есть, коль скоро оно является, не существует в единственном числе; все, что есть, подразумевает, что оно кем-то воспринимается. Не Человек, но люди населяют эту планету. Множественность — закон земли. Коль скоро чувствующие существа — люди и животные, которым вещи являются и которые как реципиенты удостоверяют их реальность, — сами также ока-

зываются явлениями, подразумевающими и способными видеть и быть увиденными, слышать и быть услышанными, осязать и быть осязаемыми, они никогда не просто субъекты и никогда не могут быть поняты как таковые; они в не меньшей степени «объективны», чем камень или мост. Мировость живых вещей означает, что нет такого субъекта, который не был бы также объектом и не являлся бы как таковой кому-то иному, кто удостоверял бы его «объективную» реальность. Того, что мы обычно называем «сознанием», того факта, что я сознаю себя и тем самым в некотором смысле являются самой себе, никогда не достаточно, чтобы удостоверить реальность. (Декартовское «*Cogito me cogitare ergo sum*» не есть очевидное высказывает по той простой причине, что эта *res cogitans* не является до тех пор, пока ее *cogitationes* не проявятся в произнесенной или записанной речи, что уже подразумевает и предполагает слушателей и читателей как ее реципиентов.) Рассмотренное в перспективе мира, каждое рожденное в нем создание появляется хорошо подготовленным к тому, чтобы присутствовать в мире, где Бытие и Явление совпадают. Живые существа, люди и животные, не просто находятся в мире, они принадлежат миру, и именно потому, что они субъекты и объекты — воспринимающие и воспринимаемые — в одно и то же время.

Нет ничего более удивительного в нашем мире, чем почти бесконечное разнообразие его проявлений, явная зрелищность его видов, звуков и запахов, нечто, что едва ли замечают мыслители и философы. (Один лишь Аристотель в итоге и между прочим включил жизнь пассивного наслаждения удовольствиями, которые дают наши телесные органы, наряду с другими в число трех образов жизни, достойных тех, над кем не довлеет необходимость, и он может посвятить себя *kalon*, прекрасному, в противоположность необходимому и полезному.<sup>30</sup>) Этому разнообразию соответствуют также поразительные различия органов чувств у животных, так что то, что актуально является живым существом, принимает величайшее разнообразие форм и видов: каждый вид животных живет в своем собственном мире. Все наделенные чувствами существа обладают явлением как таковым сообща, во-первых, это сам являющийся мир и, во-вторых, что, возможно, еще важнее, тот факт, что сами они суть такие существа, которые приходят и уходят и что мир всегда был до их прихода и всегда будет после их ухода.

Быть живым и означает жить в мире, который есть прежде того, как в него приходит каждое отдельное существо и который



остается после того, как оно уходит. На этом уровне просто быть живым, появляться и уходить в свое время — суть изначальные события, которые как таковые размечают наше время, промежуток между рождением и смертью. Конечный временной промежуток отведенного всякому живому существу определяют не только его жизненные ожидания, но также и опыт времени. Он задает скрытый прототип для всех временных измерений, вне зависимости от того, насколько далеко при этом приходится выходить за пределы отмеренного ему жизненного промежутка в прошлое или в будущее. Таким образом, жизненный опыт того, как длится год, на протяжении жизни радикально меняется. Для пятилетнего ребенка год составляет пятую часть всего его существования, что воспринимается как гораздо больший промежуток времени, чем если он составляет одну двадцатую или одну тридцатую часть его пребывания на земле. Все знают, что по мере того как мы становимся старше, годы летят все быстрее и быстрее, пока мы не приблизимся к старости, когда они снова замедляются, потому что мы начинаем соизмерять их с психологически и соматически ожидаемой датой ухода. Таким часам, врожденным всем бранным живым существам, кому суждено родиться и умереть, противостоит «объективное время», для которого продолжительность года всегда остается неизменной. Таково время мира, и в основе его лежит допущение (вне зависимости от любых религиозных или научных убеждений), что мир не имеет ни начала, ни конца — допущение, которое кажется единственно естественным для существ, всегда приходящих в мир, который им предшествует и который их переживает.

В отличие от неорганического «вот» (thereness) неживой материи живые существа — это не просто явления. Быть живым означает быть охваченным побуждением к само-проявлению, что отвечает факту собственного (про)явления. Живые вещи *являются* подобно актерам на сцене, для них и созданной. Это сцена, общая для всех живущих, но она *кажется* разной для каждого из видов, для каждого отдельного индивида. Кажимость — «мне-кажется», *dokei moi* — *есть*, по всей видимости, единственно возможный способ, каким являющийся мир признается и воспринимается. Являться означает казать себя другим, и эта кажимость варьирует в соответствии с точкой зрения и перспективой наблюдателя. Иными словами, все являющееся приобретает благодаря своей способности являться своего рода маскировку, которая может (хотя и не обязательно делает это) ее скрывать или искажать.

Кажимость соответствует тому факту, что всякое явление, несмотря на свою единичность, воспринимается множеством наблюдателей.

Стремление к само-проявлению — отвечать показом на показ — по-видимому, общее и для людей, и для животных. И точно так же, как актер зависит от сцены, собратьев-актеров и зрителей, всякое живое существо зависит от мира, который веско проявляет себя как местоположение его явления, от прочих существ, с которыми оно взаимодействует в этой пьесе, от зрителей, которым является и с глаз которых в конце концов уходит. Всякая индивидуальная жизнь, ее рост и упадок, есть процесс развития, в котором существо разворачивает себя в восходящем движении до тех пор, пока все его свойства не проявятся в полной мере. За этой фазой следует остановка в развитии — расцвет или своего рода эпифания, — за которой уже следует нисходящее движение к дезинтеграции, завершающееся полным исчезновением. В этом процессе можно разглядеть множество точек зрения, с которых можно его наблюдать, исследовать и понимать, но наш критерий живого существа остается неизменным: в повседневной жизни, как и в научном исследовании, он определяется сравнительно коротким временным периодом своего наиболее полного проявления, своей эпифании. Выбор, направляемый исключительно критериями полноты и совершенства в явлении, был бы совершенно произвольным, не обладай реальность прежде всего феноменальной природой.

Первенство явления для всех живых существ, кому мир является в виде «мне-кажется», имеет исключительно важное отношение к теме, которую мы намереемся обсуждать, — те виды ментальной деятельности, при помощи которых мы отличаем себя от животных. Несмотря на то что существуют большие различия между этими видами деятельности, все они имеют то общее, что *отвлекаются* от мира, как он себя являет, и замыкаются на себя. Это не составляло бы большой проблемы, будь мы всего лишь зрителями, богоподобными созданиями, заброшенными в мир, дабы заботиться о нем или им наслаждаться, оставаясь при этом в пределах некой другой сферы в качестве нашего естественного местообитания. Но *мы принадлежим миру, а не просто в нем находимся*; и мы также есть явления благодаря своему приходу и уходу, появлению и исчезновению, и коль скоро мы приходим ниоткуда, то хорошо приспособлены к тому, чтобы иметь дело со всем, что является, приспособлены участвовать в пьесе

мира. Эти свойства никуда не исчезают, когда мы занимаемся умственной деятельностью и закрываем телесные очи, используя платоновскую метафору, дабы раскрыть глаза ума. Теория двух миров относится к числу метафизических заблуждений, но ей никогда не удалось бы просуществовать так долго, если бы она столь правдоподобно не соответствовала бы некоторым базовым видам опыта. Как заметил однажды Мерло-Понти, «я могу спастись от бытия только в бытии»,<sup>31</sup> а поскольку бытие и явление для человека совпадают, это означает, что я могу спастись от явления только в явлении. А это не решает проблемы, поскольку она касается пригодности мысли являться вообще, и вопрос в том, действительно ли мышление и прочие невидимые и неслышимые виды умственной деятельности могут являться, или же они могут так никогда и не найти себе подходящего места в мире.

## 2. (Истинное) бытие и (всего лишь) явление: теория двух миров

Первый утешительный намек по этому поводу мы можем найти в старой метафизической дихотомии (истинного) Бытия и (всего лишь) явления, поскольку она также связана с первенством или по крайней мере с приоритетом явления. Для того чтобы определить, что *есть* по истине, философ должен *оставить* мир явлений, среди которых он естественным и изначальным образом находится у себя дома — как это проделал Парменид, когда вышел за ворота путей Ночи и Дня, идя божественным путем, который «запределен тропе человеков»,<sup>32</sup> или как Платон в своей притче о пещере.<sup>33</sup> Мир явлений *первичен* по отношению к любому региону, какой бы философ *не избрал* в качестве своего «истинного» дома, но который не принадлежит ему от рождения. Именно способность мира являться дает философу, т. е. человеческому уму, представление о том, что может существовать нечто, что не есть явление. Говоря словами Канта: «*Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist*» («если рассматривать мир как явление, это непосредственно доказывает нам существование чего-то, что не есть явление»).<sup>34</sup> Иначе говоря, если философ уходит от мира, данного нам в ощущениях, и обращается (платоновская *periagōgē*) к жизни ума, он берет из первого путеводную нить в поисках того, что раскроет перед ним лежащую в основе истину. Эта *истина* —

*a-lētheia*, несокрытое (Хайдеггер) — может быть постигнута только как другое «явление», другой феномен, изначально сокрытый, но предположительно более высокого порядка, таким образом, означает устойчивое преобладание явления. Наш ментальный аппарат, несмотря на то что он может отвлекаться от *наличных* явлений, все же остается связанным с Явлением. Ум в своих поисках ожидает, в не меньшей степени, чем чувства, — гегелевское напряжение понятия (*Anstrengung des Begriffs*), — что нечто будет ему являться.

Нечто подобное верно и в отношении науки, в особенности современной науки, которая — по замечанию молодого Маркса — считает, что Бытие и Явление разошлись в разные стороны, так что какие-либо особые усилия философов в целом и каждого по отдельности уже не нужны более, чтобы отыскать некую стоящую за явлениями «истину». Ученый также зависит от явлений и когда в стремлении отыскать то, что лежит под поверхностью, он вскрывает видимое тело, обнажая его внутренность, и когда улавливает скрытые объекты при помощи всякого рода сложного оборудования, снимающего внешние свойства, посредством которых они кажут себя естественным чувствам. Ведущее представление этих философских и научных усилий всегда одно и то же: Явления, как сказал Кант, «сами должны иметь еще основания, не относящиеся к числу явлений».<sup>35</sup> Это по сути очевидное обобщение того способа, каким природные вещи растут и «являются» на свет дня из почвы тьмы, за исключением того, что теперь эта почва обладает более высоким рангом реальности, нежели то, что просто появляется и спустя какое-то время вновь исчезает. И поскольку «концептуальные усилия» философов найти нечто за явлениями неизменно приводили к весьма энергичным инвективам в адрес «всего лишь явления», их следствием были по сути практические успехи ученых в раскрытии того, что явления сами по себе никогда бы не проявили без понуждения.

Первенство явления — это факт повседневной жизни, который ни ученый, ни философ не в состоянии обойти, к которому они вынуждены неизменно возвращаться от своих лабораторий и исследований и который демонстрирует силу тем, что никогда и ничто не может его отменить, что бы там они ни открыли, когда отвлекаются от него. «Таким образом, понятия новой физики оказываются „чуждыми“ только в том смысле, в каком парадоксальное мнение сотрясает здравый смысл, но не ведет к ... хоть какому-то изменению ее категорий».<sup>36</sup> Против этих непоколебимых

убеждений здравого смысла выступает вековое теоретическое превосходство Бытия и Истины над просто явлением, т. е. превосходство *почвы*, которая не выходит на поверхность явления. Считается, что эта почва отвечает на древнейший вопрос философии, равно как и науки: как получается, что кто-то или что-то, включая и меня самого, вообще является, и что заставляет его являться в этой форме, а не в той? Этот вопрос вопрошает скорее о *причине*, чем об основании или почве, но все дело в том, что наша философская традиция трансформировала основу, из которой нечто исходит, в производящую ее причину, а затем приписала этому производящему агенту более высокий ранг реальности нежели тот, которым обладает то, что просто попадает на глаза. Вера в то, что причина имеет более высокий ранг нежели следствие (так что следствие легко может быть принижено за счет восхождения к его причине), можно считать одним из самых давних и самых стойких среди метафизических заблуждений. Тем не менее здесь мы снова имеем дело не просто с произвольной ошибкой. Истина есть, но явления никогда не раскрывают того, что лежит за ними, по доброй воле, и, вообще говоря, ничего не раскрывают. Они скорее скрывают — «никакая вещь, никакая сторона вещи не показывает себя иначе, как активно пряча другие вещи и стороны».<sup>37</sup> Они показывают, но также и защищают от показа, и, когда речь идет о том, что лежит за ними, эта защита может оказаться самой важной их функцией. Во всяком случае, это так для живых существ, чья поверхность скрывает и защищает внутренние органы, которые и есть источник жизни.

Элементарная логическая ошибка всех теорий, которые полагаются на дихотомию Бытия и Явления, очевидна и была уже давно раскрыта и обобщена софистом Горгием во фрагменте из его утраченного трактата «О несуществующем, или О природе» — предположительно, опровержении элеатовской философии: «„Быть“ есть нечто невидимое, если оно не достигает того, чтобы „казаться“ [человеку: *dokein*]; „казаться“ же [человеку] есть нечто бессильное, если оно не достигнет того чтобы „быть“».<sup>38</sup>

Неустанные поиски современной наукой основы явления придали новые силы этому старому аргументу. Он действительно вынудил основу явления открыться человеку, существу, приспособленному к явлениям и зависящему от них таким образом, чтобы он смог ухватить их. Но результаты скорее озадачили. Оказалось, что ни один человек не может жить среди «причин» или на нормальном человеческом языке дать исчерпывающий отчет о

Бытии, чья истина может быть научным образом доказана в лаборатории и проверена на практике в реальном мире при помощи техники. Это выглядит так, как если бы Бытие, которое однажды вынудили (про)явиться, одержало верх над явлениями — за исключением того, что никому до сих пор не удавалось *жить* в мире, который не проявлял бы себя по доброй воле.

### 3. Оборачивание метафизической иерархии: ценность поверхности

Повседневному миру здравого смысла, от которого не отделаться ни ученому, ни философу, знакомы и ошибки, и иллюзии. Однако ни устранение ошибок, ни развеивание иллюзии не помогает добраться до той области, которая стоит за явлением. «Поскольку если иллюзия рассеивается, если явление неожиданно лопается (*éclate*), то исключительно в пользу нового явления, которое относит на свой счет онтологическую функцию начинания... Разоблачение иллюзий является потерей очевидности только потому, что одновременно является приобретением *другой очевидности*... не может быть *Schein* [видимости] без *Erscheinung* [явления] и... всякое *Schein* является дубликатом (*Erscheinung*)».<sup>39</sup> То, что современная наука в своем безустанном поиске стоящей за *всего лишь* явлениями истины когда-либо сможет разрешить это затруднение, в высшей степени сомнительно, если не сказать больше, поскольку сам ученый принадлежит к миру явлений, хотя его воззрения на этот мир могут и отличаться от воззрений здравого смысла.

Говоря исторически, похоже, что данное неустранимое сомнение встроено во все предприятие науки с самого ее становления в Новое время. Первое полностью новое представление, сформировавшееся в Новое время, — идея XVII в. о неограниченном *прогессе*, которая спустя несколько веков превратилась в наиболее почитаемую догму *всех* живущих в научно ориентированном мире людей — по-видимому, должно было разрешить это затруднение: хотя мы ожидаем, что прогресс будет идти все дальше и дальше, никто, похоже, не верит в достижение конечной цели абсолютной цели истины.

Очевидно, что сознание этого затруднения особенно острым должно было быть в науках, которые непосредственно имеют дело с людьми, и ответ различных ветвей биологии, социологии и

психологии — сведенный к наименьшему общему знаменателю — состоит в том, чтобы истолковать все явления как функции жизненного процесса. Великое преимущество функционализма состоит в том, что он вновь представляет нам единый взгляд на мир, а старая метафизическая дихотомия (истинного) Бытия и (всего лишь) Явления вместе со старым же предрассудком превосходства Бытия над Явлением остается непоколебленной, пусть и несколько иным образом. Аргументация изменилась; явления более не обесцениваются как «вторичные качества», но понимаются как необходимые условия сущностного процесса, разворачивающегося внутри живого организма.

Эта иерархия была поставлена под вопрос способом, который представляется мне исключительно важным. Не может ли быть так, что не явления ради жизненного процесса, но, наоборот, процесс жизни — ради явлений? Коль скоро мы живем в *являющемся* мире, разве не было бы более правдоподобным, если бы все существенное и значимое в этом мире находилось именно на поверхности?

В целом ряде публикаций о различных видах и формах животной жизни швейцарский зоолог и биолог Адольф Портманн показал, что факты говорят на языке, весьма отличном от упрощенной функциональной гипотезы, которая утверждает, что явления у живых существ служат только лишь двойной цели самосохранения и сохранения видов. С иной и как бы более наивной точки зрения это выглядит совсем наоборот: внутренние, неявляющиеся органы существуют только для того, чтобы производить и поддерживать явления. «Прежде всех функций для целей сохранения индивида и вида ... мы находим простой факт явления как самопроявления, *который делает эти функции осмысленными*» (курсив добавлен).<sup>40</sup>

Более того, с немалой долей восхищения Портманн приводит пример того, что очевидно невооруженному глазу: громадное многообразие животной и растительной жизни, уже само богатство проявлений в его очевидной функциональной *избыточности* невозможно объяснить привычными теориями, которые воспринимают жизнь в терминах функциональности. Так, оперение птиц, «которое, как мы поначалу считали, ценно тем, что это теплое защитное покрытие, кроме того, сформировано таким образом, что его видимые части — и только они — образуют цветное облачение, значительная часть ценности которого состоит исключительно в его видимом (про)явлении».<sup>41</sup> Вообще говоря, «функциональная форма, чистая и простая, столь восхваляемая

некоторыми как подобающая Природе [соответствующая природным целям], это редкий и особый случай». <sup>42</sup> А потому неверно было бы учитывать только функциональный процесс, который осуществляется внутри живого организма, и расценивать все то, что снаружи и что «представляет себя нашим чувствам как более-менее подчиненное следствие гораздо более существенных, «центральных» и «реальных» процессов». <sup>43</sup> В соответствии с господствующим недоразумением, «внешняя форма животного служит тому, чтобы сохранять сущностный, внутренний аппарат при помощи движения и принятия пищи, избегания врагов и поиска сексуальных партнеров». <sup>44</sup> В противоположность такому подходу Портманн предлагает свою «морфологию», новую науку, которая оборачивает приоритеты: *«Исследовательская проблема состоит не в том, что нечто есть, но в том, как оно „является“»* (курсив добавлен). <sup>45</sup>

Это означает, что саму форму животного «следует расценивать как особый орган связи в отношении наблюдающего глаза ... Глаз и то, на что он смотрит, образуют функциональную единицу, в которой они взаимно соотносятся в соответствии с правилами, столь же строгими, как и те, что существуют между пищей и пищеварительными органами». <sup>46</sup> И в соответствии с этим оборачиванием Портманн проводит различие между «аутентичным» явлением, которое проявляется само собой, и «неаутентичным», таким, как корни растения или внутренние органы животного, которое становится видимым лишь через вторжение и нарушение «аутентичного» явления.

Достоверность этому оборачиванию придают два факта равной важности. Во-первых, поразительное, феноменальное различие между «аутентичным» и «неаутентичным» явлением, между внешней формой и внутренним аппаратом. Внешние формы обладают бесконечным числом вариаций и высокой степенью дифференциации; у высших животных мы обычно легко можем отличить одного индивида от другого. Более того, внешние черты живых существ сформированы по правилам симметрии, так что они развиваются в определенном и привлекательном порядке. Внутренние же органы, напротив, никогда не доставляют глазу особого удовольствия. Если уж на них и приходится смотреть, то они похожи, скорее, на связанные вместе куски мяса и, если не деформированы болезнью или какими-то уродствами, выглядят соответствующе; и даже различные виды животных, не говоря уже об индивидах, не так-то легко отличить одного от другого, просто



разглядывая их кишки. Когда Портманн определяет жизнь как «проявление внутренности вовне»,<sup>47</sup> он, похоже, становится жертвой тех взглядов, которые сам же и раскритиковал. Его собственные открытия заключаются в том, что то, что проявляется вовне, столь безнадежно отличается от того, что внутри, что вряд ли можно утверждать, будто внутренне вообще как-то проявляется. Внутреннее, функциональный аппарат жизненного процесса, скрыт внешним, которое, коль скоро речь идет о жизненном процессе, имеет только одну функцию, а именно: скрывать и защищать, не давать ему выйти на свет являющегося мира. Если бы внутреннее проявлялось, то и мы все выглядели бы соответствующим образом.

Во-вторых, существует столь же убедительное свидетельство наличия врожденного импульса — не менее неодолимого, чем простой функциональный инстинкт сохранения, — который Портманн называет «побуждением к самопроявлению» (*Selbstdarstellung*). Это инстинкт совершенно бесполезный в терминах сохранения жизни; он далеко выходит за рамки того, что, как считается, необходимо для сексуального влечения. Эти открытия предполагают, что господство внешнего вида влечет за собой, помимо простой рецептивности для наших чувств, еще и спонтанную активность: *все, что мы можем видеть, желает быть увиденным; все, что мы можем услышать, стремится быть услышанным; все, чего мы касаемся, предоставляет себя прикосновению*. В самом деле, это как если бы всё живущее — помимо того факта, что его поверхность создана для проявления, было приспособлено к тому, чтобы его видели, и предназначено являться другим — обладало бы еще и *побуждением к явлению*, приспособляло бы себя к миру явлений за счет проявления и показа, не своего «внутреннего я», но себя как индивида. (Термин «самопроявление», как и немецкий термин *Selbstdarstellung*, двусмыслен: он может означать, что я активно действую так, чтобы мое присутствие ощущали, видели и слышали другие, или же что я проявляю свое Я, нечто внутри меня, что в ином случае было бы скрыто и не проявилось бы вовсе, т. е. в терминологии Портманна, осталось «неаутентичным» явлением. В дальнейшем мы будем использовать этот термин в его первом значении.) Именно это самопроявление, вполне заметное у высших форм животной жизни, достигает своей кульминации у человеческого вида.

Морфологическое оборачивание Портманном обычных приоритетов имеет далеко идущие последствия, которые он сам, одна-

ко, возможно, из лучших побуждений, не разработал. Они указывают на то, что он называет «ценность поверхности», т. е. на тот факт, что «внешность показывает максимум власти выражения в сравнении с внутренним, чьи функции более примитивного порядка».<sup>48</sup> Использование слова «выражение» ясно показывает терминологические трудности, с которыми разработка данных следствий неизбежно сталкивается. Поскольку «выражение» не может быть ничем, кроме как выражением чего-то, и на неизбежный вопрос: что выражает (*express*) выражение (*expression*)? (т. е. выжимает (*press out*)), ответ всегда будет один и тот же: нечто внутреннее — идею, мысль, эмоцию. Выразительность внешности, однако, иного порядка. Из открытий Портманна следует, что наши привычные стандарты суждения, столь глубоко укорененные в метафизических допущениях и предрассудках, — в соответствии с которыми сущностное лежит под поверхностью, а поверхность «поверхностна», — ложны, что наши расхожие убеждения в том, что то, что находится внутри нас самих, наша «внутренняя жизнь», более соответствует тому, что мы «есть» на самом деле, чем то, что проявляется вовне, — иллюзия. Но когда дело доходит до исправления этих заблуждений, оказывается, что наш язык, или по крайней мере наш терминологический дискурс, нас подводит.

#### 4. Тело и душа; душа и ум

Кроме того, эти трудности далеко не только терминологические. Они глубинным образом связаны с проблематическими убеждениями, которых мы придерживаемся в отношении физической жизни и соотношения души и тела. Конечно, мы склонны соглашаться с тем, что ничто внутреннее тела никогда не проявляется аутентично, само собой, но когда мы говорим о внутренней жизни, как она выражается во внешнем проявлении, то имеем в виду жизнь души. Соотношение внутреннего—внешнего, верное в отношении тела, неверно в отношении души, пусть даже мы говорим о психической *жизни* и ее локализации «внутри» нас в метафорах, совершенно явно заимствованных из телесных данных и наблюдений. Более того, такое же использование метафор характерно для нашего концептуального языка, предназначенного для того, чтобы проявлять жизнь ума. Слова, которыми мы пользуемся, в строгом философском дискурсе также неизбежно

выводятся из выражений, изначально связанных с миром, как он дан нам в пяти телесных ощущениях, из какового опыта они затем, как отмечал Локк, «переносятся» — *meta-pherein* — «на более неясные значения, обозначая идеи, не относящиеся к области наших чувств». Лишь посредством такого переноса человек может «сделать известными другим всякие внутри ощущаемые действия и любые иные идеи, не относящиеся к области чувств». <sup>49</sup> Локк здесь основывается на давнем неявном допущении тождества души и ума, притом что оба они противопоставляются телу на основе их недоступности зрению.

При более тщательном рассмотрении, однако, оказывается, что то, что верно для ума, а именно что метафорический язык — это единственный способ достичь «внешнего чувственного проявления» — даже безмолвная, не(про)являющаяся деятельность всегда состоит из речи, беззвучного диалога с самим собой — неверно в отношении жизни души. Концептуальная метафорическая речь действительно соответствует деятельности мышления, операциям ума, но жизнь души в самой ее глубине более адекватно выражается во взгляде, звуке, жесте, нежели в речи. То, что проявляется, когда мы говорим о психическом опыте, никогда не есть сам опыт, но есть то, что мы *думаем* о нем, когда размышляем впоследствии. В отличие от мыслей и идей, чувства, страсти и эмоции могут стать частью мира явлений не более, чем внутренние органы. Помимо физических знаков во внешнем мире проявляется только то, во что мы превращаем их посредством деятельности мышления. Каждое *проявление* гнева в отличие от того гнева, который я ощущаю, уже содержит в себе рефлексию о нем. И именно эта рефлексия придает эмоции высокоиндивидуализированную форму, которая значима для всех феноменов поверхности. Выказать свой гнев — это одна из форм самопрезентации: я решаю, что может проявиться, а что — нет. Иными словами, переживаемые мною эмоции в своем подлинном виде не более *предназначены* для демонстрации, чем наши внутренние органы. Конечно, мне никогда не удалось бы преобразовать их в явления, если бы они сами не подталкивали меня к этому и если бы я не чувствовал их так, как чувствую прочие ощущения, позволяющие мне осознавать жизненный процесс внутри меня. Но способы, которыми они проявляют себя без участия рефлексии и речи, — взгляд, жест, неартикулированный звук — не отличаются от тех, какими высшие животные проявляют свои эмоции по отношению друг к другу, как и по отношению к человеку.

Наша умственная деятельность, напротив, полагается в речи еще даже прежде самого общения. Но речь предназначена для того, чтобы ее слышали, а слова существуют для того, чтобы их понимали другие, кто также обладает способностью говорить, равно как и существа, наделенные чувством зрения, существуют для того, чтобы видеть и быть видимыми. Мысль без речи не постижима, «мышление и речь рассчитывают друг на друга. Они постоянно заменяют друг друга»<sup>50</sup> и полагаются друг на друга. И хотя способность речи физически может быть локализована точнее, чем многие эмоции — любовь или вражда, стыд или зависть, — местоположение — еще не «орган», ему не хватает тех сугубо функциональных свойств, которые столь характерны для процесса органической жизни в целом. Верно также, что все психические действия выводятся из мира явлений, но это выведение не направлено на внутренние черты Я или души. Мысль вместе с соответствующим концептуальным языком, коль скоро она совершается и выговаривается существом, которое в мире явлений находится у себя дома, нуждается в метафорах, для того чтобы перебросить мостик между миром чувственного опыта и царством, где подобное непосредственное схватывание данных невозможно. Но у нас опыт души связан с телом в такой степени, что речь о «внутренней жизни» души — это в такой же степени не метафора, как и речь о внутреннем чувстве, благодаря которому мы можем прояснить для себя ощущения функционирования или нефункционирования наших внутренних органов. Очевидно, что у лишенного ума существа не может быть чего-либо вроде опыта личной идентичности; это всецело достояние внутреннего жизненного процесса, его настроения и эмоций, чьи непрерывные перемены ничем не отличаются от непрерывного изменения наших телесных органов. Всякая эмоция — это соматический опыт. У меня болит сердце, когда я горюю, оно согревается симпатией, приоткрывает себя в те редкие моменты, когда любовь или радость заполняют меня. И точно так же аналогичные физические ощущения овладевают мною в моменты гнева, ярости, зависти и прочих аффектов. Язык души на чисто экспрессивной стадии, до трансформации и трансфигурации при участии мысли, не метафоричен; он неотделим от чувств и не пользуется аналогиями, когда говорит в терминах физических ощущений. Мерло-Понти, насколько мне известно, единственный философ, который не только попытался дать отчет об органической структуре человеческого существования, но также всерьез попытался создать «фи-

лософию плоти», был все же сбит с толку давним отождествлением ума и души, когда определил «дух [ум] как *другую сторону* тела», поскольку «имеется тело духа [ума], дух [ум] тела и хиазма между ними». <sup>51</sup> Именно отсутствие таких хиазмов, или перекрестов, — главная загадка ментальных феноменов, и сам Мерло-Понти в другом контексте с предельной ясностью признавал это. Мышление, писал он, «основополагающее» потому, что не передается ничем, но оно не основополагающее в том смысле, что позволяет достичь какого-то основания, на котором следовало бы закрепиться и пребывать. В принципе, мышление не имеет основания. Оно, если угодно, есть подлинная бездна. <sup>52</sup> Но что верно в отношении ума, неверно в отношении души, и наоборот. Душа, пусть она и более темна, чем ум, вовсе не бездонна; она действительно наполняет собою тело; она вторгается в тело, сокрыта в нем — и в то же время в нем нуждается, она завершается в нем, *укоренена в нем*. <sup>53</sup>

Кстати, подобные озарения в извечно мучительной проблеме соотношения души и тела имеют давнюю историю. Трактат Аристотеля «О душе» полон провоцирующих намеков на психические феномены и их тесную взаимосвязь с телом в противоположность их отношению или, точнее, отсутствию такового между телом и умом. Обсуждая эти вопросы весьма осторожно и несвойственным для себя образом, Аристотель заявляет: «В большинстве случаев, очевидно, душа ничего не испытывает без тела и не действует без него, например: при гневe, отваге, желании, вообще при ощущениях. Но больше всего, по-видимому, присуще одной только душе мышление.\* Если мышление [*noein*] есть некая деятельность представлением [*phantasia*] или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела». <sup>54</sup> Или чуть дальше, подводя итог: «Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего». <sup>55</sup> А в одном из биологических трактатов он высказывает предположение, что душа — ее растительная, как и питательная и чувствующая части — не могут предсуществовать до тела и нарождаются вместе с зародышем. «Остается только разуму

---

\* В английском переводе трактата Аристотеля, которым пользовалась Х. Арендт, эта фраза дана иначе: «[Действовать, не включая тело], по-видимому, в большей степени свойственно уму [*noein*]».

(*nous*) входить извне..., ибо его деятельность не имеет ничего общего с телесной деятельностью». <sup>56</sup> Иными словами, нет ощущений, соответствующих действиям ума, а ощущения *псюхе*, души, есть на самом деле чувства, которые мы ощущаем телесными органами.

Помимо стремления к самопроявлению, при помощи которого живые существа подстраиваются к миру явлений, люди проявляют себя в поступках и словах и таким образом обозначают, каким образом они *хотели* бы являться, чему, по их мнению, стоит быть видимым, а чему — нет. Подобный элемент сознательного выбора в том, что проявлять и что скрывать, по-видимому, специфичен для человека. До определенной степени мы можем выбирать, как являть себя другим, и эта явленность никоим образом не есть внешнее проявление внутренней предрасположенности; если бы так, то мы, вероятно, все действовали и говорили бы одинаковым образом. И здесь мы вновь обязаны Аристотелю важнейшими дистинкциями. «Итак, то, что в звукосочетаниях, — это знаки представлений в душе, а письма — знаки того, что в звукосочетаниях. Подобно тому как письма не одни и те же у всех [людей], так и звукосочетания не одни и те же. Однако представления в душе [*pathēmata*], непосредственные знаки которых суть то, что в звукосочетаниях, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же и предметы, подобия которых суть представления. Эти представления «от природы» выражаются «нечленораздельными звуками», которые также «выражают что-то, как например у животных». Различение и индивидуация происходят через речь, использование глаголов и имен, а они есть продукты или «символы» не души, но ума: «Имена же и глаголы сами по себе подобны [*eoiken*] мысли [*noēmasin*]...» (курсив добавлен). <sup>57</sup>

Если внутреннее психическое основание для такого индивидуального проявления не было бы всегда одним и тем же, то была бы невозможна наука психология, которая в качестве науки основывается на том, что психически «внутри мы все похожи», <sup>58</sup> точно так же физиология как наука, как и медицина, основываются на подобии наших внутренних органов. Психология, глубинная психология, или психоанализ, открывают не более чем постоянно меняющиеся настроения, взлеты и падения нашей психической жизни, ее результаты и открытия сами по себе ни особо интересны, ни особо значимы. С другой стороны, «индивидуальная психология» является прерогативой художественной литературы,

романа и драмы и никогда не сможет стать наукой. Как наука, она была бы противоречием в определении. Если современная наука в конце концов приподнимает завесу над библейской «тьмой сердца человеческого», о которой Августин сказал: «*Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo*» («Сокрыто доброе сердце, сокрыто злое сердце, бездна в добром сердце и в злом сердце»),<sup>59</sup> — то оказывается, что, как подозревал уже Демокрит, оно есть «многообразное и многострадальное мучительное хранилище и склад несчастий».<sup>60</sup> Или, если выражаться чуть более позитивно: «*Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will*» («Чувство прекрасно, пока оно остается в основе, но не тогда, когда оно становится явным, хочет стать сущностью и властвовать над всем»)).<sup>61</sup>

Монотонное однообразие и всеобъемлющее уродство, столь характерное для открытий современной психологии и столь явно контрастирующее с поразительным многообразием и богатством человеческого поведения, свидетельствует о радикальном различии между внешним и внутренним в человеческом теле. Страсти и эмоции нашей души не только связаны с телом, они, по-видимому, обладают теми же функциями поддержания и сохранения жизни, что и внутренние органы, с которыми их также связывает тот факт, что только нарушения деятельности или отклонения могут их индивидуализировать. Без сексуального побуждения, исходящего от репродуктивных органов, любовь была бы невозможна. Но если такое побуждение всегда одно и то же, сколь же велико многообразие реальных проявлений любви! Конечно, можно было бы истолковать любовь как сублимацию секса, важно только помнить, что без нее не было бы ничего, что мы понимаем как секс, и что без некоторого вмешательства ума, т. е. без намеренного выбора между тем, что доставляет удовольствие и неудовольствие, был бы невозможен даже выбор сексуального партнера. Аналогичным образом страх — чрезвычайно важная для выживания эмоция, она сигнализирует об опасности, и без такого чувства-сторожа никакое живое существо долго не прожило бы. Отважный человек — вовсе не тот, в чьей душе нет такой эмоции или который может победить ее раз и навсегда, но тот, кто решил, что не хочет проявлять страха. Отвага может затем стать второй натурой или привычкой, но не в том смысле, что бесстрашие замещает собой страх, как будто бы и оно тоже может стать эмоцией. Подобный выбор задается различными фактора-

ми, многие из них предопределены культурой, в которой нам суждено было родиться — мы делает такой выбор, чтобы порадовать других. Но существует также выбор, не обусловленный нашим окружением. Мы можем сделать его потому, что хотим порадовать самих себя, или потому, что хотим подать пример, т. е. побудить других радоваться тому, что радует нас. Каковы бы ни были мотивы, успех или неудача в предприятии самопрезентации зависит от устойчивости и длительности образа, таким образом предьявляемого миру.

Поскольку явления всегда предьявляют себя в виде кажимости, притворство и умышленный обман со стороны представляющего и ошибки и иллюзии со стороны зрителя, — все это неизбежные их спутники. Самопрезентация (self-presentation) отличается от самопроявления (self-display) активным и сознательным выбором предьявляемого образа. Самопроявление же только лишь показывает те свойства, которыми живое существо обладает. Самопрезентация невозможна без определенной степени самосознания — способности, которая неотъемлемо присуща рефлексивному характеру умственной деятельности и очевидным образом превосходит простое сознание, которое, по всей видимости, мы разделяем также с высшими животными. Только самопрезентация открыта лицемерию и притворству, точнее говоря, и единственный способ отличить притворство от истины — неустойчивость первого и его невозможность длиться достаточно долго. Говорят, что лицемерие — это дань уважения, которую порок платит добродетели,\* но это не совсем верно. Дань уважения означает обещание миру, тем, кому я являюсь, действовать в соответствии с моим удовольствием, и тогда лицемерие как раз характеризует нарушение обещания. Иными словами, лицемер — это не злодей, которому доставляет удовольствие порок и который скрывает свою радость от окружающих. Пробный камень для лицемера — все та же старая сократическая максима: «*Будь таким, каким хочешь казаться*», — что означает: проявляй себя *всегда* таким, каким ты хочешь быть в глазах других, даже если ты один и проявляешься для одного лишь себя. Принимая такое решение, я не просто реагирую на какие-либо данные свойства, я осуществляю акт сознательного выбора между различными потенциальными возможностями поведения, вместе с которыми

---

\* Скрытая цитата из Ф. Ларошфуко. См. его «Максимы». № 218. — *Примеч. пер.*



мир меня презентировал. Из таких актов в итоге возникает то, что мы называем характером или личностью, сочетание некоторого числа определенных качеств, собранных в постижимое целое и запечатленное как бы на неизменном субстрате дарований и недостатков, присущих структуре наших души и тела. Под влиянием такой несомненной связи этих избираемых нами самими свойств с нашим явлением и ролью в мире современная философия, начиная с Гегеля, поддалась странной иллюзии, будто человек, в отличие от прочих существ, сам создает себя. Но очевидно, что самопрезентация и чистое «вот» (thereness) существования — не одно и то же.

## 5. Явление и видимость

Поскольку выбор, как решающий фактор в самопрезентации, должен иметь дело с явлениями и поскольку явление имеет двойную функцию: скрывать нечто внутреннее и открывать «поверхность» (например, скрывать страх и проявлять отвагу), всегда есть возможность, что то, что является, может рассеяться, оказавшись в итоге лишь *видимостью*. Из-за разрыва между внутренним и внешним, между основой явления и самим явлением — иначе говоря, вне зависимости от того, насколько по-разному и индивидуализированно мы проявляем себя и насколько осознанно мы избрали ту или иную индивидуальность — «внутри мы все похожи», а все, что разнится, происходит за счет самого функционирования наших внутренних психических и телесных органов или, наоборот, за счет вмешательства, устраняющего какие-то их неполадки. Отсюда во всяком явлении есть элемент видимости: основа сама по себе не является. Из этого не следует, что любое явление — только лишь видимость. Видимости возможны только среди явлений. Они предполагают явления, как ошибка предполагает истину. Ошибка — это цена, которую мы платим за истину, а видимость — цена за чудо явления. Ошибка и видимость — тесно связанные феномены, они соответствуют друг другу.

Видимость неотъемлемым образом присуща миру, которым правит двойной закон явления множеству чувственных существ, каждое из которых обладает способностью восприятия. Ничто являющееся не являет себя единичному наблюдателю, способному воспринимать его во всех присущих ему аспектах. Мир является в модусе «мне кажется», зависящем от особенностей перс-

пективы, задаваемой как ее положением в мире, так и особенностями органов восприятия. Этот модус не только порождает ошибку, которую я могу исправить за счет изменения своей локализации, подбираясь к являющемуся поближе, или за счет улучшения органов восприятия при помощи инструментов и прочего оборудования, а также за счет работы воображения, позволяющего принять в расчет иные перспективы. Это также порождает истинные видимости, т. е. обманчивые явления, которые я не могу исправить как ошибку, поскольку они порождаются самим моим пребыванием на земле и связаны с тем, что и я также есть одно из земных явлений. «Кажимость (*dokos*, от *dokei moi*), — говорит Ксенофан, — из всех вещей самая тонкая», так что «истины точной никто не узрел и никто не узнает из людей о богах и о всем, что я только толкую: если кому и удастся вполне сказать то, что сбылось, сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает». <sup>62</sup>

Следуя различению Портманна между аутентичными и неаутентичными явлениями, можно говорить об аутентичных и неаутентичных видимостях. Последние — это миражи, которые, подобно Фата Моргане, рассеиваются сами собой или их можно развеять при более близком рассмотрении. Напротив, первые, подобно движению солнца, его восходу утром и закату вечером, устоят против любого объема научной информации, потому что это тот способ, каким явления солнца и земли неизбежно *видятся* всякому привязанному к земле созданию, которое не в силах изменить свое обиталище. Здесь мы имеем дело с той «естественной и неизбежной иллюзией» нашего чувственного аппарата, к которым обращался Кант во введении к трансцендентальной диалектике разума. Иллюзию в трансцендентальном суждении он называет «естественной и неизбежной», поскольку она «неотделимо присуща человеческому разуму и не перестает обольщать его даже после того, как мы раскрыли ее ложный блеск, и постоянно вводит его в минутные заблуждения, которые необходимо все вновь и вновь устранять». <sup>63</sup>

То, что эти естественные и неизбежные видимости неотъемлемо присущи миру явления, от которого нам не укрыться, вероятно, самый сильный и определенно самый правдоподобный аргумент против наивного позитивизма, который верит, что отыщет твердую почву определенности, если только исключит из рассмотрения все ментальные феномены и будет придерживаться фактов, повседневной реальности, данной нам в ощущениях. Все живые существа, способные воспринимать явление посредством

органов чувств и проявлять самих себя как явления, подвержены аутентичным иллюзиям, которые никоим образом не одинаковы для каждого из видов, но связаны с формой и способом их специфического жизненного процесса. Животные также способны производить видимости — некоторые из них способны даже подделывать свой физический облик — и люди, и животные обладают врожденной способностью манипулировать явлением в целях обмана. Раскрыть «подлинную» идентичность животного, стоящую за его адаптивной временной окраской — это то же самое, что разоблачить лицемера. Однако то, что открывается под обманчивой поверхностью, — это еще не внутреннее я, аутентичное явление, неизменное и достоверное в своем «вот» (thereness). Разоблачение разрушает обман, но не открывает никакого аутентичного явления. «Внутреннее я», если только оно существует, никогда не является ни внутреннему, ни внешнему чувству, поскольку никакие внутренние данные не обладают стабильными, сравнительно устойчивыми чертами, которые при распознавании и идентификации характеризуют индивидуальное явление. Как неоднократно отмечал Кант, «в этом потоке внутренних явлений не может быть никакого устойчивого или сохраняющегося Я». <sup>64</sup> Действительно, вводит в заблуждение даже сама речь о внутреннем «явлении». Все, что нам дано, — это внутренние ощущения, чей непрерывный ряд не позволяет какому-либо из них принять устойчивую, опознаваемую форму. («Ибо где, когда и каким образом осуществлялось видением изнутри? ... „психика“ непрозрачна для самой себя». <sup>65</sup>) Эмоции и «внутренние чувства» «внемировы» (unworldly), поскольку лишены главного свойства мировости — «неизменности и пребывания», по крайней мере достаточного для того, чтобы их можно было отчетливо воспринять, а не только ощутить, воспринять в созерцании, идентифицировать и признать. И вновь, согласно Канту, «время, составляющее единственную форму нашего внутреннего созерцания, не имеет в себе ничего сохраняющегося». <sup>66</sup> Иными словами, когда Кант говорит о времени как о «форме внутреннего созерцания», он говорит, даже сам того не сознавая, метафорически и выводит эту метафору из нашего пространственного опыта, которому приходится иметь дело с внешними явлениями. Это именно отсутствие формы — и потому какой бы то ни было возможности созерцания — характеризует опыт внутреннего чувства. Во внутреннем опыте единственное, чего можно держаться, отличить то, что хотя бы напоминает реальность, от непрерывной смены состояний

души — это устойчивое повторение. В крайних случаях повторение может стать настолько устойчивым, что приводит к господству одного настроения, одного ощущения. Но это неизменно свидетельствует о серьезном беспорядке в психике, эйфории маньяка или депрессии меланхолика.

## 6. Мыслящее эго и я: Кант

Ни у какого другого философа понятия явления и, следовательно, видимости (*Erscheinung* и *Schein*) не играют столь важной роли, как у Канта. Его представление о «вещи-в-себе» — чем-то, что существует, но не является, хотя и выступает причиной явлений, — может быть (и было) истолковано на основе теологической традиции: Бог есть «нечто», Он — «не ничто». Бога можно помыслить, но лишь как то, что не является, не дано в нашем опыте, а потому есть «в себе» и, поскольку Он не является, не есть *для нас*. В подобной интерпретации есть свои трудности. Для Канта Бог есть «идея разума» и как таковой есть *для нас*: мыслить Бога и спекулировать затем по этому поводу есть, по Канту, прирожденное свойство человеческого мышления, коль скоро разум, спекулятивная способность человека, с необходимостью трансцендирует познавательные возможности рассудка: познано может быть только то, что является и в модусе «мне кажется» дано в опыте. Но мышление также «есть», и определенные умственные предметы (thought-things), которые Кант называет «идеями», такие как Бог, свобода и бессмертие души, хотя и не даны в опыте и потому непознаваемы, есть *для нас* в эмпатическом чувстве. Разум не может их не мыслить, поскольку они представляют величайший интерес для человека и для жизни ума. А потому желательно исследовать, до какой степени представление о неявляющейся «вещи-в-себе» дано в самом понимании мира как мира явлений, помимо потребностей и предпосылок мыслящего существа и жизни ума.

Во-первых, это повседневный факт — в большей степени, нежели вышеназванное кантовское заключение (с. 30) — что всякая живая вещь, коль скоро она является, имеет «основания, не относящиеся к числу явлений», но которые можно вывести на свет дня к тому, что Портманн назвал «неаутентичным явлением». Конечно, в понимании Канта, вещи, которые не являются сами собой, но чье существование может быть показано — внутренние органы, корни деревьев и растений и т. п. — суть также явления. Од-

нако его вывод о том, что явления «сами должны иметь еще основания, не относящиеся к числу явлений», и потому «в основе их должен лежать трансцендентальный предмет»,<sup>67</sup> который определяет их как «одни лишь представления»,<sup>68</sup> т. е. то, что в принципе всецело относится к иному онтологическому порядку, кажется явно сделанным по аналогии с феноменами этого мира, которые содержат как аутентичные, так и неаутентичные явления. При этом неаутентичные явления, поскольку им принадлежит сам аппарат жизненного процесса, кажутся *причиной* аутентичных. Телологический уклон (в случае Канта необходимость обосновать существование умопостигаемого мира) проявляется здесь в словах «одни лишь представления» — как если бы он забыл собственный центральный тезис: мы «признаем, что условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта* и потому имеют объективную значимость в априорном синтетическом суждении».<sup>69</sup> Достоверность кантовского аргумента, что то, что выступает причиной какого-то явления, должно быть иного порядка в сравнении с самим явлением, основывается на нашем опыте этих жизненных феноменов. Но иерархическое соотношение между «трансцендентальным объектом» (вещь-в-себе) и «одними лишь представлениями» такого основания не имеет, и именно такой порядок приоритетов подвергает пересмотру тезис Портманна. Кант поддался искушению использовать любой аргумент, пусть даже и недостаточно обоснованный, который на вопрос «существует ли что-то отличное от мира, что содержит в себе основание порядка мира?» — и потому принадлежит более высокому порядку — мог бы с полной уверенностью отвечать: «*без сомнения*».<sup>70</sup> Если доверяться только опыту являющегося и неявляющегося и спекулировать в том же духе, можно даже с большим правдоподобием заключить, что за являющимся миром действительно могут стоять некие фундаментальные основания, но что главное и даже единственное значение этих оснований — в их следствии, т. е. скорее в том, что благодаря ним является, нежели в порождении самом по себе. Если божественное — это то, что порождает явления и само не является, тогда внутренние органы человека вполне могут оказаться истинно божественными.

Иными словами, обычное философское понимание Бытия как основы Явления верно для феномена Жизни, чего нельзя сказать о соотношении Бытие *versus* Явление, которое лежит в основе всех теорий двух миров. Эта традиционная иерархия возникает

не из нашего обычного опыта мира явлений, но скорее из совсем необычного опыта мыслящего эго. Как мы увидим позже, опыт трансцендирует не только Явление, но также и Бытие. Сам Кант явным образом указывает на тот феномен, который дал ему реальную основу для подобной веры в «вещь-в-себе», стоящую за «одним лишь» явлением. Это тот факт, что «в осознании меня самого в чистом мышлении [*beim blossen Denken*], я есть *само существо* [*das Wesen selbst*, т. е. *das Ding an sich*], относительно которого, однако, для мышления мне этим, конечно, еще ничего не дано».<sup>71</sup> Когда я размышляю об отношении меня к самому себе, присутствующему, к деятельности мышления, может показаться, что мои мысли — это «одни лишь представления» или проявления эго, которое само остается навеки скрытым, поскольку мысли — это, конечно же, не свойства, которые можно было бы предиктировать я или личности. Мыслящее эго — это и есть в действительности кантовская вещь-в-себе: оно не является другим и в отличие от Я самосознания, не является также и самому себе, но при этом оно не есть ничто.

Мыслящее эго — это чистая активность и потому не имеет ни возраста, ни пола, лишена качеств и не обладает жизненной историей. Этьен Жильсон, когда его попросили написать автобиографию, ответил так: «Казалось бы, дожившему до 75 лет человеку есть что порассказать о своем прошлом. Но если это была жизнь философа, то, пытаясь сделать это, он вскоре заметит, что прошлого-то как такового у него, в общем, и нет».<sup>72</sup> Ведь мыслящее эго не есть я. Есть одно замечание мимоходом у Фомы Аквинского — одно из тех, от которых мы так зависим в нашем исследовании, — которое выглядит довольно загадочным, если не признавать это различие между мыслящим эго и я: «Моя душа [для Фомы — это орган мышления] — это не я; и если только души наши спасены, то я не спасен, как не спасен никто из людей».<sup>73</sup>

Внутреннему чувству, которое может помочь нам понять деятельность мышления в своего рода внутреннем созерцании, согласно Канту, не за что ухватиться, поскольку его проявления абсолютно не похожи на явление внешнего чувства, которое «содержит в себе нечто неизменное или сохраняющееся ... между тем как время, составляющее единственную форму нашего внутреннего созерцания, не имеет в себе ничего сохраняющегося».<sup>74</sup> А потому «я не сознаю себя как я являюсь или как я существую сам по себе, а сознаю только, что я существую. Это *представление* есть мышление, а не *созерцание*». И тут же он добавляет в

примечании: «*Я мыслю*» выражает акт определения моего существования. Следовательно, этим самым мое существование уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т. е. полагать в себе многообразное принадлежащее к нему, этим еще не дан». <sup>75</sup> Кант неустанно это подчеркивает в «Критике чистого разума» — нечто постоянное «вовсе не дано мне во внутреннем созерцании, поскольку я мыслю себя». <sup>76</sup> Но лучше обратиться к его докритическим произведениям, чтобы найти там реальное описание чистого опыта мыслящего эго.

В работе «Грезы духовидца» («*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*») (1766) Кант подчеркивает «нематериальность» *mundus intelligibilis* (умопостижаемого мира), мира, в котором движется мыслящее эго, в противоположность «инерции и постоянству» мертвой материи, окружающей живые существа в мире явлений. В этом контексте он проводит различие между «представлением, которое человеческая душа имеет о самой себе как о духе [*Geist*] через нематериальное созерцание, расценивая себя в отношении к существам подобной ей природы, совершенно отлично от представления, которое создается у нее, когда она сознает себя *человеком*, при помощи образа, возникающего из впечатлений, полученных телесными органами, и ни к чему, кроме материальных вещей, не имеющего отношения. Поэтому то, что как звено входит в видимый и невидимый мир, есть, правда, один и тот же субъект, но не одна и та же личность, потому что представления одного мира ввиду его особенностей не могут быть идеями, сопутствующими представлениям другого мира. Поэтому все то, что я как дух думаю, я как человек не вспоминаю, и, наоборот, у меня как духа нет представления о моем состоянии как человека». И также в довольно странном примечании он говорит о «некоторого рода раздвоении личности, свойственном душе даже в отношении земной жизни». Он сравнивает состояние мыслящего эго с состоянием глубокого сна, «когда внешние чувства находятся в состоянии полного покоя». Идеи во сне, считает он, «могут быть более ясными и более широкими, чем даже самые ясные [представления] во время бодрствования», именно потому, что «тело человека в это время не ощущается». И при пробуждении мы об этих идеях ничего не помним. Сновидения же — это нечто иное, они «сюда не относятся, потому что тогда человек спит неполностью; ... и вплетает действия своей души во впечатления внешних чувств». <sup>77</sup>

Эти представления Канта, если понимать их как теорию сновидений, — чистой воды абсурд. Однако они интересны как весьма неуклюжая попытка дать отчет об умственном опыте отвлечения от реального мира. Потому что необходимо дать отчет о деятельности, которая, в отличие от всякой другой деятельности или действия, никогда не наталкивается на сопротивление материи. Она даже не встречает затруднений и не замедляется при словесной артикуляции, которая формируется органами чувств. По всей видимости, опыт деятельности мышления есть исконный источник наших представлений о духовности как таковой, вне зависимости от принимаемых ею форм. Выражаясь психологически, одна из выдающихся характеристик мышления состоит в его несравненном *проворстве* — «проворен как мысль», говорит Гомер, и Кант в своих ранних произведениях постоянно говорит о *Hurtigkeit des Gedankens* (проворстве мыслей).<sup>78</sup> Мысль проворна, ясное дело, потому что она нематериальна, что в свою очередь имеет большое значение для объяснения враждебной настроенности столь большого числа великих метафизиков к своему телу. С точки зрения мыслящего эго, тело есть не что иное, как помеха.

Заключать из подобного опыта, что существуют вещи-в-себе, которые *есть* в своей собственной умопостигаемой сфере подобно тому, как мы «есть» в мире явлений, это одно из метафизических заблуждений, или, скорее, видимостей разума, чье существование Кант первым обнаружил, прояснил и рассеял. Кажется вполне обоснованным, что это заблуждение, как и большинство прочих, которыми отягощена традиция философии, проистекает из опыта мыслящего эго. Это заблуждение во всяком случае имеет очевидное сходство с более простым и более распространенным заблуждением, упомянутым П. Ф. Строусоном (Strawson) в эссе о Канте: «Таково старое убеждение, что разум по сути находится вне времени, но при этом внутри нас. Вне всякого сомнения, оно имеет основания в том факте, что ... мы постигаем [математические и логические] истины. Но ... тот, кто постигает вневременные истины, сам не обязательно должен быть вне времени».<sup>79</sup> Для Оксфордской школы критики характерно трактовать эти заблуждения как логические *non sequiturs*\* — как будто бы философы на протяжении столетий по непонятным причинам были столь глупы, что не замечали элементарных ошибок в своей аргументации. На самом же деле элементарные логические

\* Выводы, не следующие из посылок). — *Примеч. пер.*



ошибки в истории философии — событие редкое. То, что представляется логической ошибкой умам, некритически отбросившим как «бессмысленные» ряд вопросов, обычно вызываются видимостями, неизбежными для тех существ, все существование которых определяется явлением. Отсюда в нашем контексте единственный имеющий отношение к делу вопрос заключается в том, являются ли эти видимости аутентичными или неаутентичными, являются ли их причиной догматические убеждения и произвольные допущения, простые миражи, что рассеиваются при ближайшем рассмотрении, или они неотъемлемым образом при-сути парадоксальному состоянию живых существ, которое состоит в их даре, способности мыслить, что позволяет уму отвлекаться от мира (хотя сами эти существа есть часть мира явлений), не будучи в силах покинуть его или трансцендировать.

### **7. Реальность и мыслящее эго: картезианское сомнение и *sensus communis***

Реальность в мире явлений прежде всего характеризуется «неизменностью и пребыванием», тождественным себе, достаточно долго, чтобы стать *объектом*, признаваемым и опознаваемым *субъектом*. Главное и великое открытие Гуссерля состоит в исчерпывающе подробном обсуждении интенциональности всех актов сознания, т. е. в том факте, что никакой субъективный акт не существует без объекта: хотя видимое дерево и может быть иллюзией, для акта видения оно уже тем не менее является объектом; хотя приснившийся во сне ландшафт доступен только сновидцу, он тем не менее в его сновидении выступает как объект. Благодаря интенциональности объективность встроена в самую субъективность сознания. И наоборот, причем с такой же уверенностью мы можем говорить об интенциональности явлений и их встроенной субъективности. Все объекты, поскольку они являются, указывают на субъект и, как и всякий субъективный акт, имеют свой интенциональный объект, так что всякий являющийся объект имеет свой интенциональный субъект. Говоря словами Портманна, всякое явление — это «передача [сообщения] для приемника» (*Sendung für Empfangsapparate*). Все, что является, предназначено для воспринимающего, потенциального субъекта, в не меньшей степени присущ всему объективному, чем потенциальный объект присущ субъективности всякого интенционального акта.

То, что явление всегда требует зрителя и таким образом предполагает, по крайней мере потенциально, осознание и признание, имеет далеко идущие последствия для того, что мы, являющиеся существа в мире явлений, понимаем под реальностью, — как нашей собственной, так и реальностью мира. В обоих случаях наша «перцептивная вера»,<sup>80</sup> как ее называет Мерло-Понти, наша уверенность в том, что, воспринимаемое нами обладает независимым от акта восприятия существованием, полностью зависит от явления объекта как такового другим и признания ими. Не будь подобного неявного признания другими, мы не смогли бы с доверием относиться к тому, как являемся сами себе.

Вот почему все солипсические теории — утверждают ли они радикально, что ничего, кроме я, не «существует», или более умеренно настаивают на том, что я и мое сознание самого себя — есть первичные объекты верифицируемого знания — идут вразрез с наиболее элементарными данными нашего собственного существования и опыта. Солипсизм, скрытый или явный, с оговорками или без, был самым устойчивым и, возможно, самым пагубным заблуждением в философии еще до того, как достиг у Декарта столь высокого уровня теоретической и экзистенциальной последовательности. Когда философ говорит о «человеке», то имеет в виду не родовое существо (*Gattungswesen*, как лошадь или лев, что, по Марксу, составляет основу человеческого существования) и не просто образец, которому, с точки зрения философа, все люди должны подражать. Для философа, говорящего из опыта мыслящего эго, человек, естественно, — не просто слово, но *мысль, ставшая плотью*,\* всегда таинственное, никогда полностью не разъясненное воплощение мыслительной способности. И проблема с подобным фиктивным существом состоит в том, что оно не есть ни продукт воспаленного мозга, ни следствие легко разоблачимых «ошибок прошлого», но полностью аутентичная видимость самой мыслительной деятельности. Потому что пока по какой-либо причине человек потакает чистому мышлению, не важно о чем, он живет полностью в единственном числе, т. е. в полном одиночестве, как если бы не люди, но Человек населял землю. Декарт сам поясняет и оправдывает свой радикальный субъективизм полной утратой определенности, вытекающей из великих научных открытий века модерна, и в ином кон-

---

\* Аллюзия на Евангелие от Иоанна: «И Слово стало плотью...» (Иоанн. 1:14). — *Примеч. пер.*

тексте мне уже доводилось рассматривать его рассуждения.<sup>81</sup> Однако когда окутанный сомнениями, связанными с началами науки модерна, он решил «*à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile*» (отбросив зыбучие наносы и пески, найти твердую почву), то, удаляясь в место, где мог бы жить «*aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés*» (в таком уединении, как в самой отдаленной пустыне), он заново переоткрыл уже известную территорию.<sup>82</sup> Уход от «скотства большинства» в общество «немногих»,<sup>83</sup> но также и в абсолютное одиночество Одного, было наиболее яркой отличительной чертой жизни философов со времен Парменида и Платона, открывших, что для тех «немногих», *sophoi* (мудрецов), «жизнь мышления», которая не знает ни радости, ни горя, есть самая божественная из всех, а *pous*, ум, есть «царь неба и земли».<sup>84</sup>

Декарт, верный радикальному субъективизму, который был первой реакцией на новую славу науки, уже не приписывал достоинств такого образа жизни объектам мышления — вечности космоса, который не возникает и не исчезает и таким образом делится с теми немногими, кто решил вести жизнь созерцателя, долей бессмертия. Его вполне свойственная модерну подозрительность относительно познавательного и чувственного аппарата человека заставила его определить с большей ясностью, чем кто-либо прежде, в качестве свойств *res cogitans* такие характеристики, которые никоим образом не были известны древним, но теперь, возможно впервые, обрели первостепенную важность. Особое место среди них занимает самодостаточность, а именно, что такое эго «не нуждается в каком-либо месте, как не зависит оно и от какой-либо материальной вещи», далее — безмирность, т. е. что при исследовании самого себя можно «*examinant avec attention ce que j'étais*», можно легко «*seindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse*» («вообразить себе, что у меня нет тела, что нет ни мира, ни места, где я находился бы»)).<sup>85</sup>

Конечно, ни одно из этих открытий или, точнее, переоткрытий само по себе не имело для Декарта особого значения. Главной его заботой было найти нечто — мыслящее эго, или, в его выражениях, «*la chose pensante*» («мыслящую вещь»), которую он приравнивал к душе — чья реальность была бы вне подозрений, вне иллюзий чувственного восприятия: даже силы всемогущего *Dieu trompeur* (Бога-обманщика) было бы недостаточно, чтобы пошатнуть достоверность сознания, очищенного от всего чувст-

венного опыта. Хотя любая данность может оказаться иллюзией или сном, сам сновидец, если он только готов не требовать от сновидений реальности, должен быть реален. «*Je pense, donc je suis*» («я мыслю, значит я существую»). Опыт деятельности мышления, с одной стороны, был настолько силен и, с другой — столь велико было желание отыскать достоверность и устойчивость на фоне того, как новая наука открыла «*la terre mouvante*» (зыбучие наносы и пески той самой почвы, на которой мы стоим), что ему и в голову не могло прийти, что никакое *cogitatio* и *cogito me cogitare*, никакое сознание действующего я, приостановившего свою веру в реальность интенциональных объектов, не смогли бы убедить его в собственной реальности, родился он и в самом деле в пустыне, без тела и органов чувств, чтобы воспринимать «материальные» вещи, и без людей вокруг, которые могли бы его уверить в том, что воспринятое им воспринимают также и они. Картезианская *res cogitans*, это фиктивное существо, лишенное тела и чувств, даже не подозревало бы, что есть какая-то реальность и что возможно различие между реальным и нереальным, между общим миром бодрствующей жизни и частным не-миром наших снов. Мерло-Понти очень точно возражает Декарту: «Свести восприятие к мышлению восприятия ... — это значит застраховать себя от сомнения, что обойдется нам куда дороже той потери, которую эта страховка намеревается возместить ... она будет означать ... переход к тому виду уверенности, которая никогда не вернет нам „имеется” мира».<sup>86</sup>

Более того, именно мыслительная деятельность — опыт мыслящего эго — пробуждает сомнение в реальности и мира, и меня самого. Мышление способно ухватить все реальное — событие, объект, свои собственные мысли; но единственное свойство, которое упорно остается вне его досягаемости — их реальность. *Cogito ergo sum* — это заблуждение не только в том смысле, что, как заметил Ницше, от *cogito* можно заключать только о существовании *cogitationes*; *cogito* подлежит точно такому же сомнению, как и *sum*. «Я-есть» предполагается в «я-мыслю», мысль способна ухватить эту предпосылку, но не в состоянии ни доказать ее, ни опровергнуть. (Кантовский аргумент против Декарта также полностью справедлив: «Мысль: меня нет — вообще не может существовать; ведь если меня нет, то я и не могу сознавать, что меня нет».<sup>87</sup>) Реальность нельзя вывести, мысль или рефлексия может только принять ее или отвергнуть, и картезианское сомнение, начинающееся с представления о *Dieu trompeur* (Бо-

ге-обманщике), есть не что иное, как замысловатая и завуалированная форма отрицания.<sup>88</sup> И только Витгенштейну выпало исследовать, «насколько истинен солипсизм», и таким образом стать наиболее значимым современным его представителем, сформулировать экзистенциальную иллюзию, лежащую в основе всех этих теорий: «Со смертью мир не изменяется, а прекращается». «Смерть — не событие жизни. Она не является фактом мира».<sup>89</sup> Такова базовая предпосылка всякого солипсического мышления.

Хотя все, что является, воспринимается в модусе «мне кажется», открывая таким образом путь ошибкам и иллюзиям, явление как таковое несет в себе весомые признаки *реальности*. Весь чувственный опыт в нормальной ситуации сопровождается дополнительным, обычно молчаливым переживанием реальности, и все это несмотря на тот факт, что ни одно из наших чувств по отдельности и ни один чувственный объект, взятый вне контекста, не может его вызвать. (Тем не менее искусство, которое трансформирует чувственные объекты в мысленные предметы, прежде всего вырывает их из контекста, чтобы дереализовать и таким образом подготовить их к новой и весьма отличной функции.)

Реальность воспринимаемого мною гарантирована его мирским контекстом, который включает в себя, с одной стороны, других, кто воспринимает его так же, как и я, и совместной работой моих пяти чувств — с другой. То, что со времен Фомы Аквинского мы называем общим чувством, *sensus communis*,\* есть свое-

---

\* Х. Арендт везде использует термин *common sense*, что мы сейчас понимаем как «здравый смысл». В современной традиции — это главный оппонент спекулятивного мышления. Предшествующее ему исторически «общее чувство» *sensus communis* — все-таки нечто иное. Представление об «общем чувстве» (κοινὴ αἰσθησις), «внутреннем чувстве», впервые появляется у Аристотеля (О душе, III, 1—2). Это чувство противопоставляется как «внутреннее» деятельности пяти прочных, «внешних» чувств. Далее теория внутреннего чувства разрабатывается у Августина и в особенности у Фомы Аквинского как *sensus communis*, общее чувство. В этом же смысле о *sensus communis* говорится у Декарта в «Размышлениях о первой философии» (в рус. переводе — «чувствилище») и в «Правилах для руководства ума» (общее чувство). Важнейшую роль этот термин играет у Канта в «Критике способности суждения» в качестве основания «сообщаемости».

В «Критике чистого разума» оппозицию спекулятивному мышлению у Канта составляет *gutter Verstand* или *gesunder Verstand* — что, собственно, и означает здравый рассудок в современном понимании.

го рода шестое чувство, необходимое для того, чтобы удерживать мои пять чувств вместе и гарантировать, что это тот же самый объект, что я вижу, слышу, касаюсь, ощущаю вкус и запах; это «единая способность [которая] и относится к объектам всех пяти чувств».<sup>90</sup> Именно это таинственное «шестое чувство»,<sup>91</sup> поскольку его невозможно локализовать в каком-либо телесном органе, соответствует ощущениям моих сугубо частных пяти чувств — настолько частных, что ощущения в их чисто чувственном качестве и силе невыразимы — в общем мире, который я делю с другими. Субъективность «мне кажется» преодолевается тем фактом, что тот же самый объект является также и другим, хотя модус его явления может быть иным. (Скорее, интерсубъективность мира, нежели сходство физического явления, убеждает людей, что они принадлежат тому же самому виду. Хотя каждый отдельный объект является каждому индивиду в иной перспективе, контекст явления тот же самый для всех видов. В этом смысле всякий животный вид живет в своем собственном мире, а отдельному животному не нужно сравнивать свои собственные физические характеристики с характеристиками сотоварищей, чтобы распознать их как таковых.) В мире явлений, полном ошибок и видимостей, реальность гарантирована этой тройкой общностью: пять чувств, совершенно отличных друг от друга, имеют перед собой один и тот же общий предмет; представители одних и тех же видов имеют общий контекст, который наделяет всякий единичный объект своим частным значением; и все прочие наделенные чувствами существа, хотя и воспринимают этот объект в совершенно иной перспективе, согласны относительно его идентичности. Из подобной тройкой общности и возникает *чувство* реальности.

Каждому из наших пяти чувств соответствует специфическое чувственно воспринимаемое свойство мира. Наш мир видим, потому что мы обладаем зрением, он слышим, потому что у нас есть слух, он осязаем и полон запахов и вкусов, потому что у нас есть

---

Представление о здоровом смысле как совокупности самоочевидных принципов разума, на которых основывают свою деятельность и представления о мире полагающиеся на повседневный опыт люди и которые сообщают чувство реальности мира, — по-видимому, получает распространение начиная с Т. Рида и Шотландской школы здравого смысла в целом. Т. Рид использовал понятие здравого смысла в полемике против скептицизма Д. Юма и идеализма Дж. Беркли как основание особого допредикативного чувства реальности. — *Примеч. пер.*

осознание, обоняние и ощущение вкуса. Свойство мира, соответствующее шестому чувству — это *реальность*, а трудность с этим свойством состоит в том, что его невозможно воспринимать, подобно другим чувственным свойствам. Чувство реальности, собственно говоря, не есть чувство, реальность «есть *вот*, даже если мы не можем быть уверены, что мы знаем ее» (Пирс),<sup>92</sup> поскольку «чувство» реальности, чистое «вот» (*thereness*), относится к контексту, в котором мы сами как явления существуем среди прочих являющихся существ. Context qua context (контекст как контекст) никогда не является полностью, он неуловим почти так же, как Бытие, которое как Бытие (*Being*) никогда не является в мире, наполненном сущим (*beings*), единичными сущностями. Но Бытие, со времен Парменида высшее понятие в западной философии, есть предмет умственный (*thought-thing*), от которого мы не ждем, что сможем воспринять его чувствами или что оно вызовет ощущение, тогда как реальность в чем-то сродни ощущению. Чувство реальности (или нереальности) действительно сопровождает все ощущения моих чувств, которые без него не имели бы смысла. Именно поэтому Фома Аквинский определяет общее чувство, свое «*sensus communis*», как «внутреннее чувство» — *sensus interior* — которое функционирует как «общий корень и начало внешних чувств» («*Sensus interior non dicitur communis ... sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum*») (Внутреннее чувство названо «общим» не в смысле предикации, как если бы речь шла об [отдельном] роде, но в смысле общего корня и начала внешних чувств).<sup>93</sup>

Приравнять «внутреннее чувство», которое невозможно локализовать физически, к способности мышления было бы весьма заманчиво, поскольку основная характеристика мышления, как оно проявляется в мире явлений и демонстрируемых являющихся существ, — это то, что оно само невидимо. От этого свойства невидимости, которое способность мышления разделяет с общим чувством, Пирс заключает, что «реальность имеет отношение к человеческой мысли», игнорируя тот факт, что мышление не только само невидимо, но также и имеет дело с невидимыми сущностями, которые *не даны* чувствам, хотя те могут быть и по большей части являются также чувственными объектами, которые можно запомнить и сохранить в закромах памяти и таким образом подготовить к последующей рефлексии. Томас Лэндон Торсон (Thomas Landon Thorson) подробно разработал предположение Пирса и пришел к выводу, что «реальность имеет к мыс-

лительному процессу такое же отношение, как окружающая среда — к биологической эволюции».<sup>94</sup>

Эти замечания и предположения основаны на скрытом допущении, что мыслительные процессы никоим образом не отличаются от суждений здравого смысла. А в результате мы получаем старую картезианскую иллюзию в современных одеждах. Чего бы мышление ни достигало, и ни добивалось, реальность, как она дана общему чувству, в своем чистом «вот», навеки остается за пределами его досягаемости и не может быть разложена на цепочки рассуждений, — вот камень преткновения, который тревожит их и на котором они основывают свои утверждения или отрицания. Мыслительный процесс, в отличие от общего чувства (*common sense*), физически может быть локализован в мозгу, но тем не менее выходит за рамки любых биологических данных, будь то функциональные или морфологические в смысле Портманна. Напротив, общее чувство и чувство реальности связаны с биологическим аппаратом, а суждения здравого смысла (которые Оксфордская школа философии ошибочно принимает за мышление) имеют к реальности такое же отношение, как биологическая эволюция — к окружающей среде. В своем уважении к суждениям здравого смысла Торсон прав: «Мы на самом деле можем говорить более, чем об аналогии; возможно, мы описываем два аспекта одного и того же процесса».<sup>95</sup> И если бы язык, помимо сокровища слов для чувственных вещей, не предоставлял нам такие слова-мысли, технически называемые «понятиями», как справедливость, истина, отвага, божественность и т. п., которые непременны даже в обычной речи, нам определенно не хватило бы для деятельности мышления всех чувственных данных и потому мы вполне оправданно могли бы заключить вместе с ранним Витгенштейном: «*Die Sprache ist ein Teil unseres Organismus*» (язык — это часть нашего организма).<sup>96</sup>

Однако мышление, подвергающее сомнению все, что попадает в его сферу, таким естественным, само собой разумеющимся отношением к реальности не обладает. Именно мысль — декартовские размышления о смысле определенных научных открытий — разрушила присущую общему чувству веру в реальность, и ошибкой было бы надеяться, что она сможет преодолеть эти сомнения только за счет полного отвлечения от реальности, устранения из мысли всякой мирской реальности и концентрации только на мыслительной деятельности как таковой. (*Cogito cogitationes*, или *cogito me cogitare, ergo sum* — такова правильная



форма знаменитой формулы.) Однако мышление не может ни подтвердить, ни разрушить *чувство* реальности, возникающее на основе шестого чувства, которое французы, возможно, по этой причине, называют также *le bon sens*, «добрым чувством». Когда мышление отвлекается от мира явлений, оно отвлекается от чувственных данных и потому также от чувства реальности, задаваемого здравым смыслом. Гуссерль считал, что приостановка [*epochē*] этого чувства была методологическим основанием для его феноменологической науки. Для мыслящего эго такая приостановка — дело само собой разумеющееся, а никоим образом не особый метод, которым можно овладеть. Нам это знакомо как вполне обычное состояние рассеянности, которое можно наблюдать у каждого, кто захвачен не важно какой мыслью. Иными словами, утрата здравого смысла — это не порок, но и не добродетель кантовских «мыслителей по профессии». Такое бывает с каждым, кто когда-либо о чем-либо размышлял. У профессиональных мыслителей такое бывает всего лишь несколько чаще. Их мы называем философами и их образ жизни всегда был «жизнью чужестранцев» (*bios xenikos*), как называл их Аристотель в своей «Политике». <sup>97</sup> И причина, по которой эта чуждость и рассеянность не опасны, что все «мыслители», профессиональные и дилетанты, так легко переносят утрату чувства реальности, в том, что мыслящее эго утверждает себя только временно: каждый мыслитель вне зависимости от своего уровня и ранга остается «человеком, как ты или я» (Платон), явлением среди явлений, наделенным общим чувством и достаточно здравомысленными суждениями, чтобы выжить.

## **8. Наука и здравый смысл: кантовское различие рассудка и разума, истины и смысла**

Нечто на первый взгляд весьма похожее происходит и с современной наукой, которая постоянно разрушает аутентичную видимость, при этом, однако, разрушая и собственное чувство реальности, говорящее ей, как оно говорит и нам, что солнце встает по утрам и садится вечером. Именно мышление позволяет людям проникать вглубь явлений и разоблачать их как видимости, пусть даже и аутентичные. Суждения здравого смысла никогда бы не осмелились столь радикально попирать достоверность нашего

чувственного аппарата. Знаменитый «спор древних и новых [авторов]» на деле оборачивается вопросом о целях познания: направлено ли оно на то, чтобы «спасти феномены», как верили древние, или на то, чтобы раскрыть скрытый функциональный аппарат, который заставляет их проявляться? Сомнения мышления в надежности чувственного опыта, его подозрения в том, что вещи могут оказаться совсем не такими, какими они являются человеческим чувствам, было совершенно неведомо Античности. Атомы Демокрита были не только неделимы, но и невидимы, они двигались в пустоте, бесконечные по числу и в различных конфигурациях и комбинациях, производя впечатление на наши органы чувств. Аристарх еще в III веке до н. э. первым высказал гелиоцентрическую гипотезу. Интересно, что последствия столь опрометчивого поступка были не слишком приятными: Демокрита заподозрили в сумасшествии, а Аристарху пригрозили осуждением за нечестивость. Но важно то, что не было сделано никаких попыток доказать эти гипотезы, и потому никакой науки не возникло.

Мышление, вне всякого сомнения, играет важнейшую роль во всяком научном предприятии, но это роль средства для достижения некоторой цели. Цель определяется решением по поводу того, что вообще стоит знать, и это решение не может быть научным. Более того, цель — это познание, или знание, которое, коль скоро оно получено, явно принадлежит миру явлений. Установленное однажды в качестве истины, оно становится частью мира. Познание и жажда знания никогда не оставляют мир явлений вполне. Если ученые отвлекаются от мира, чтобы «думать», то только для того, чтобы найти лучшие, более обещающие подходы к нему, называемые методами. Наука в этом отношении есть не что иное, как чрезвычайно рафинированное продолжение суждений здравого смысла, в которых чувственные иллюзии постоянно рассеиваются точно так же, как исправляются ошибки в науке. Критерий в обоих случаях — очевидность, которая как таковая встроена в мир явлений. И поскольку это присуще самой природе явлений — *открывать* и *скрывать* — всякая корректировка и всякое крушение иллюзий — «является потерей очевидности только потому, что одновременно является приобретением *другой очевидности*», выражаясь словами Мерло-Понти.<sup>98</sup> Ничто не гарантирует, даже в рамках понимания самой наукой сути научного предприятия, что новая очевидность окажется более достоверной, нежели отвергнутая.

Само понятие *неограниченного прогресса*, которое связано со становлением науки модерна и остается ее главным вдохновляющим принципом, является лучшим свидетельством факта, что вся наука до сих пор движется в пределах опыта здравого смысла с характерными для него корректируемыми ошибками и заблуждениями. Если обобщить опыт постоянной корректировки в научном исследовании, это ведет к любопытной формуле «все лучше и лучше», «все истинней и истинней», т. е. уводит в безграничный прогресс с его неперменным допущением, что *добро и истина* недостижимы. И если бы мы их когда-то достигли, жажда знания угасла бы и стремление к познанию подошло бы к концу. Такое, конечно, вряд ли случится ввиду громадного объема непознанного, но вполне вероятно, что определенные науки смогут достичь определенных пределов того, что доступно человеческому познанию. Однако дело в том, что идея прогресса эпохи модерна неявно не приемлет подобные ограничения. Вне всякого сомнения, представления о прогрессе появились в результате грандиозных успехов научного знания, подлинной лавины открытий в XVI—XVII вв., и я думаю, что именно присущая чистому мышлению неутолимая непреклонность, которая, коль скоро она проникла в науки, влечет ученых ко все новым и новым открытиям, каждое из которых дает начало новой теории, так что те, кто оказался захваченным этим движением, подвержены иллюзии бесконечного процесса — *процесса* прогресса. Здесь мы не должны забывать, что последнее представление о беспредельном совершенстве рода человеческого, столь значимое для Просвещения XVIII в., отсутствовало в скорее пессимистической оценке человеческой природы с XVI по XVII в.

Однако одно следствие этого развития кажется мне очевидным и существенно важным. Само понятие *истины* (*truth*), которое каким-то образом уцелело на перекрестках нашей интеллектуальной истории, претерпело решительную перемену: оно превратилось или, скорее, распалось на ряд достоверностей (*verities*), каждая из которых в свое время претендует на общезначимость, даже если весь ход исследования предполагал нечто сугубо предварительное и временное. Это весьма странное положение дел. Получается, что даже если данная наука как-нибудь случайно достигнет своей цели, это никоим образом не остановит ее работников, их попросту пронесет мимо цели простой инерцией иллюзии о безграничном прогрессе, своего рода видимостью, вырастающей из их деятельности.

Превращение истины в простую достоверность (*verity*) исходит прежде всего из того факта, что ученые по-прежнему привязаны к здравому смыслу, при помощи которого мы находим опору в мире явлений. Мышление радикальным образом и ради себя самого отвлекается от этого мира и его очевидной природы, тогда как наука извлекает выгоду из возможного отвлечения ради конкретных результатов. Иными словами, в конечном итоге суждения здравого смысла рискуют выходить в область чистой спекуляции в теориях ученых, а главная слабость здравого смысла в этой сфере всегда заключалась в том, что ему не хватало защитных мер, присущих чистому мышлению, а именно критической способности мышления, которая, как мы увидим в дальнейшем, скрывает в себе в высшей степени деструктивные тенденции. Но если вернуться к предпосылке неограниченного прогресса, основное заблуждение было раскрыто довольно быстро. Хорошо известно, что не из-за прогресса *per se* (как такового), а именно из-за представления о его безграничности наука модерна была бы неприемлемой для древних. Несколько менее известно, что у греков были причины для «предубеждения» против бесконечности. (Платон показал, что все, что допускает сравнительную степень, по природе своей беспредельно, и эта беспредельность была для него, как и для всех греков, причиной всех зол.<sup>99</sup> Отсюда его великая вера в число и измерение: они кладут предел тому, что само по себе [например, удовольствие] «беспредельно и относится к тому роду, который не имеет и никогда не будет иметь в себе и сам по себе ни начала [*archē*], ни середины, ни конца [*telos*]).<sup>100</sup>)

То, что науке модерна, вечно охотящейся за проявлениями невидимого — атомами, молекулами, частицами, клетками, генами, — пришлось добавить к миру поразительное, беспрецедентное количество новых чувственно воспринимаемых вещей, парадоксально только по видимости. Для того чтобы доказать или опровергнуть свои гипотезы, «парадигмы» (Томас Кун) и понять, как устроен мир, она имитирует устройство природы. С этой целью она создает многообразное и исключительно сложное оборудование, чтобы с его помощью *заставить* не-являющееся проявить себя (пожалуй, по большей части как показания приборов в лаборатории), раз это единственное средство для ученых убедиться в его реальности. Техника модерна родилась в лаборатории, но это произошло не потому, что ученые хотели найти какое-то применение теориям или изменить мир. Неважно, как далеко их теории расходятся с опытом здравого смысла и его

суждениями, в конце концов им придется в какой-то форме к нему вернуться или же утратить всякое чувство реальности объекта своего исследования. И такое возвращение возможно только через рукотворный, искусственный мир лаборатории, где то, что не являет себя по доброй воле, к этому принуждают, заставляют раскрыть себя. На технику, работу «водопроводчика», ученый смотрит свысока, рассматривая практическую применимость как побочный продукт собственных усилий. Техника вводит научные открытия, сделанные в «беспримерной изоляции ... от запросов непрофессионалов и повседневной жизни»,<sup>101</sup> в повседневный мир явлений и делает их доступными опыту здравого смысла. Но такое возможно только потому, что сами ученые исключительным образом зависят от этого опыта. Взятая в перспективе «реального» мира, лаборатория — это предвосхищение преобразованной среды, а когнитивные процессы, используя человеческие способности мышления и производства вещей как средства для своих целей, в действительности выступают как наиболее рафинированные модусы суждений здравого смысла. Деятельность познания не менее связана с нашим чувством реальности и миро-строительной деятельностью, чем строительством домов.

Однако способность мышления, которую Кант, как мы видели ранее, называет разумом (*Vernunft*) в отличие от рассудка (*Verstand*), способности познания, имеет совершенно иную природу. Различие это — на самом элементарном уровне и в кантовских словах — состоит в том, что «понятия разума служат для концептуального познания (*zum Begreifen*), подобно тому как рассудочные понятия — для понимания (*zum Verstehen*) (восприятий)» (*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*).<sup>102</sup> Иными словами, рассудок (*Verstand*) стремится ухватить то, что дано чувствами, а разум (*Vernunft*) пытается понять их *смысл* (*meaning*). Познание, чьим высшим критерием является истина, выводит этот критерий из мира явлений, в котором мы ориентируемся при помощи чувственных восприятий, чьи свидетельства самоочевидны, т. е. их невозможно поколебать никакими аргументами и можно лишь заместить каким-то другим свидетельством. Немецкий перевод латинского термина *perception*, *Wahrnehmung*, который использует Кант (то, что дано мне в восприятии и должно быть истинным [*Wahr*]), ясно указывает, что истина находится в свидетельствах чувств. Но это ни в коем случае не относится к смыслу и способности

мышления, которая его раскрывает. Последняя не спрашивает о том, что есть нечто или есть ли оно вообще — его существование всегда принимается за данность, — но его интересует, *что это значит, в чем смысл этого «есть»*. Это различие между истинной и смыслом представляется мне не только решающим для всякого исследования природы человеческого мышления, но также и важнейшим следствием кантовского различения разума и рассудка. Общеизвестно, что Кант сам никогда не занимался именно этим конкретным приложением своей мысли. Действительно, отчетливой демаркационной линии между этими всецело различными модусами в истории философии не найти. Исключения — замечания мимоходом у Аристотеля в трактате «Об истолковании» — остаются последующей философией незамеченными. В этом раннем трактате о языке он пишет: «Всякая речь (*logos*) что-то обозначает (*phōnē sēmantikē*)», она подает знаки. Но «не всякая речь есть высказывающая речь (*apophantikos*), а лишь та, в которой содержится истинность или ложность чего-либо (*alētheuein* или *pseudesthai*); мольба, например, есть речь, но она не истинна и не ложна».<sup>103</sup>

Вопросы, обусловленные нашей жаждой познания, возникают из любопытства в отношении мира, желания исследовать все, что дано нашему сенсорному аппарату. Знаменитое первое предложение из «Метафизики» Аристотеля: «*Pantes anthrōpoi tou eidenai oregontai physei*» («Все люди от природы стремятся к познанию»)<sup>104</sup> — в буквальном переводе означает «Все люди от природы хотят видеть и уже увидели (to see and to have seen) [т. е. знать]».\* И тут же Аристотель добавляет: «Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих...». Эти вопросы, поднимаемые желанием знать, в принципе имеют ответ в опыте здравого смысла и его суждениях. Они подвержены корректируемым ошибкам и иллюзиям точно так же, как чувственные восприятия и чувственный опыт. Даже беспрестанный Прогресс науки модерна, который постоянно подправляет себя самого за счет того, что отбрасывает ответы и переформулирует вопросы, не противоречит главной цели науки — видеть и знать

\* «Видю и уже увидел». См. перевод и трактовку этого места из «Метафизики». IX 6, 1048b 18—35 в кн.: Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб.: Изд. ВРФШ, 2001. С. 62—64. — Примеч. пер.

мир, как он дан нам в ощущениях — и ее понятие истины исходит из здравомысленного опыта неопровержимой очевидности, которая рассеивает ошибки и иллюзии. Но на вопросы, поднимаемые мышлением и относящиеся к самой природе разума — вопросы смысла — здравый смысл не может дать ответа, а их уточнение мы и называем наукой. Поиски смысла «бессмысленны» для здравого смысла и здравомысленных суждений, потому что это относится к сфере действия шестого чувства — приспособлять нас к миру явлений и делать так, чтобы мы чувствовали себя как дома в мире, данном нам в пяти чувствах. На том стоим, и точка.

То, к чему стремится наука и поиски знания — это *неопровержимая* истина, т. е. такие высказывания, которые человеческие существа не могут произвольно отвергнуть, — они имеют принудительный характер. Они бывают двух родов, как мы знаем это из Лейбница: истины разума и истины факта. Основное различие между ними лежит в степени принуждения: «Истины разума необходимы, и противоположное им невозможно», тогда как «истины факта случайны, и противоположное им возможно».<sup>105</sup> Различие исключительно важное, хотя, возможно, не в том смысле, в каком говорил Лейбниц. Истины факта, несмотря на свой случайный характер, столь же принудительны для всякого, кто воспринимает их собственными глазами, как и высказывание «дважды два — четыре» для всякого, кто находится в трезвом уме. Дело только в том, что факт, событие может воспринять не каждый, кто желал бы их знать, тогда как истины разума, или математические истины, представляются самоочевидными для всякого, кто наделен такой же силой ума. Их принудительная природа всеобща, тогда как принудительная сила истин факта ограничена. Она не распространяется на тех, кто, не восприняв их собственными глазами, должен полагаться на свидетельства других, кому может (или не может) доверять. Подлинная противоположность истине факта, в отличие от истины разума, — не ошибка и не иллюзия, а намеренная ложь.

Лейбницевское различение истин факта и истин разума, чьей высшей точкой является математический разум — который имеет дело только с мысленными предметами и не нуждается ни в свидетельствах, ни в чувственных данных — основывается на давнем различии между необходимостью и случайностью, в соответствии с которым все необходимое, противоположное чему невозможно, обладает более высоким онтологическим достоин-

ством, чем то, что может быть, а может и не быть. Убеждение, что математический разум должен служить примером для всякого мышления, идет, по всей видимости, от времен Пифагора. Во всяком случае у Платона мы видим запрет на занятие философией всякому, кто не сведущ в математике. Все это остается в силе и в средневековом *dictamen rationis*, велении разума. То, что истина принуждает силой необходимости (*anagkē*), которая значительно превосходит силу насилия (*bia*), — давний *topos* греческой философии. То, что истина может принуждать людей неодолимой силой Необходимости (*hyp' autēs alētheias anagkasthentes* («как бы вынуждаемые самой истиной»)), говоря словами Аристотеля<sup>106</sup>), всегда понималось как ее важное достоинство. «*Euclide*, — как однажды заметил Мерсье де ла Ривьер (Mercier de la Rivière), — *est un véritable despote; et les vérités qu'il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques*» (Евклид — настоящий деспот, и те истины, которые он нам передал, поистине деспотические законы).<sup>107</sup> Аналогичные представления привели Гроция к убеждению, что «даже Бог не может сделать так, чтобы дважды два было не четыре» — весьма спорное суждение, причем не только потому, что оно ставит Бога под диктат необходимости, но потому что, будь оно верным, это в равной степени касалось бы очевидности чувственного восприятия, и именно по этим соображениям Дунс Скот подверг его сомнению.

Источником математических истин является человеческий мозг (*brain*), и *способности мозга* (*brain power*) не менее естественны и не менее приспособлены быть нашим проводником в являющемся мире, чем чувства вместе со здравым смыслом и тем его продолжением, которое Кант называл рассудком. Лучшее доказательство этому лежит в том — в любом другом случае весьма загадочном — факте, что математические рассуждения, в чистейшем виде деятельность нашего мозга, на первый взгляд, по причине абстрагирования ото всех чувственных данных наиболее далеко стоящая от суждений здравого смысла, могут играть столь важную освободительную роль в научном исследовании вселенной. Интеллект, орган познания, все еще принадлежит этому миру. Говоря словами Дунса Скота, он подпадает под власть природы, *cadit sub natura*, и несет в себе все те необходимости, которым подвержено живое существо, наделенное органами чувств и силой ума. Противоположное необходимости — вовсе не случайность, а свобода. Все, что является человеческому глазу или приходит на ум, все, что случается со смертными, будь то к лучшему



или к дурному, «случайно», включая и их собственное существование. Все мы знаем, что

Внезапно, десятки лет тому назад, Ты появился  
Посреди нескончаемого каскада существ, извергаемого  
Из утробы Природы. Случайность, говорит Наука.

Но это не мешает нам ответить вместе с поэтом:  
Случайность — вот моя основа! Истинное чудо, говорю я,  
Разве кто-то сомневается, что именно он-то и должен был быть?<sup>108</sup>

Иными словами, нет истин помимо истин факта: все научные истины — это истины факта, включая и те, что порождены одной только силой ума и выражены на специально разработанном языке, и лишь фактические суждения научно верифицируемы. Так, суждение «треугольник смеется» не ложно, а попросту бессмысленно, тогда как старые онтологические доказательства бытия Божия, вроде доказательства Ансельма Кентерберийского, неправомерны и в этом смысле ложны, но притом вполне осмысленны. Знание нацелено на истину, даже если такая истина, как это имеет место в науках, — не неизменная истина (truth), но временная достоверность (verity), относительно которой предполагается, что в ходе прогресса познания ее сменит другая, более точная. Ожидать, что в результате мышления получится истина, значит путать потребность в мышлении с жаждой познания. В попытке знать мышление может и должно быть задействовано, но при осуществлении этой функции оно — само не свое. Оно там не более чем служанка совсем иного господина. (Гегель был, по-видимому, первым, кто протестовал против попыток модерна поставить философию в положение, сходное с тем, какое она занимала в Средние века. «Ранее от философии ожидали, что она будет служанкой теологии, смиренно принимая ее достижения, ожидая, когда ее призовут, чтобы привести концептуально доказуемое содержание в логический порядок и представить его с максимальным правдоподобием. Теперь от философии ожидают, что она будет служанкой других наук ... Ее задача — доказать методы наук», — Гегель презрительно называет это «ловлей тени теней».<sup>109</sup>)

Истина — это то, что мы вынуждены признать согласно природе наших чувств или нашего мозга. Суждение, что все, что существует, «и должны были быть», легко может быть опровергнуто. Но достоверность суждения о том, что я «должен был быть»

легко выдержит любое опровержение, потому что неотъемлемо присуще всякой мыслительной рефлексии «я-есть». Проводя разграничительную линию между истиной и смыслом, между знанием и мышлением и настаивая на ее важности, я вовсе не хочу отрицать то, что поиски мышлением смысла и знание истины связаны между собой. Ставя перед собой неразрешимые вопросы о смысле, люди определяют себя как существа, задающие вопросы. Помимо всех познавательных вопросов, на которые они ищут ответы, людей манят также и неразрешимые вопросы, которые кажутся исключительно праздными и в качестве таковых неизменно отвергаются. Более чем вероятно, что люди, если бы они когда-нибудь утратили тягу к смыслу, которую мы называем мышлением, и перестали бы ставить перед собой неразрешимые вопросы, не только утратили бы способность создавать те порождения мысли, которые называются произведениями искусства, но также утратили и способность задавать любые разрешимые вопросы, на которых основывается всякая цивилизация. В этом смысле разум выступает как априорное условие рассудка и познания. Именно благодаря тому, что разум и рассудок, несмотря на все различие в целях и способах, настолько связаны между собой, что философы всегда испытывали искушение применить критерий истины — столь уместный в науке и в повседневной жизни — также и к своим экстраординарным занятиям. Ведь наше желание знать, идет ли оно от практических или сугубо теоретических затруднений, может быть удовлетворено, только если достигает назначенной цели. Пока жажда познания остается неутолимой благодаря безмерности непознанного, деятельность сама оставляет после себя растущее сокровище знания, которое каждая цивилизация удерживает и накапливает как неотъемлемую часть своего мира. Утрата этой аккумуляции и технического навыка, необходимого, чтобы накапливать и возвращать его, неизбежно влечет за собой конец этого специфического мира. Мыслительная деятельность, напротив, не оставляет после себя ничего осязаемого, и потому потребность думать не могут утолить озарения «мудрецов». Коль скоро речь идет о позитивных результатах, самое большее, чего мы можем от этого ожидать, это того, чего в итоге осуществления своей задачи достиг Кант — «распространить, пусть лишь и негативно, применение разума за пределы чувственно данного мира, т. е. устранить обстоятельства, посредством которых разум препятствует сам себе».<sup>110</sup>

Знаменитое кантовское различие между *Vernunft*, разумом, и *Verstand*, рассудком, между способностью спекулятивного мышления и возможностью познания вырастает из нашего чувственного опыта, — где «всякое мышление ... должно в конце концов иметь отношение к созерцаниям» («Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае *созерцание* есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление»),<sup>111</sup> — имеет более далеко идущие последствия и даже, возможно, совершенно иные, нежели те, которые он сам признает.<sup>112</sup> (Говоря о Платоне, он однажды заметил, что «нередко и в обыденной речи, и в сочинениях путем сравнения мыслей, высказываемых автором о своем предмете, мы понимаем его лучше, чем он сам себя, если он недостаточно точно определил свое понятие и из-за этого иногда говорил или даже думал несогласно со своими собственными намерениями.<sup>113</sup> И это, конечно же, приложимо и к его собственному творчеству.) Хотя он настаивал на неспособности разума получать знание, в особенности в отношении Бога, свободы и бессмертия души — высших для него предметов мышления — он также не мог разделить и убеждение, что конечной целью мышления как знания (knowledge) является истина и познание (cognition). На протяжении всех Критик он использует термин *Vernunftserkenntnis*, «знание, основанное на чистом разуме»,<sup>114</sup> что для него вообще-то должно было быть противоречием в определении. Он так до конца полностью и не осознал, что освободил разум и мышление, что оправдал эту способность и ее действие, несмотря на то что она не может похвастать какими-то «позитивными» результатами. Как мы уже видели ранее, он утверждал, что ему «пришлось ограничить знание, ... чтобы освободить место *вере*»,<sup>115</sup> но то, что он «ограничил», — это было знание о вещах познаваемых, и освободил он место не вере, а мысли. Он был уверен, что заложил основания будущей «систематической метафизики» как «завещание потомству». <sup>116</sup> Совершенно ясно, что без раскрепощения спекулятивной мысли Кантом расцвет немецкого идеализма и метафизических систем вряд ли был бы возможен. Правда, новая ветвь философов — Фихте, Шеллинг, Гегель — едва ли уж очень понаправилась бы Канту. Освобожденные Кантом от старой догматической школы, воодушевленные им развивать спекулятивное мышление, они действительно восприняли импульс Декарта, открыли охоту за достоверностью и вновь затуманили разграничи-

тельную линию между мыслью и знанием. Они были уверены, что по большому счету результаты их спекуляций обладают такого же рода достоверностью, как и результаты познавательных процессов.

Величайшее открытие Канта — различение знания, которое использует мышление как средство для своих целей, и мышления самого по себе, как оно вырастает из «самой природы нашего разума» и создано ради себя самого, — ослабляло то, что он постоянно сравнивал их между собой. Только в том случае, если истина (у Канта, созерцание), а не смысл, есть последний критерий умственной деятельности человека, вообще имеет смысл в данном контексте говорить об обмане и иллюзии. Разум, говорит он, «это высшее судилище всех прав и притязаний нашей спекуляции само никак не может быть источником первоначальных заблуждений и фикций». <sup>117</sup> Он прав, но только в том, что разум как способность спекулятивного мышления не действует в мире явлений и потому может порождать нечувственное и бессмысленное, но не иллюзии и не обман, каковые в действительности принадлежат области чувственного восприятия и суждений здравого смысла. Он признает это сам, когда называет идеи чистого разума «эвристическими», но не «показывающими, остенсивными» (*ostensiver*) понятиями. <sup>118</sup> Они предварительны (*tentative*) — они ничего не доказывают и ничего не показывают. «Сами по себе они не должны быть приняты, а должны иметь реальную значимость только как схемы регулятивного принципа систематического единства всех знаний природы, стало быть, они должны быть положены в основу только как аналог действительным вещам, а не как действительные вещи в себе». <sup>119</sup> Другими словами, они не достигают и не способны презентировать или репрезентировать реальность. И речь идет не только о потусторонних трансцендентных вещах. Реальность, данная нам в ощущениях, действующих совместно, согласовывается здравым смыслом, что обусловлено фактом их множественности — также не может быть ими схвачена. Но Кант не настаивает на этой стороне дела, поскольку опасается, что его идеи могут оказаться «пустыми порождениями мысли» (*leere Gedankendinge, entia rationis ratiocinantis*) <sup>120</sup> — как то на самом деле и происходит, когда они осмеливаются явить себя без прикрас, т. е. нетрансформированными, и таким образом, который не поддается фальсификации в языке, в повседневном мире и в повседневном общении.

Возможно, по той же самой причине он уравнивает то, что мы называем здесь смыслом, с Целью и даже с Намерением (*Zweck* и *Absicht*): «Высшее формальное единство, основывающееся исключительно на понятиях разума, есть целесообразное единство вещей, и спекулятивный интерес разума заставляет рассматривать все устройство мира так, как если бы оно возникало из намерения наивысшего разума».<sup>121</sup> Теперь оказывается, что разум, обращаясь к идеям, преследует специфические цели и имеет свои специфические намерения. Потребности человеческого разума и его интерес к Богу, Свободе и Бессмертию заставляют людей мыслить, даже если всего лишь несколькими страницами ниже мы отмечаем, что «чисто спекулятивный интерес разума» в отношении трех главных предметов мысли — «свободы воли, бессмертия души и бытия Бога» — «очень незначителен, и ради этого интереса вряд ли он взял бы на себя утомительный ... труд трансцендентального исследования, так как из всех открытий, которых удалось бы достигнуть здесь, нельзя сделать никакого применения, которое доказало бы свою пользу *in concrete* ...».<sup>122</sup> Но мы не будем искать блох в работе этого поистине великого мыслителя. Прямо посреди цитированных выше фрагментов встречается предложение, которое находится в величайшем противоречии с его же собственным уравниванием разума и Цели: «На самом деле чистый разум занимается только самим собой и не может иметь никакого иного занятия».<sup>123</sup>

## II. УМСТВЕННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В МИРЕ ЯВЛЕНИЙ

### 9. Невидимое и отвлеченное

Мышление, воление и суждение — три базовых вида умственной деятельности, их невозможно вывести друг из друга, и хотя у них есть некоторые общие характеристики, их невозможно свести к общему знаменателю. На вопрос: «Что заставляет нас мыслить?» — в итоге нет другого ответа, кроме того, что Кант называл «потребностью разума», внутренним импульсом этой способности реализовывать себя в умознении. Нечто весьма похожее верно и для воли, которой не могут управлять ни разум, ни желание. Согласно поразительной формулировке Дунса Скота, «полной причиной Воли является воление и ничто иное» (*«nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate»*), или, как вынужден был отметить даже Фома, наименее волюнтаристически настроенный из всех, кто размышлял об этой способности, *«voluntas vult se velle»* («воля волит себя волящей»).<sup>124</sup> Наконец, суждение, таинственная способность ума, при помощи которой общее, всегда умственная конструкция, и частное, данный нам в ощущениях опыт, сходятся вместе, есть «особый дар», «поразительная способность», причем никоим образом не прирожденная рассудку, даже в случае «устанавливающих суждений» — где частное подводится под какую-либо категорию по общим правилам в форме силлогизма — поскольку нет такого правила, которое подходило бы для приложения правил. Знать, как приложить общее к особенному, как подводить под правило — это дополнительный «естественный дар», недостаток которого, согласно Канту, «есть то, что называют глупостью, и против этого недостатка нет лекарства». <sup>125</sup> Автономная природа суждения еще заметнее в случае «рефлектирующей способности суждения», которая не ни-

сходит от общего к частному, но «восходит от особенного ... к общему» при принятии решения безо всяких общих правил. «Это прекрасно», «это ужасно», «это правильно», «это неправильно», — здесь в качестве руководящего принципа такая способность суждения «может дать себе как закон только сама, а не заимствовать его со стороны». <sup>126</sup>

Я назвала эти виды умственной деятельности основными потому, что они автономны. Каждый из них подчиняется собственным законам, неотъемлемо присущим этой деятельности, хотя все они зависят от определенного успокоения страстей души, от «бесстрастной тишины» (*leidenschaftslose Stille*), которую Гегель соотносит с «чисто мыслящим познанием». <sup>127</sup> Поскольку один и тот же ум человека мыслит, волит и судит, автономная природа этих видов деятельности порождает великие трудности. То, что разум не способен управлять волей, плюс тот факт, что мышление может только «понимать» прошлое, но никогда не способно его устранить или «омолодить» — «сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» <sup>128</sup> — вело к появлению различных учений, утверждающих бессилие разума и силу иррационального, короче говоря, к знаменитому высказыванию Юма, что «разум есть и должен оставаться только лишь рабом страстей», т. е. к весьма простодушному обращиванию платоновского представления о неоспоримом главенстве разума в хозяйстве души. Во всех этих теориях и учениях примечателен их скрытый монизм, утверждение, что за очевидной множественностью мира явлений и, что более уместно в нашем контексте, за очевидной множественностью человеческих способностей — стоит одно — древнее *hen pan*, «все есть одно» — либо один источник, либо один правитель.

Более того, автономность различных видов умственной деятельности предполагает, что они безусловны. Ни одно из условий жизни или мира не соотносится с ними непосредственно. Поскольку «бесстрастное спокойствие» души, строго говоря, не есть условие, равно как простое спокойствие никогда не было причиной умственной деятельности, стремления мыслить «потребность разума» чаще умирляет страсти, чем наоборот. Конечно, предмет моего мышления, воления или суждения, предмет деятельности ума дан в мире или вытекает из жизни в этом мире, но сами они как виды деятельности не вынуждены и не обусловлены другими. Люди, пусть даже они полностью обусловлены экзистенциально — ограничены временным промежутком между

рождением и смертью, вынуждены трудиться, чтобы жить, им приходится работать, чтобы быть в мире как дома, и они должны действовать, чтобы найти себе место в обществе себе подобных — могут мысленно трансцендировать любые условия, но только мысленно и никогда в реальности или в познании, благодаря чему они способны исследовать реальность мира и свою собственную. Они могут судить, принимать или отрицать реальность, в которой родились и которой обусловлены. Они могут желать невозможного, например вечной жизни. Они могут думать, т. е. осмысленно заниматься умозрением о неизвестном и непостижимом. И хотя это не может непосредственно изменить реальность — в действительности в нашем мире нет более явной и радикальной противоположности, чем противоположность между мышлением и деланием — принципы, согласно которым мы действуем, и критерии, по которым мы судим и строим свою жизнь, в конечном итоге зависят от жизни ума. Короче говоря, они зависят от проявлений этих по-видимости бесполезных умственных занятий, которые не сулят никакого результата и «не наделяют нас непосредственно силой действовать» (Хайдеггер). Отсутствие мышления действительно представляет собой мощный фактор в человеческих делах, говоря статистически, самый мощный, и не просто в поведении многих, но в поведении всех. Сама насущность, *a-scholia*, человеческих дел требует предварительных суждений, доверия к обычаям и привычкам, т. е. к предрассудкам. Что же касается мира явлений, который воздействует на наши чувства, как и на нашу душу и здравый смысл, по справедливому выражению Гераклита, еще не отягощенному терминологией: «Мудрое ото всех обособлено» (*sophon esti panton kechorismenon*).<sup>129</sup> Именно из-за этой полной обособленности Кант мог так твердо верить в существование иных умопостигаемых существ на другом конце вселенной, а именно созданий, способных к такого же рода разумному мышлению, хотя и лишенных чувственного аппарата и нашей способности ума, т. е. лишенных нашего критерия истины и лжи и наших условий опыта и научного познания.

В такой перспективе мир явлений и обусловленные им виды деятельности в качестве основной характеристики умственной деятельности имеют *невидимость*. Строго говоря, они никогда не являются, хотя предъявляют (*manifest*) себя мыслящему, волящему и судящему эго, которое сознает свою деятельность, но при этом ему не хватает возможности или побуждения являться как таковым. Эпикуреское *lathē biōsas*, «проживи незаметно», могло



бы быть благоразумным советом. Оно служит, пусть и негативным, но вполне точным описанием *topos 'a*, места человека, который мыслит. Действительно, это полностью противоречит девизу «*spectemur agenda*» (судите нас по делам нашим) Джона Адамса. Другими словами, невидимому, которое являет себя мышлению, соответствует человеческая способность, которая, подобно прочим способностям, не только невидима, пока она латентна, есть простая потенциальность, но остается непроявленной и в полной своей актуальности. Если рассматривать весь спектр видов человеческой деятельности с точки зрения явления, мы увидим множество степеней явленности (*manifestation*). Ни труд, ни созидание не требуют проявления самой деятельности. Только действие и речь нуждаются в пространстве явления — равно как и люди, которые видят и слышат — чтобы вообще осуществиться. Но все эти виды деятельности невидимы. Если бы мы следовали греческой лингвистической традиции, согласно которой «героев», людей действия в высоком смысле этого слова, называли *andres epiphaneis*, полностью проявившими себя, видными людьми, то нам пришлось бы называть мыслителей видными людьми по определению и по призванию.<sup>130</sup>

В этом отношении, как и в некоторых других, ум решительно отличается от души, своего главного соперника за роль правителя нашей внутренней, невидимой жизни. Душа, где царят страсти, чувства и эмоции, представляет собой более или менее хаотичный поток событий, который не столько производим мы, сколько он случается с нами, мы его претерпеваем (*pathein*), и который при большой интенсивности может взять над нами верх, как в случае боли или удовольствия. Ее невидимость напоминает наши телесные внутренние органы, чье функционирование или нефункционирование мы также создаем, не будучи в состоянии их контролировать. Жизнь ума, напротив, есть чистая активность, деятельность, и она, как и прочие виды деятельности, не может начинаться или завершаться произвольно. Более того, страсти, пусть даже их местоположение невидимо, имеют собственное выражение: мы заливаемся краской от стыда или смущения, бледнеем от страха или гнева, сияем от счастья или имеем кислый вид. И нужны немалая тренировка и самообладание, чтобы скрыть проявления страстей. Единственное же проявление ума — рассеянность, явное невнимание к окружающему миру, нечто сугубо негативное, что никоим образом не говорит о том, что действительно происходит внутри нас.

Сам по себе факт невидимости, когда нечто есть, не являя себя при этом нашему глазу, всегда поражал воображение. Насколько это так, можно понять по поразительному нежеланию всей нашей традиции четко разграничить душу, ум и сознание, которые столь часто уравнивали как объекты нашего внутреннего чувства именно по той причине, что они не явлены внешним чувствам. Так, Платон пришел к выводу, что душа невидима потому, что создана для познания невидимого в мире видимых вещей. И даже Кант, среди всех философов по общему признанию наиболее критично настроенный к метафизическим предрассудкам, мимоходом перечисляет два вида предметов: «Я, как мыслящее существо, есмь предмет внутреннего чувства и называюсь душой; то, что есть предмет внешних чувств называется телом».<sup>131</sup> Это, конечно, всего лишь вариация на тему старой метафизической теории двух миров. Аналогия проводится между внешностью чувственного опыта, при допущении, что внутреннее пространство вмещает в себя то, что внутри нас, точно так же, как внешнее пространство вмещает наши тела, так что «внутреннее чувство», а именно интуиция интроспекции, представляется как то, что удостоверяет все происходящее «внутри» с той же достоверностью, как и наши внешние чувства в отношении внешнего мира. В том же, что касается души, аналогия не так уж хромает. Поскольку чувства и эмоции не сами себя порождают, но «страсти» вызываются внешними событиями, которые воздействуют на душу и вызывают определенные реакции, а именно *pathemata* души — ее пассивные состояния и настроения, — этот внутренний опыт действительно может быть доступен для внутреннего чувства интроспекции именно потому, что возможен, как однажды заметил Кант, «только лишь при допущении *внешнего* опыта».<sup>132</sup> Более того, сама их пассивность, тот факт, что их невозможно изменить волевым усилием, приводит к поразительной видимости устойчивости. Эта видимость затем порождает определенные иллюзии интроспекции, что в свою очередь выражается в представлении о том, что ум не просто распоряжается собственной деятельностью, но может управлять страстями души — как будто бы ум есть не что иное, как высший орган души. Эта теория очень стара и достигает своей кульминации в учении стоиков о контроле ума над удовольствием и болью. Это заблуждение — будто можно чувствовать себя счастливым, когда вас поджаривают в Фаларийском быке — основывается в конечном счете на уравнивании души

и ума, т. е. на приписывании по сути пассивной душе мощи независимого ума.

Ни один ментальный акт, и менее всего — деятельность мышления, — не довольствуется своим предметом так, как он ему дан. Он всегда есть нечто большее, чем простая данность чего-либо, привлечшего внимание, и преобразует его в то, что Петр-Иоанн Оливи, францисканский философ XIII века, размышлявший о Воле,<sup>133</sup> назвал *experimentum suitatis*, экспериментом с самим собой. Поскольку множественность есть одно из основных экзистенциальных условий человеческой жизни на земле — так что *inter homines esse*, быть среди людей, для римлян было признаком жизни, сознания реальности мира и себя самого, а *inter homines esse desinere*, прекращение бытия среди людей — синонимом смерти, — быть с самим собой и общаться с собой есть выдающаяся характеристика жизни ума. Можно сказать, что ум живет своей собственной жизнью в той степени, в какой актуализирует это общение, в котором, экзистенциально выражаясь, множественность редуцируется к дуальности, уже предполагаемой фактом и словом «сознание», или *syneidenai* — со-знавать. Я называю такое экзистенциальное состояние, когда я общается с самим собой, уединением (*solitude*) в отличие от одиночества (*loneliness*), где я также одно, но при этом лишено не только общения с другими людьми, но также и общения с самим собой. Только в одиночестве я ощущаю себя *лишенным* человеческого общества, и лишь именно в таком остром сознании депривации человек действительно существует в единственном числе. И, по-видимому, лишь во сне или при помрачении ума человек в полной мере испытывает невыносимый и «невыразимый» ужас этого состояния.<sup>134</sup> Все виды умственной деятельности в силу собственной *рефлексивной* природы свидетельствуют о непрерывной *дуальности* сознания. Умственная деятельность не может осуществляться иначе, чем скрыто или явно воздействуя на саму себя. Конечно, сознание — кантовское «я мыслю» — не только сопровождает «все прочие представления», но и всякую деятельность, в которой тем не менее я может полностью забывать о самом себе. Сознание как таковое, прежде чем оно актуализируется в уединении (*solitude*), доходит только лишь до осознания тождества «я-есть» — «я не сознаю себя так, как я являюсь себе, и не так, как я существую сам по себе, а сознаю только, что я существую»,<sup>135</sup> — что гарантирует преемственность идентичности я в ходе многообразных представлений, опыта и воспоминаний на

протяжении жизни. Как таковое оно «выражает акт определения моего существования».<sup>136</sup> Умственная деятельность и, как мы увидим впоследствии, в особенности мышление — беззвучный диалог меня с самим собой — можно понять как актуализацию изначальной двойственности или разделенности «я» и «меня самого», неотъемлемо присущей всякому сознанию. Но это чистое самосознание, которое я сознаю как бы бессознательно, — еще не есть деятельность. Сопровождая все прочие виды деятельности, оно оказывается гарантом сугубо безмолвного «я-есть-я».

Жизнь ума, где я постоянно общаюсь с самим собой, может быть беззвучной, но она никогда не может быть безмолвной и никогда также не может забывать о самой себе по причине своей рефлексивной природы. Каждое *cogitare* вне зависимости от своего предмета есть также *cogito me cogitare*, каждое воление есть *volo me velle*, и даже суждение возможно, как однажды заметил Монтескье, только через «*retour secret sur moi-même*» (тайное возвращение к самому себе). Эта рефлексивность, по-видимому, указывает на место внутреннего (inwardness) в ментальных актах, устроенных по принципу внешнего пространства, где разворачиваются нементальные действия. Но то, что это внутреннее, в отличие от пассивного внутреннего души, может быть понято только как сфера деятельности, есть заблуждение, чьи исторические истоки в раннем христианстве, в открытии Воли и опыта волящего эго. Ведь я сознаю способности ума и их рефлексивный характер лишь до тех пор, пока длится действие. Это как если бы сами органы мышления, воли и суждения существовали лишь пока я мыслю, волю или сужу. В своем латентном состоянии, допуская, что подобная латентность предшествует актуализации, они не доступны интроспекции. Мыслящее эго, о котором я прекрасно осведомлен, пока длится деятельность мышления, исчезает, подобно миражу, как только реальный мир вновь заявляет свои права.

Поскольку умственная деятельность, по определению не являющаяся, разворачивается в мире явлений и у существа, которое причастно к этим явлениям через рецептивные органы, равно как и через способность и стремление являться другим, она не может осуществляться никаким другим образом, кроме как через сознательное *отвлечение (withdrawal)* от явлений. Это отвлечение не столько от мира — только мышление из-за своей тенденции обобщать, т. е. особого интереса к общему в противоположность частному, склонно всецело отвлекаться от мира, — сколько от-

влечение от данности мира в ощущениях. *Каждый умственный акт основывается на способности ума представлять себе то, что не дано в ощущениях.* Представление, делающее наличным то, что актуально отсутствует, есть уникальный дар ума, и поскольку вся наша ментальная терминология основывается на метафорах, заимствованных из опыта зрения, этот дар называется *воображением*, которое Кант определяет как «способность созерцаний и без присутствия предмета».<sup>137</sup> Способность ума делать присутствующим то, что отсутствует, конечно же, никоим образом не ограничивается ментальными образами отсутствующих предметов. Память вполне обобщенным образом сохраняет и впоследствии использует воспоминания о том, чего уже *больше нет*, а воля предвидит то, что может принести с собой будущее, которого *еще нет*. Только благодаря способности ума делать присутствующим то, чего нет, можем мы сказать «больше нет» и создавать прошлое для самих себя, или сказать «еще нет» и подготовиться к будущему. Но такое возможно для ума лишь после того, как он отвлекся от настоящего с его злобой дня. Таким образом, чтобы волить, ум должен отвлечься от непосредственности желания, которое без всякой рефлексии пытается овладеть своим объектом. Поскольку воля имеет дело не столько с объектами, сколько с проектами, например с доступностью в будущем объекта, который она может пожелать или не пожелать в настоящем. Но воля трансформирует желание в намерение. И, наконец, суждение, будь то эстетическое, юридическое или моральное, предполагает явно «неестественное» и намеренное отвлечение от включенности и пристрастности непосредственных интересов, как они даны моей позицией в мире и той ролью, которую я в нем играю.

По моему убеждению, было бы неверно пытаться устанавливать иерархический порядок среди видов умственной деятельности, но я также убеждена, что вряд ли можно отрицать, что определенный порядок приоритетов все же существует. Совершенно непостижимо, как бы мы могли волить что-либо или судить о чем-то, т. е. иметь дело с вещами, которых еще нет или которых уже нет, если бы власть представления и усилия, необходимые, чтобы направить внимание ума на то, что во всех отношениях ускользает от внимания чувственного восприятия, не опережали бы и не готовили ум к будущей рефлексии, равно как к волею и суждению. Иными словами, если то, что мы обычно называем «мышлением», и неспособно контролировать волю или предо-

ставлять суждениям общие правила, оно должно подготавливать частное, данное нам в ощущениях, таким образом, чтобы ум мог работать с ним в их отсутствие. Короче говоря, оно должно лишить их чувственной формы (*de-sense*).

Лучшее из известных мне описаний такого процесса подготовки было дано Августином. «Если вид тела, который ощущался телесным образом, не наличен [в чувственности], в памяти пребывает его подобие», представляющий его образ, «воображенный изнутри».<sup>138</sup> Этот образ, сохраняемый в памяти, превращается во «внутреннее видение» в тот момент, когда ум его воспринимает. Решающее значение имеет то обстоятельство, что то, что «удерживается в памяти» — образ того, что когда-то было в реальности — отличается от «видения в мысли» — осознанно вспоминаемого объекта. «Одно дело — то, что пребывает в памяти, ... и другое дело — то, что возникает, когда мы вспоминаем, т. е. воспроизводим в памяти»,<sup>139</sup> поскольку «то, что сохраняется в памяти, есть нечто иное по отношению к тому, что выражается в представлении вспоминающего».<sup>140</sup> Следовательно, мысленный предмет отличается от образа точно так же, как образ отличается от видимого чувственного объекта, чьим представлением он выступает. Именно из-за этой двойной трансформации мышление «может продолжать и далее», за пределы всякого возможного воображения, «поскольку разум сообщает о бесконечности также и числа, каковую не может воспринять никакое телесное видение» или «научает нас мысли о том, что даже наимельчайшие тельца делятся до бесконечности».<sup>141</sup> Следовательно, воображение, которое преобразовывает видимый объект в невидимый образ, сохраняющийся в уме, есть условие *sine qua non* (необходимое) для создания соответствующих мысленных предметов. Но эти мысленные предметы появляются только тогда, когда ум активно и осознанно хранит в памяти, вспоминает и отбирает из ее закромов все, что представляет достаточный интерес, чтобы обеспечить внимание. В таких операциях ум научается обращаться с вещами, которые отсутствуют, и готовится «продолжать и далее», двигаться к пониманию вещей, которые отсутствуют всегда, которые невозможно запомнить, потому что они никогда не были даны в чувственном опыте. Хотя мысленные предметы этого последнего рода — понятия, идеи, категории и т. п. — становятся особым делом «профессиональной» философии, в обычной человеческой жизни нет ничего такого, что не могло бы дать пищу мышлению, т. е. пройти через двойную трансформацию, которая

подготавливает чувственный объект в качестве соответствующего предмета мысли. Все эти метафизические вопросы, которыми философия занимается как своей сугубой тематикой, возникают из обычного опыта здравого смысла. «Потребности разума» — поиски смысла, которые толкают человека на то, чтобы задавать их — никоим образом не отличаются от потребности человека рассказать историю того, чему он был свидетелем, или написать об этом поэму. Во всех таких рефлектирующих видах деятельности человек стоит вне мира явлений и использует язык, изобилующий абстрактными терминами, которые, конечно же, прежде чем стать специальной философской терминологией, долгое время были частью повседневной речи. Для мышления, хотя, строго говоря, и не для философии, отвлечение от мира явлений — это единственное сущностное условие. Чтобы помыслить о ком-либо, необходимо, чтобы он отсутствовал для нас. До тех пор, пока он с нами, мы не мыслим о нем. Мышление всегда предполагает воспоминание. Всякая мысль, строго говоря, — это размышление задним числом, после-мысль (*after-thought*). Может, конечно, оказаться так, что мы начинаем мыслить о ком-то или о чем-то присутствующем. Но в этом случае мы как бы исподтишка исключаем себя из наличной ситуации и ведем себя так, как если бы отсутствовали.

Эти замечания могут показать, почему мышление, поиски смысла — в противоположность жажде знания, даже знания ради него самого — так часто воспринимаются как неестественные, словно люди всякий раз, когда размышляют без цели, выходя за пределы естественного любопытства, вызываемого множеством загадок чистого «вот» (*thereness*) мира и собственного существования, занимаются делом, *противным человеческому уделу* (*human condition*). Мышление как таковое, не только то, что задается не имеющим ответа «последним вопрошанием», но и всякое размышление, которое не служит познанию и не направлено на практические нужды и цели, как однажды заметил Хайдеггер, «выпадает из всякого рода» (курсив добавлен).<sup>142</sup> Оно прерывает любое делание, всякую обыденную деятельность, вне зависимости от того, чем это обернется. Всякое мышление требует: остановись-и-подумай. Каковы бы ни были заблуждения и нелепицы теорий двух миров, они вырастают из подлинного опыта мыслящего эго. И поскольку все, что препятствует мышлению, принадлежит к миру явлений и тому опыту здравого смысла, который я разделяю с окружающими и который автоматически гарантирует

мне чувство реальности собственного бытия, это как если бы мышление парализовывало меня точно так же, как переизбыток сознания может парализовать автоматизм телесных функций, *«l'accomplissement d'un acte qui doit être réflexe ou ne peut être»*,\* как выразился Валери. Отождествляя состояние осознанности с состоянием мышления, он добавил: *«on en pourrait tirer toute une philosophie que je résumerais ainsi: Tantôt je pense et tantôt je suis»*.<sup>143\*\*</sup> Это поразительное наблюдение, целиком основанное на столь же поразительном опыте, а именно, что простого осознания наших телесных органов достаточно, чтобы помешать их нормальной работе, — говорит об антагонизме между бытием и мышлением, который мы можем проследить вплоть до знаменитого высказывания Платона, что только тело философа, т. е. то, что заставляет его быть явлением среди явлений — все еще живет в городе людей, как если бы, мысля, люди сами исключили себя из мира живых.

Через всю историю философии красной нитью проходит любопытное представление о близости философии и смерти. Предполагалось, что в течение многих веков философия учила людей, как умирать. Именно потому римляне решили, что изучение философии — занятие, более подходящее для стариков, тогда как греки считали, что философией следует заниматься в юности. Однако именно Платон первым заметил, что тем, кто не занимается философией, кажется, что философы стремятся к смерти.<sup>144</sup> Зенон, основатель стоицизма, в том же веке говорил, что дельфийский оракул на его вопрос, как жить наилучшим образом, ответил так: «Взять пример с покойников».<sup>145</sup> В нынешнее время не так уж редко встречались люди, которые вместе с Шопенгауэром считали, что «смерть — поистине гений, вдохновитель, или Мусaget философии ... Вряд ли даже люди стали бы вообще философствовать, если бы не было смерти».<sup>146</sup> Даже Хайдеггер времен «Бытия и времени» все еще считал предвосхищение смерти решающим опытом, через который человек способен достичь подлинного Я и освободиться от неподлинности «Они», даже не сознавая степени, до какой это учение в действительности происходит, как отмечал еще Платон, из мнения большинства.

---

\* Осуществление некого акта, который должен быть осмысленным и не может им быть (*франц.*).

\*\* Отсюда можно извлечь целую философию, которую я подытожил бы так): порой я мыслю, порой существую (*франц.*).



## 10. Междоусобица мышления и здравого смысла

«Брать пример с покойников» — именно так должны представляться здравому смыслу обычного человека рассеянность философа и стиль жизни *профессионала*, который посвящает всю свою жизнь мышлению, монополизируя таким образом и возводя в абсолют то, что составляет всего лишь одну из человеческих способностей, поскольку обычно мы находимся в мире, где самый радикальный опыт исчезновения — это смерть, а отвлечение от явления — умирание. Уже сам тот факт, что всегда находились люди — по крайней мере со времен Парменида, — которые сознательно выбирали такой путь в жизни, не собираясь при этом совершать самоубийство, показывает, что это ощущение близости со смертью исходит не от мыслительной деятельности и опыта мыслящего эго как такового. Скорее, это здравый смысл философа — то, что он «человек, как ты иль я» — заставляет его понимать, что он «выпадает из всякого рода», пока занимается мышлением. У него нет иммунитета от общего мнения, потому что он разделяет, как бы то ни было, «обыденность» всех людей, и именно его собственное чувство реальности заставляет его не доверяться деятельности мышления. И поскольку мышление само по себе беспомощно против аргументов здравомысленного суждения и назойливых утверждений о «бессмысленности» своих поисков смысла, философ склоняется к ответу в терминах здравого смысла, который для этого он просто переворачивает с ног на голову. Если здравый смысл и общее мнение считают, что «смерть — величайшее из зол», то философ (эпохи Платона, когда смерть понимали как отделение души от тела) испытывает искушение сказать: совсем наоборот, смерть — это благо для философа, именно потому, что она есть «освобождение и отделение души от тела»<sup>147</sup> и таким образом освобождение ума от телесных невзгод и радостей, которые так же мешают органам ума заниматься своим делом, как сознание мешает телесным органам должным образом функционировать.<sup>148</sup> Вся история философии в целом, которая говорит нам так много о предмете мысли и так мало о самом процессе мышления и опыте мыслящего эго, пронизана *междоусобицей* (intramural warfare) человеческого здравого смысла (общего чувства), этого шестого чувства, которое приспособливает прочие пять чувств к обычному миру, и способностью мышления и потребностью разума, которая заставляет его на значительное время отвлекаться от этого мира.

Философы истолковывали эту междоусобицу как естественную враждебность большинства с их мнениями по отношению к немногим с их истиной. Но исторических фактов, которые поддерживали бы такое истолкование, явно недостаточно. Это, конечно же, осуждение Сократа, которое, по-видимому, подвигло Платона объявить в конце притчи о пещере (когда философ возвращается из своего одинокого путешествия на небо идей во тьму пещеры к оставшимся там собратьям), что большинство, попадись они им в руки, убило бы немногих. Такое истолкование осуждения Сократа проходит сквозь всю историю философии, включая Гегеля. Тем не менее, даже оставляя в стороне некоторые обоснованные сомнения по поводу платоновской версии этого события,<sup>149</sup> едва ли найдутся какие-либо доподлинные примеры того, чтобы большинство по собственной инициативе объявляло войну философам. Если уж речь идет о немногих и большинстве, то все как раз наоборот. Именно философ по собственной воле покидает город людей и затем говорит тем, кто остался, в лучшем случае, что они излишне доверяются чувствам, что они «дуреют от песен деревенской черни и берут в учителя толпу», что им следовало бы воспользоваться собственным умом, а в худшем — что они довольствуются жизнью ради чувственных удовольствий и «обжираются как скоты».<sup>150</sup> Слишком уж очевидно, что толпа никогда не будет похожа на философа, но это еще не означает, как утверждал Платон, что те, кто занимается философией, «неизменно будут вызывать ее порицание» и будут подвергнуты гонениям большинства, как человек, «очутившийся среди зверей».<sup>151</sup>

Философ ведет уединенный образ жизни, но его одиночество — результат свободного выбора, и сам Платон, когда перечисляет естественные условия, способствующие развитию «в благороднейших натурах» философского дара, не упоминает о враждебности большинства. Он говорит скорее об изгнаннике, о человеке «великой души, родившемся в маленьком государстве: делами своего государства он презрительно пренебрежет» и о прочих обстоятельствах, таких как слабое здоровье, которое не позволяет подобным натурам заниматься общественными делами большинства.<sup>152</sup> Но такое переворачивание с ног на голову — попытка сделать междоусобицу мышления и здравого смысла результатом действий немногих против большинства — например, претензия философа править — пусть даже чуть более правдоподобна и лучше документирована, нежели традиционная мания

преследования у философа, — все же вряд ли стоит ближе к истине. Наиболее правдоподобное объяснение распри между здравым смыслом и «профессиональным» мышлением — по-прежнему уже упомянутый пункт (то, что мы имеем здесь дело с междоусобицей), поскольку совершенно очевидно, что первые, кто должен был бы осознать все возражения здравого смысла против философии, это сами философы. И Платон — в ином контексте, где он не слишком заботился о политике, «достойной философской натуры», — высмеивает ситуацию, когда человек собирается «иметь дело только с божественными знаниями» и в делах человеческих.<sup>153</sup>

Скорее смех, чем враждебность, — такова естественная реакция большинства на занятия философа и очевидную бесполезность его забот. Этот смех вполне невинен и совершенно отличается от насмешек над противником, столь часто используемых в серьезных спорах, где они могут стать страшным оружием. Но Платон, который в «Законах» настаивал на строгом запрете высмеивания любого из граждан в серьезных спорах,<sup>154</sup> опасался насмешки во всяком смехе. Решающее значение здесь имеют вовсе не высказывания в политических диалогах, «Законах» и «Государстве», против поэзии и в особенности против комедиантов, но тот исключительно серьезный тон, каким он рассказывает историю фракиянки, осмеявшей Фалеса, который, наблюдая небесные светила, упал в колодезь. Она упрекнула его в том, «что-де он стремится знать, что на небе, того же, что рядом и под ногами, не замечает». И Платон добавляет: «Эта насмешка относится ко всем, кто проводит свой век в занятиях философией. ... Такой человек ... вызывает смех не только у фракиянок, но и у прочего сброда, на каждом шагу по неопытности попадая в колодцы и тупики, и за эту ужасную нескладность слывет придурковатым».<sup>155</sup> Странно, что за всю долгую историю философии одному только Канту — который в исключительной степени был лишен специфических пороков философов — пришло на ум, что дар спекулятивного мышления может быть подобен дару, «которым Юнона наградила Тиресия, которого ослепила, так что могла наделить его даром прорицания». Он подозревал, что тесная связь с другим миром может быть «достигнута здесь только ценой одного из чувств, которые необходимы нам для наличного мира». Во всяком случае Кант был, по-видимому, уникальным человеком среди философов, поскольку был в достаточной мере независим, чтобы присоединиться к смеху обычного человека. По-видимо-

му, и не помышляя о платоновской фракиянке, он с поразительным юмором рассказывает практически такую же историю про Тихо де Браге и его кучера: астроному во время ночной поездки вздумалось определить по звездам их местоположение, чтобы найти кратчайший путь, на что кучер отвечал: «Добрый господин, вы, может быть, все хорошо понимаете на небе, но здесь, на земле, вы глупец».<sup>156</sup>

Если допустить, что философу не нужна «толпа», дабы понять собственную «глупость», — здравый смысл, который он разделяет со всеми прочими людьми, уже в достаточной мере подготовил его к тому, чтобы предвидеть их смех, — короче говоря, допуская, что мы имеем дело с разворачивающейся внутри ума самого философа междоусобицей между доводами здравого смысла и спекулятивным мышлением, рассмотрим более пристально близость между смертью и философией. Если смотреть на это из мира явлений, обычного мира, в который мы приходим при рождении и из которого уходим в смерти, то нас интересует наша обычная среда обитания и накопление всевозможных знаний о ее естестве. Но потребность мышления трансцендировать, выходить за ее пределы, ведет нас в другую сторону. В метафорическом смысле мы исчезаем из этого мира, что можно понять — с точки зрения естественного и присущего всем нам здравого смысла — как предвосхищение нашего конечного ухода, т. е. смерти.

Именно так Платон описывает все это в «Федоне»: с точки зрения толпы, философы только тем и занимаются, что «умиранием и смертью», из чего большинство решило бы, что философы «заслуживают такой участи».<sup>157</sup> И Платон не слишком уверен, что большинство так уж неправо, за исключением, разве, того, что оно не знает, как это все понимать. «Истинный философ», тот, кто проводит всю жизнь в размышлениях, имеет два желания: во-первых, быть свободным от всякого рода дел, в особенности от забот о теле, которое постоянно чего-то требует, «наполняет нас желаниями, страстями, страхами и ... массой всевозможных вздорных призраков»,<sup>158</sup> и, во-вторых, чтобы он мог вернуться к жизни в будущем, где то, чем занимается мышление — истина, справедливость и красота — будет не в меньшей степени достижимым и реальным, чем то, что теперь воспринимается телесными чувствами.<sup>159</sup> Даже Аристотель в одной из своих наиболее популярных работ напоминает читателям о тех «островах блаженных», которые потому и блаженны, что «уж там-то

не возникает ни нужды в чем-либо, ни пользы от чего-либо, единственное, что остается, — это размышление и созерцание (*theōrein*), именно это мы и называем теперь свободной жизнью». <sup>160</sup> Короче говоря, переворачивание, неотъемлемо присущее мышлению, — не такое уж безобидное занятие. В «Федоне» оно переворачивает все отношения: люди, которые естественным образом остерегаются смерти как величайшего из всех зол, теперь поворачиваются к ней как к величайшему добру.

Все это говорится, конечно же, иронически — или, выражаясь академическим языком, говорится метафорически. Не то чтобы все философы были склонны к самоубийству, даже если утверждают вместе с Аристотелем (вспомним его поразительно личное замечание в «Протрептике» <sup>161</sup>), что утверждающие, что они радуются жизни, «должны либо философствовать, либо уйти отсюда [из жизни], так как все остальное представляется каким-то большим вздором и пустой болтовней». Но метафора смерти или, скорее, метафорическое оборачивание жизни и смерти — то, что мы обычно называем жизнью, есть смерть, а то, что мы обычно называем смертью, есть жизнь — не случайно, хотя можно было бы взглянуть на это несколько менее драматично: если мышление устанавливает собственные условия, ослепляя себя перед лицом чувственно данного, устраняя все ближайшее, то только для того, чтобы дать возможность проявиться отдаленному. Попросту говоря, в пресловутой рассеянности философа все наличное отсутствует, потому что нечто действительно отсутствующее наличествует для ума, и среди этого отсутствующего — собственное тело философа. И враждебность философа к политике, «человеческой суете», <sup>162</sup> и его враждебность к телу имеют мало общего с индивидуальными убеждениями и верованиями. Они неотъемлемо присущи опыту самого себя. Пока мы мыслим, мы не осознаем собственную телесность — именно этот опыт заставил Платона приписать бессмертие душе, когда она покидает тело, и заставил Декарта прийти к выводу, что «душа может мыслить без тела, за исключением того, что коль скоро душа прикреплена к телу, ее можно потревожить в ее действиях плохим состоянием органов тела». <sup>163</sup>

Мнемозина, Память, мать муз, и воспоминание — наиболее часто упоминаемые и столь же фундаментальные характеристики опыта мышления, имеют дело с тем, чего нет, что отсутствует для моих чувств. Тем не менее отсутствующее, которое вызывают в памяти и делают наличным для ума — личность, событие,

памятник — не может явить себя тем же способом, каким оно является моим чувствам, как если бы воспоминание было своего рода колдовством. Чтобы являться только моему уму, оно, во-первых, должно быть лишено чувственного содержания, десенсибилизировано, а способность трансформировать чувственные объекты в образы называется воображением. Без этой способности, которая делает отсутствующее присутствующим в десенсибилизированной форме, никакой мыслительный процесс и никакие рассуждения были бы невозможны. Отсюда мышление «выпадает из всякого рода» не только потому, что останавливает всякую иную деятельность, столь необходимую для жизни и выживания, но потому, что переворачивает все обычные отношения: то, что близко и что является нашим чувствам непосредственно, теперь оказывается далеко, а то, что было далеко — оказывается актуально присутствующим. Пока я мыслю, я есть не там, где актуально нахожусь. Меня окружают не чувственные объекты, но образы, невидимые для всех остальных. Это все, как если бы я вывел их в некую утопию, землю невидимого, о которой не знал бы ничего, не будь у меня этой способности воспоминания и воображения. Мышление уничтожает и временные, и пространственные дистанции. Я могу предвидеть будущее, думать о нем, как если бы оно уже наличествовало, и могу воскресить в памяти прошлое, как если бы оно и не исчезало.

Поскольку время и пространство в обычном опыте невозможно помыслить вне континуума, простирающегося от ближнего до дальнего, от *теперь* до прошлого и будущего, от *здесь* к любой точке, вправо или влево, вперед или назад, верх или вниз, у меня есть все основания утверждать, что в мыслительном процессе устраняются не только расстояния, но также и сами пространство и время как таковые. Если говорить о пространстве, мне не известно ни одно философское или метафизическое понятие, которое достоверным образом было бы связано с этим опытом. Но я вполне уверена, что *nunc stans*, «остановившееся теперь», становится символом вечности для средневековой философии — *nunc aeternitatis* (вечное теперь) (Дунс Скот), — потому что таково достоверное описание опыта медитации, равно как и созерцания, двух модусов мышления, известных христианству.

В данный момент я буду говорить сначала о десенсибилизированных чувственных объектах, т. е. о невидимом, принадлежащем миру явлений, которое временно исчезло из поля восприятия или еще не достигло его и приводится к присутствию при помо-

щи воспоминания или предвосхищения (антиципации). То, что действительно происходит при этом, нам во веки веков поведала история Орфея и Евридики. Орфей спустился в Гадес, чтобы вернуть к жизни умершую жену. Ему сказали, что он может забрать ее при условии, что не будет оборачиваться назад, пока она следует за ним. Но когда они уже приблизились к миру живых, Орфей обернулся, и Евридика тотчас же исчезла. Точнее всякого терминологического языка древний миф рассказывает, что происходит в тот момент, когда мыслительный процесс завершается в мире обыденной жизни: все невидимое рассеивается вновь. Это также соответствует тому, что миф должен относиться к воспоминанию, а не к предвосхищению. Способность предвосхищать будущее в мышлении происходит от способности вспоминать прошлое, которая в свою очередь исходит из еще более элементарной способности десенсибилизировать и иметь в наличии *перед* (но не *в*) своим умом то, что физически отсутствует. Способность создавать в уме фиктивные сущности, как, например, единорог и кентавр, или вымышленные характеры в рассказе, способность, обычно называемая *продуктивным* воображением, в действительности полностью зависит от так называемого репродуктивного воображения. В «продуктивном» воображении элементы из видимого мира перегруппировываются, что возможно потому, что элементы, с которыми теперь столь свободно обращаются, уже прошли через десенсибилизирующий процесс мышления.

Не чувственное восприятие, при котором мы обладаем опытом вещей непосредственно и сподручно, а воображение, вступающее в действие уже после него, подготавливает предмет мышления. Прежде, чем поднимать такие вопросы, как «*что есть счастье*», «*что такое справедливость*», «*что такое знание*» и т. п., мы уже должны были видеть счастливых и несчастных людей, встречать справедливые и несправедливые поступки, пережить желание знать и его удачные и неудачные воплощения. Более того, мы должны повторить непосредственный опыт в нашем уме *после того*, как покинем место действия. Повторюсь: всякая мысль есть после-мысль (after-thought). Повторяя в воображении, мы десенсибилизируем все, что было дано нам в чувствах. И только в такой нематериальной форме наша мыслительная способность может теперь проявить интерес к этим данным. Эта операция предшествует всякому мыслительному процессу, познающей мысли, равно как мысли о смысле, и только сугубо ло-

гическое рассуждение — где ум в строгом соответствии с собственными законами выстраивает дедуктивную цепь от данной посылки — обрывает все нити, ведущие к живому опыту. И оно может сделать это только лишь потому, что посылка, равно как факт или гипотеза, предполагаются самоочевидными и потому не подлежащими испытанию мыслью. Даже простому *рассказу* о том, что случилось, вне зависимости от того, насколько этот рассказ правдив, предшествует операция десенсибилизации. В самом словарном строе греческого языка есть этот элемент времени: глагол «знать», как я уже отмечала, происходит от глагола «видеть». Видеть — *idein*, знать — *eidenai*, т. е. *уже* увидеть. Сначала видим, потом знаем.

Попробуем сказать это иначе: все мысли исходят из опыта, но никакой опыт не раскрывает смысл или даже связность без деятельности воображения и мышления. С точки зрения мышления жизнь в своем простом «вот» лишена смысла. С точки зрения непосредственности жизни и мира, данного нам в ощущениях, мышление, как показал Платон, есть живая смерть. Философ, который живет в «царстве мышления» (Кант),<sup>164</sup> естественным образом склонен смотреть на все это с точки зрения мыслящего эго, поскольку жизнь без смысла — и *есть* своего рода смерть при жизни. Мыслящее эго, коль скоро оно не тождественно реальному Я, не осознает собственного отвлечения от обыденного мира явлений. С его точки зрения все выглядит так, что именно невидимое выступает на первый план, бесчисленные сущности, составляющие мир явлений, которые через само свое присутствие отвлекают ум и мешают его деятельности, явно скрывают невидимое вовеки Бытие, открывающее себя только уму. Иными словами, то, что для здравого смысла есть очевидное отвлечение ума от мира, в собственной перспективе ума выступает как «ускользание Бытия» или «забвение Бытия» — *Seinsentzug* и *Seinsvergessenheit* (Хайдеггер). Также верно, что повседневная жизнь, жизнь в модусе «Они», проходит в мире, где все, что «зримо» для ума — полностью отсутствует.

И дело еще в том, что не только отсутствуют эти поиски смысла, совершенно бесполезные в обыденном ходе людских дел, но притом и плоды их совершенно неопределенны и не поддаются верификации. Мышление в некотором роде самодеструктивно. В своих посмертно опубликованных заметках Кант писал: «Я не одобряю правила, что если применение чистого разума доказало что-либо, результат не может быть более подвергнут никакому



сомнению, как если бы это была твердая аксиома», а также «Я не разделяю того мнения, ... что не следует сомневаться, если мы уже однажды убедились в чем-либо. В чистой философии такое невозможно. *Наш ум испытывает к этому естественное отвращение*» (курсив добавлен).<sup>165</sup> Из этого же следует, что дело мышления подобно занятию Пенелопы: каждое утро она распускала то, что соткала накануне.<sup>166</sup> Поскольку потребность в мысли никогда не может быть утолена якобы ясными прозрениями «мудрецов», ее можно утолить только через процесс мышления. Мои вчерашние мысли удовлетворяют эту потребность сегодня только в той степени, в какой я хочу и могу обдумывать их вновь.

Мы рассмотрели наиболее заметные характеристики мыслительной деятельности: ее отвлечение от здравомысленного мира явлений, ее тенденцию к самодеструктивности в отношении собственных результатов, рефлексивность и сопровождающее ее сознание чистой активности плюс тот таинственный факт, что я знаю о способностях моего ума лишь до тех пор, пока длится деятельность, что значит, что мышление само никогда не может быть твердо установлено как пусть даже высочайшее достояние человеческого рода — человека можно определить как «говорящее животное» в аристотелевском смысле *logon echōn*, через обладание речью, но не как мыслящее животное, *animal rationale*. Ни одна из этих характеристик не ускользнула от внимания философов. Любопытно, однако, что чем более «профессиональными» были мыслители и чем более значительное место они занимают в нашей философской традиции, тем больше они были склонны искать пути и способы нового истолкования этих непреходящих черт, дабы защитить себя от упреков здравого смысла в бесполезности и нереальности всего предприятия. Глубины, до которых философы доходят в своих перетолкованиях, равно как и качество их аргументов, было бы невозможно никаким образом выразить, если бы их в большей степени направляло пресловутое большинство, — которое ни о чем не тужило и счастливо игнорировало любую философскую аргументацию, — чем побуждал собственный здравый смысл и сомнение в себе, неизбежно сопровождающее его приостановку. Тот же Кант, доверивший подлинный опыт собственного мышления уединению записных книжек, публично объявил, что заложил основы всякой будущей метафизической системы, а Гегель, последний и самый изобретательный из системосозидателей, превратил снятие мышлением собственных результатов в мощную силу негативности, без кото-

рой невозможно никакое движение и развитие. Для него та же самая неумолимая цепь последствий развития, которая правит в органической природе от зародыша до плода, где одна фаза неизменно «отрицает» предыдущую, управляет и снятием мыслительного процесса ума, за исключением того, что последний, поскольку он «опосредован сознанием и волей», умственной деятельностью, может быть рассмотрен как «делающий сам себя»: «Ум есть только то, что он делает из себя сам, и он делает себя актуально тем, что он есть (потенциально)». Что, между прочим, оставляет без ответа вопрос о том, кто создал изначальную потенциальность ума.

Я упомянула Гегеля потому, что значительную часть его творчества можно понять как полемику со здравым смыслом, в особенности его Предисловие к «Феноменологии духа». Уже в весьма молодом возрасте (1801) он довольно резко заявил, явно задетый за живое платоновской фракиянкой и ее невинным смехом, что в действительности «она потому и философия, что прямо противоположна рассудку, а тем более здравому человеческому смыслу».<sup>167</sup> Точно так же, как Кант хотел найти лекарство от «скандала разума», а именно, что стремящийся к познанию разум оказывается в ловушке собственных антиномий, Гегель попытался исцелить бессилие кантовского разума, который может «ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное» и объявил, что, напротив, благодаря идее, он есть *das schlechthin Mächtige*, «разум есть бесконечная мощь».<sup>168</sup>

Значимость Гегеля в нашем контексте обусловлена тем, что он более, чем кто-либо из философов, исследует разворачивающуюся междоусобицу философии и здравого смысла, поскольку от природы в равной степени был наделен и историческим, и философским даром. Он знал, что интенсивность опыта мыслящего эго обусловлена тем, что это прежде всего деятельность: «Самая суть ума ... есть *действие*. Он сам делает то, в чем состоит его суть; он есть свой собственный продукт, свое собственное творение». Гегель прекрасно сознавал рефлексивный характер разума: «В этой страсти действия он имеет дело лишь с самим собой».<sup>169</sup> Он даже в свойственной ему манере признавал склонность ума уничтожать собственные результаты: «Таким образом дух находится в состоянии войны с самим собой. Он должен победить себя как своего врага и грозное препятствие».<sup>170</sup> Но все эти озарения спекулятивного разума по поводу того, что он в действительности делает, когда ничего не делает, Гегель превратил в своего

рода догматическое знание, трактуя их как результат познания, так чтобы их можно было встроить во всеобъемлющую систему, где бы они обладали такой же реальностью, как и результаты других наук, — результаты, которые он, с другой стороны, отрицал как по сути бессмысленные плоды рассуждений здравого смысла или как «ущербное знание». И действительно, *система* с ее жесткой архитектурикой может придать мимолетным прозрениям спекулятивного разума по крайней мере видимость реальности. Если считать истину наивысшей целью мышления, отсюда следует, что «истина реальна только как система». Только как такой ментальный артефакт она имеет возможность проявить себя и обрести минимум устойчивости, необходимый для всего реального. Как просто предложение она едва ли имеет шансы выстоять в схватке мнений. Чтобы убедиться, что мы устранили представление здравого смысла о том, что мышление имеет дело с абстрактным и бесполезным, как оно на самом деле и есть, он утверждает в неизменно полемическом духе, «что бытие есть мышление» (*dass das Sein Denken ist*), что «лишь духовное есть то, что действительно» и что действительны лишь те обобщения, с которыми мы имеем дело в мышлении.<sup>171</sup>

Никто с большей решимостью не сражался против вечного камня преткновения мышления — неоспоримого «вот» объектов, которого никогда не сможет достичь или объяснить мышление. Высшая функция философии, по Гегелю, состоит в том, чтобы исключить случайное, а все особенное, все, что существует, есть случайное по определению. Философия имеет дело с особым как частью целого, а целое — это система, продукт спекулятивного мышления. Это целое, говоря научным языком, не может быть чем-то бóльшим, чем правдоподобными гипотезами, которые, интегрируя всякое особенное во всеобъемлющее мышление, трансформируют всех их в мысленные предметы и таким образом устраняет их наиболее скандальную черту, их реальность, вместе со случайностью. Именно Гегель провозгласил, что «пришло время поднять философию к науке» и призвал трансформировать фило-софию, всего лишь любовь к мудрости, в саму мудрость, *софию*. Таким образом, ему удалось убедить самого себя, что «мыслить — значит действовать» — чего это наиболее удивительное занятие никогда не может сделать, поскольку действовать мы можем только «сообща», в единстве и согласии с другими равными себе, т. е. в экзистенциальной ситуации, которая препятствует мышлению.

В остром контрасте ко всем этим теориям, представленным как своего рода апология спекулятивного мышления, находится знаменитое, странным образом выпадающее и всегда неверно истолковываемое замечание в том же Предисловии к «Феноменологии духа», которое выражает непосредственно и безо всякой системы изначальный опыт Гегеля в области спекулятивного мышления: «Истинное, таким образом, есть вакхический восторг, все [т. е. всякая мысль об особенном] участники которого упоены; и так как каждый из них [всякая мысль], обособляясь [от цепи рассуждений, всего лишь частью которой она является], столь же непосредственно растворяется им, то он так же есть чистый и простой покой».\* Для Гегеля именно так сама «жизнь истины» — истина, ожившая в процессе мышления — проявляет себя в мыслящем эго. Это эго может не знать, реален человек и мир, или же (в особенности это касается индийской философии) он есть просто мираж. Оно узнает о жизни только из эйфории, которая всегда граничит с «опьянением», как однажды выразился Ницше. Насколько глубоко это чувство лежит в основе всей «системы», можно оценить, когда мы встречаем ее вновь в самом конце «Феноменологии»: там она контрастирует с «безжизненным» — акцент всегда на *жизни* — и выражает себя в неточной цитате из Шиллера:

Из чаши этого царства духов  
Пенится для него его бесконечность.

*Aus dem Kelche dieses Geisterreiches /  
schäumt ihm seine Unendlichkeit.\*\**

## 11. Мышление и делание: зритель

Я уже говорила о специфических затруднениях мышления, которые связаны с радикальностью подобного отвлечения от мира. Напротив, ни воление, ни суждение, хоть они и зависят от предварительного рассуждения о предмете, никогда этим рассуждением не прерываются. Их предмет — особенное, занимающее стабильное место в являющемся мире, от которого волящий

\* См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 25. — *Примеч. пер.*

\*\* Измененная цитата из стихотворения Шиллера «Дружба». См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 434. — *Примеч. пер.*

и судящий ум отвлекается лишь временно и с намерением вскоре вернуться. В особенности это верно в отношении воли, чья фаза отвлечения характеризуется сильнейшей формой рефлексивности, замыканием на саму себя: *volo me velle* (волю себя волящим) в гораздо большей степени характерно для воли, чем *cogito me cogitare* (мыслью себя мыслящим) для мышления. Общее для всех этих видов деятельности, однако — это поразительное *спокойствие*, отсутствие любого делания или беспокойства, отказ от вовлеченности и пристрастности непосредственных интересов, которые так или иначе делают меня частью реального мира. Это отвлечение уже упоминалось ранее (см. с. 78) как необходимое условие всякого суждения. Исторически такого рода отвлечение от делания есть древнейшее условие жизни ума. В своей первоначальной, исходной форме оно основывается на том открытии, что только *зритель*, а вовсе не актер — может знать и понимать то, что подает себя как зрелище. Это открытие в значительной степени обязано убеждению греческих философов в превосходстве созерцательного образа жизни, чьим исходным условием — согласно Аристотелю, который первым разработал этот предмет<sup>172</sup> — был досуг, *схолье* (*scholē*). Досуг — не просто свободное время, как мы понимаем его теперь, время бездействия после трудового дня, «используемое для удовлетворения жизненных потребностей»,<sup>173</sup> но сознательный акт воздержания, отказа (*schein*) от обычной деятельности, обусловленной каждодневными потребностями (*hē tōn anagkaiōn scholē*), чтобы воплотить свободное время (*scholēn agein*), что в свою очередь есть подлинная цель всех других видов деятельности, точно так же как мир для Аристотеля есть подлинная цель войны. Отдых, игра в нашем понимании — естественные занятия сферы свободного времени, напротив, принадлежат к области *a-scholia*, *недосуга*, состояния отсутствия свободного времени, поскольку игра и отдых необходимы для восстановления рабочей силы человека, отягощенного заботой о хлебе насущном.

Такой акт сознательного, активного неучастия в повседневных делах мы видим, по-видимому, в его самой ранней и потому простейшей форме в притче, приписываемой Пифагору и переданной нам Диогеном Лаэртским:

Жизнь ... подобна играм: иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые счастливые — смотреть [*theatai*]; так и в жизни иные, подобные рабам, рождаются жадными до славы [*doxa*] и наживы, между тем как философы — до единой только истины.<sup>174</sup>

То, что представлено здесь как дело более благородное, чем состязание и жажда славы и наживы, это никоим образом не истина, невидимая и недоступная обычным людям; равно как и зрители не переносятся в «высшие сферы», как это позже представляли себе Парменид и Платон. Их место — в мире, а их «благородство» — это лишь то, что они не участвуют в происходящем, а наблюдают за всем как всего лишь за зрелищем. От греческого слова «зрители» (*theatai*) происходит позднейший философский термин «теория», а слово «теоретический» еще несколько десятилетий тому назад означало «созерцательный», смотрящий на что-либо со стороны, из позиции, где этот взгляд скрыт от участников зрелища и актуализирует его. Вывод, который следует сделать из предшествующего различения между деланием и пониманием, очевиден: как зритель вы можете понимать «истину» того, о чем это зрелище, но цена, которую вы заплатите за это — отказ (*withdrawal*) от участия в нем.

Во-первых, в основе этой оценки лежит то обстоятельство, что лишь зритель находится в позиции, которая позволяет ему видеть всю пьесу целиком — подобно тому, как философ может видеть *kosmos* как гармонично упорядоченное целое. Актер, будучи частью целого, должен *играть* свою роль. Он не только есть «часть» по определению, но также и привязан к особенному, которое находит свой конечный смысл и оправдание существования исключительно как составная часть целого. Отсюда, переход (*withdrawal*) от непосредственной вовлеченности к позиции вне игры (игрища жизни) есть не только условие суждения, роли конечного арбитра происходящего состязания, но также и условие понимания смысла пьесы. Во-вторых, то, чем озабочен актер — это *doxa*, слово, обозначающее одновременно славу и мнение, поскольку слава происходит от мнения аудитории и судьи. Для актера, но не для зрителя, решающее значение имеет то, каким образом он является другим. Он зависит от «мне кажется» зрителя (от его *dokei moi*, что придает актеру его *doxa*). Он не хозяин самому себе, не обладает тем, что Кант позже назовет автономией. Он должен вести себя в соответствии с ожиданиями зрителей, и конечный вердикт успеха или неуспеха — в их руках.

Отвлеченность суждения совершенно явно отличается от отвлеченности философа. Оно не выходит за пределы мира явлений, но устраняется от активной вовлеченности в него, встает в привилегированную позицию ради того, чтобы созерцать целое. Более и, вероятно, важнее того, зрители Пифагора образуют пуб-

лику и потому весьма отличаются от философа, который начинает свою *bios thēorētikos* с того, что отказывается от общества своих товарищей и их неопределенными мнениями, их *doxai*, которые могут выражать только позицию «мне-кажется». А потому вердикт зрителя, пусть и беспристрастный и свободный от жажды наживы и славы, не так уж независим от взглядов других — напротив, согласно Канту, «более широкая ментальность» вынуждена принимать это во внимание. Зрители, пусть и свободные от характерных для актера черт, не находятся в одиночестве. Они также не самодостаточны, подобно «блаженному божеству», которому пытается подражать философ в мышлении и которое, согласно Платону, «...одно-единственное, но благодаря своему совершенству способное пребывать в общении с самим собой, не нуждающееся ни в ком другом и довольствующееся познанием самого себя и содружеством с самим собой».<sup>175</sup>

Это различие между мышлением и суждением выходит на первый план вместе с политической философией Канта. И неудивительно, ведь Кант был первым и остается последним среди великих философов, кто относился к суждению как к одному из основных видов умственной деятельности. Дело в том, что в разнообразных трактатах и эссе, написанных Кантом под конец жизни, точка зрения зрителя не определяется категорическим императивом практического разума, т. е. ответом разума на вопрос «что я должен делать?» Этот ответ относится к области морали и касается индивида как индивида, при полной автономности разума. Как таковой, в морально-практическом ключе, он никогда не может заявить право на бунт. И тем не менее тот же самый индивид, когда ему не приходится действовать, но быть всего лишь зрителем, имеет право судить и выносить окончательный вердикт по поводу Французской революции, основываясь лишь на «равном их сокровенному желанию *отклике*, граничащем с энтузиазмом», разделяемой им «экзальтации ... сторонней наблюдающей за событиями публики», иными словами, основываясь на суждении своих товарищей-зрителей, которые также не имеют «ни малейшего желания ... участвовать» в ходе событий. В конечном счете именно их вердикт, а не деяния актеров, заставили Канта назвать Французскую революцию «событием в истории человечества», которое «не будет забыто».<sup>176</sup> В этом столкновении между общим, сопричастным действием, без которого, как бы то ни было, подлежащие суждению события просто не смогли бы осуществиться, и размышлением, наблюдающим суждением, для

Канта не было сомнений, за кем должно оставаться последнее слово. Допуская, что история есть не что иное, как печальное повествование о вечных взлетах и падениях человечества, зрелище шума и ярости,\* «одно мгновение наблюдать за этой трагедией, быть может, трогательно и поучительно, но занавес должен в конце концов упасть. Ведь если трагедия затягивается, она превращается в фарс; и хотя бы актеры и не устали, *потому что они шуты*, но устает зритель, которому довольно того или другого акта, чтобы с полным основанием заключить, что эта никогда не оканчивающаяся пьеса есть вечное повторение одного и того же» (курсив добавлен).<sup>177</sup>

Это действительно много говорящий пассаж. И если учесть убеждение Канта в том, что человеческие дела направляются «хитростью природы», которая ведет человеческий род помимо отдельных действующих людей к непрерывному прогрессу точно так же, как гегелевская «хитрость разума» ведет их к откровению Абсолютного духа, мы имеем полное право спросить, действительно ли актеры — шуты, и действительно ли зрелище, открывающее себя только зрителю, так же существует благодаря поступкам шутов? При помощи более или менее изощренных оговорок это всегда было скрытой предпосылкой философов истории, т. е. тех мыслителей века модерна, которые впервые решились всерьез поразмыслить над областью человеческих поступков — платоновской *ta tōn anthrōpōn pragmata*. Правы ли они? Разве не верно, что из действий людей «вообще получаются еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают»? «Как на подходящий пример можно указать на действия человека, который из мести, может быть справедливой, ... поджигает дом другого человека. ... [Непосредственное] действие как таковое состоит, может быть, в поднесении огонька к небольшой части бревна. ... [В результате] возникает большой пожар ... Это не заключалось в общем действии и не входило в намерения того, кто начал его. ... В этом примере следует обратить внимание именно только на то, что в непо-

---

\* Аллюзия на фразу из «Макбета» У. Шекспира о том, что история — это повесть, рассказанная дураком, где много шума и страстей, но мало смысла (акт V, сцена 5. Пер. М. Лозинского). Это фраза нам знакома также по роману У. Фолкнера. В русских переводах Шекспира эта узнаваемая формула «*sound and fury*» обычно передается иначе. См. также с. 256 настоящего издания. — *Примеч. пер.*



средственным действию может заключаться нечто, выходящее за пределы того, что содержалось в воле и в сознании виновника»<sup>178</sup> (это слова Гегеля, но с таким же успехом они могли принадлежать и Канту). Во всяком случае не через действие, а через созерцание открываются «несколько иные результаты», а именно смысл целого. Именно зритель, а не актер, держит в своих руках ключ к смыслам человеческих поступков — только вот, и это имеет решающее значение, зрители Канта существуют во множественном числе, и именно потому он смог оказаться в сфере политической философии. Гегелевский же наблюдатель пребывает в гордом одиночестве: философ становится орудием Абсолютного духа, и этот философ — сам Гегель собственной персоной. Но даже если Кант, более других философов сознававший человеческую множественность, запросто мог позабыть, что даже если зрелище всегда одно и то же и потому становится утомительным, аудитория от поколения к поколению все же меняется. И вовсе не очевидно, что новая аудитория придет к тем же выводам, что и передаваемые традицией как смысл неизменно повторяющейся пьесы.

Если говорить об отвлечении ума как о необходимом условии всякой умственной деятельности, едва ли мы сможем избежать вопроса о том месте или области, куда это отвлечение направлено. Я рассматривала отношение отвлеченности суждения к точке зрения зрителя, хоть и предварительно и все же всерьез, потому что хотела поднять вопрос *сначала* в его простейшей и наиболее очевидной форме, указав на те примеры, где область отвлечения явно находится в пределах нашего обычного мира, несмотря на рефлексивность этой способности. Все это происходит здесь, в Олимпии, на подымающихся вверх рядах театра или стадиона, тщательно отделенных от происходящего внизу. И «стороннюю публику» Канта, которая следила за событиями в Париже с «беспристрастным удовольствием», и симпатию, «граничащую с энтузиазмом», можно было наблюдать в Европе в начале 90-х гг. XVIII века во всех интеллектуальных кругах — хотя сам Кант, вероятно, имел в виду толпы на улицах Парижа.

Но проблема в том, что подобное неоспоримое место отыскать невозможно, если задаваться вопросом, где мы находимся, когда размышляем или волим, окруженные тем, чего уже или еще нет, или, наконец, каждый день оперируем такими мысленными предметами, как справедливость, свобода, отвага, которые полностью находятся вне нашего чувственного опыта. Волящее это,

конечно же, давно уже нашло себе жилище, собственную область. Как только в первые века христианской эры эта способность была открыта, ее поместили *внутри* нас. И если кому-то пришлось бы писать историю внутреннего мира (inwardness) в терминах внутренней *жизни*, он сразу бы почувствовал, что эта история совпадает с историей Воли. Но у внутренней жизни, как мы уже отмечали, есть и собственные проблемы, даже если мы согласны, что душа и ум — не одно и то же. Более того, своеобразная рефлексивная природа воли, иногда отождествляемая с сердцем и почти всегда считаемая органом нашего сокровенного я, даже затрудняет попытку его изолировать. Что касается мышления, вопрос о том, где мы находимся, когда мыслим, похоже, был поднят только Платоном в «Софисте». <sup>179</sup> Выяснив область пребывания софиста, он обещает определить и подобающее место философа — *topos noētos*, о котором упоминал в более ранних диалогах <sup>180</sup> — но так и не сдержал обещания. Возможно, потому, что ему не удалось завершить трилогию «Софист»—«Политик»—«Философ», или же потому, что он решил, что ответ уже был дан в «Софисте», где он представил софиста тем, кто чувствует себя как дома, «во тьме небытия», и потому «трудно узнаваем из-за темноты места», «тогда как философа ... нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области: духовные очи большинства не в силах выдержать созерцания божественного». <sup>181</sup> Именно такого ответа и можно было ожидать от автора «Государства» и притчи о пещере.

## 12. Язык и метафора

Умственная деятельность, невидимая и сама по себе, и занятая невидимым, проявляет себя лишь в речи. Точно так же, как являющиеся существа, живущие в мире явлений, стремятся показывать себя, так и мыслящие существа, также все еще принадлежащие к миру явлений, даже когда отвлекаются от него, *стремятся говорить* и таким образом проявляют то, что в противном случае никогда бы не стало частью мира явлений. Но если способность являться как таковая требует и предполагает наличие зрителя, мышление с его потребностью в речи не нуждается и не предполагает с необходимостью слушателя: для общения с ближними не нужен непременно человеческий язык с его исключительно сложной грамматикой и синтаксисом. Для насущных потребностей вполне достаточно языка животных — звуков, знаков, жес-

тов — не только для самосохранения и выживания видов, но также и для того, чтобы проявлять настроение и эмоции души.

Это не душа, а ум нуждается в речи. Я ссылаясь на Аристотеля, когда проводила различие между умом и душой, мышлением разума и страстями эмоционального аппарата, и обращала внимание, насколько это ключевое различие в трактате «О душе» подкрепляется пассажем во введении к небольшому трактату о языке — «Об истолковании».<sup>182</sup> Я еще вернусь к этому трактату, поскольку самое интересное там то, что критерий логоса, связной речи, вовсе не истина или ложь, но смысл. Имена сами по себе не истинны и не ложны. Слово «кентавр», например (Аристотель использует слово «козлоолень», обозначающее животное, которое наполовину козел, наполовину олень), «что-то обозначает, но еще не истинно и не ложно, когда не прибавлен [глагол] „быть” или „не быть”». *Логос* — это речь, в которой слова соединяются вместе, образуя предложения, они-то и обладают смыслом благодаря связыванию (*synthēkē*). «Имена же и глаголы сами по себе подобны мысли без связывания и разъединения». Слова, осмысленные сами по себе, и мысли (*noēmata*) — подобны друг другу (*eoikeri*). А потому речь, хоть она и есть всегда «смысловое звукосочетание» (*phōnē sēmantikē*), не обязательно есть *apophantikos* (высказывающая речь), утверждение или предложение, которое непременно характеризуется как *alētheuein* или *pseudesthai*, истина или ложь, бытие или небытие. Так дело обстоит далеко не всегда: мольба, как мы видели, также есть *логос*, но она не истинна и не ложна.<sup>183</sup> Таким образом, в потребности говорить в скрытом виде содержатся поиски смысла, но вовсе не обязательно поиски истины. Также необходимо отметить, что в этом обсуждении соотношения языка и мышления Аристотель нигде не поднимает вопрос о первенстве. Он не пытается определить, мышление ли прежде речи, как если бы речь была всего лишь инструментом общения, или мышление есть следствие того факта, что человек есть говорящее животное. Во всяком случае, коль скоро слова — носители значения — и мысли подобны друг другу, *мыслящие существа имеют стремление говорить, а говорящие существа — стремление мыслить*.

Из всех человеческих потребностей только «потребности разума» никогда не могут быть удовлетворены без дискурсивного мышления, а последнее непостижимо без осмысленных слов, посредством которых ум как бы движется — *poreuesthai dia logon* (Платон). Язык, вне всякого сомнения, служит также для общения между людьми, но при этом он необходим лишь потому, что

люди — это мыслящие существа и как таковые нуждаются в обмене мыслями. Чтобы состояться, мышлению не нужно общение, но оно невозможно вне речи — беззвучной или звучащей в диалоге, это уж как получится. Именно потому, что мышление, хоть оно и совершается всегда в слове, не нуждается в аудитории, Гегель, следуя свидетельствам практически всех философов, мог сказать, что «философия — дело уединенное».\* И не потому, что человек — мыслящее существо, но потому, что он существует только во множестве, его разум также требует общения и сбивается с пути, если лишается последнего. Ведь разум, как полагал Кант, в действительности «не приспособлен изолировать себя, но нуждается в общении».<sup>184</sup> Функция этой беззвучной речи — *tacite secum rationare* — «молчаливого рассуждения с самим собой», говоря словами Ансельма Кентерберийского<sup>185</sup> — выстраивать отношения с тем, что дано нам в ощущениях в мире явлений. Разум нуждается в том, чтобы *давать отчет, logon didonai*, как весьма точно выражались греки, в том, что может быть или что может произойти. К этому нас побуждает не жажда знания — эта потребность может возникать и в отношении хорошо знакомого и привычного, — но поиски смысла. Простое именование вещей, создание слов — это человеческий способ присвоения и своего рода снятия отчуждения мира, в котором в конце концов все мы — пришельцы и странники.

Эти наблюдения по поводу взаимосвязи языка и мышления, которые заставляют нас подозревать, что мышление невозможно вне речи, очевидно, неприложимы к тем цивилизациям, где более важное место занимает письменный знак, нежели устный, и где, соответственно, само мышление — есть не беззвучная речь, но оперирование в уме образами. В особенности это верно для Китая, чья философия вполне может сравниться с западной. «Силу слов поддерживает сила письменного знака, образа», а не наоборот, как в алфавитных языках, где буквы мыслятся как нечто вторичное, не более чем общепринятый набор символов.<sup>186</sup> Для китайцев каждый знак делает зримым то, что можно назвать понятием или сущностью — утверждают, будто Конфуций сказал, что китайский иероглиф, обозначающий «собаку», есть совершенный образ собаки как таковой, тогда как в нашем понимании «ни-

---

\* В одной из других своих работ Ханна Арендт в качестве источника называет письмо Гегеля Цильманну, 1807. — *Примеч. пер.*

какой образ не может соответствовать понятию» собаки вообще. Он «никогда не достиг бы общности понятия, благодаря которому понятие приложимо» ко всем собакам.<sup>187</sup> «Понятие о собаке», согласно Канту, который в главе о схематизме в «Критике чистого разума» проясняет одно из базовых допущений западного мышления, «означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или каким бы то ни было возможным образом *in concreto*». И далее он добавляет: «Этот схематизм нашего рассудка ... есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть».<sup>188</sup>

В нашем контексте важность этого пассажа в том, что способность ума оперировать с невидимым необходима даже для обычного чувственного опыта, для того чтобы распознать собаку как собаку вне зависимости от того, каким образом четвероногое животное предстает перед нами. Это значит, что мы должны уметь «созерцать» в кантовском смысле общий характер объекта, который не дан нашим чувствам. Для подобных схем — чистых абстракций — Кант использует слово «монограмма», и китайские иероглифы, возможно, и есть, так сказать, монограммы. Иными словами, то, что для нас «абстрактное» и невидимое, для китайцев символически конкретно и зримо дано в иероглифах, как, например, образ двух соединенных рук для обозначения понятия дружбы. Они мыслят образами, а не словами. И такое мышление в образах всегда остается «конкретным» и не может стать дискурсивным, выстраивая понятийный ряд, как не может и дать о самом себе отчет (*logon didonai*). Ответ на типично сократический вопрос: что есть дружба? — зримо и очевидно представлен в символе двух соединенных рук, и «символ вызывает целый поток изобразительных представлений» через ряд правдоподобных ассоциаций, при помощи которых образы сочетаются вместе. Лучшее всего это видно в громадном многообразии составных знаков, когда, например, иероглиф «холод» несет в себе «все те представления, которые ассоциируются с размышлением о холодной погоде» и действиях, позволяющих людям защититься от непогоды. Поэзия, следовательно, даже если читать ее вслух, воздействует на слушателя оптически: он будет обращать внимание не на слова, которые слышит, а на знаки, которые помнит, и через них — на образы, на которые эти знаки ясно указывают.

Это различие между конкретным мышлением в образах и нашим абстрактным оперированием вербальными понятиями завораживает и волнует — но у меня недостаточно познаний, чтобы разобраться в этом как следует. Возможно, они взволнуют нас еще больше, поскольку среди них мы отчетливо видим одну предпосылку, которую разделяем с китайцами: бесспорное первенство зрения среди прочих ментальных видов деятельности. Это первенство, как мы вскоре увидим, остается определяющим на протяжении всей истории западной метафизики и ее представлений об истине. То, что отличает нас от них — не *nous*, а *logos*, необходимость давать отчет и *объясняться* словами. Все строго логические процессы, такие как дедукция от общего к частному или индуктивное заключение от частного к некоторому общему правилу, и есть такого рода объяснения, и это возможно только при помощи слов. Лишь Витгенштейн, насколько мне известно, осознавал тот факт, что иероглифическое письмо соотносится с представлением об истине, понимаемой как метафора зрения. Он пишет: «Чтобы понять сущность предложения, вспомним об иероглифическом письме, повествующем о фактах путем изображения. И из него, не утратив того, что существенно для изображения, возникло буквенное письмо».<sup>189</sup> Последнее замечание, конечно же, весьма сомнительно. Что менее сомнительно, так это то, что философия, какой мы ее знаем, едва ли возникла бы без заимствования греками и приспособления под свои нужды финикийского алфавита.

Хотя язык — только лишь медиум, при помощи которого ментальная деятельность может проявить себя, причем не только внешнему миру, но также и самому ментальному эго, он, без сомнения, столь же очевидно соответствует деятельности мышления, как и видение (*vision*) [как психический процесс] — задаче зрения (*seeing*). Ни в одном из языков нет готового словарного запаса для нужд ментальной деятельности, все они заимствуют вокабуляр от слов, изначально ориентированных либо на чувственный опыт, либо на другие виды опыта обыденной жизни. Это заимствование, однако, никогда не является случайной или произвольной символизацией (как математические знаки). Всякий философский и большинство поэтических языков метафоричны, но не в обычном смысле Оксфордского словаря, который определяет метафору как «фигуру речи, которая использует название или описание одного объекта для описания другого объек-

та, отличающегося от того первого и в то же время аналогичного ему». Никакой аналогии между, скажем, закатом и старостью нет, и когда поэт в избитой метафоре говорит о старости как о «закате жизни», он имеет в виду, что закат солнца так же относится к предшествующему дню, как старость относится к прошедшей жизни. А потому если, как говорит Шелли, поэтический язык «состоит из живых метафор», то это надо понимать так, что он «отмечает не замеченные прежде *соотношения* предметов и закрепляет эти наблюдения»<sup>190</sup> (курсив добавлен). Всякая метафора должна «подмечать сходное [в предметах]», сходное в несходном, и, по Аристотелю, именно по этой причине есть «признак дарования» и, «по общему мнению, есть величайшее из существующего».<sup>191</sup> Но это сходное, по Аристотелю, не есть сходство во всем ином несходных предметов, но сходство отношений, как в *анalogии*, для которой всегда нужны четыре термина и которую можно представить следующей формулой:  $B : A = D : C$ . «Эта чаша так относится к Дионису, как щит к Аресу. Соответственно, чашу можно метафорически описать как «щит Диониса»».<sup>192</sup> И такое описание в аналогиях, на языке метафор, согласно Канту, есть единственный способ, которым может проявить себя спекулятивный разум, который мы здесь и называем мышлением. Метафора создает «абстракцию», без-образную мысль вместе с созерцанием, полученным из мира явлений, чья функция состоит в том, чтобы «доказать реальность наших понятий»<sup>193</sup> и таким образом как бы снять отвлечение от мира явлений, составляющее предпосылку умственной деятельности. Это сравнительно просто, коль скоро мышление только отвечает на запросы нашей потребности знать и понимать то, что дано в являющемся мире, т. е. коль скоро мы остаемся в пределах рассуждений здравого смысла. Для здравомысленного мышления нам нужны *примеры*, чтобы проиллюстрировать понятия, и этих примеров достаточно, поскольку понятия выводятся из явлений, т. е. они есть всего лишь абстракции. Иначе обстоит дело, если потребности разума преступают границы данного мира и увлекают нас на зыбкую почву спекуляции, где «никак нельзя дать какие-либо созерцания, которые соответствовали бы этим идеям».<sup>194</sup> В этот момент появляется метафора. Она осуществляет перенос — *metapherein* — подлинного и по-видимости невозможного *metabasis eis alio genos*, перенос из одного экзистенциального состояния в другое, из мышления — в сферу явления среди явлений, и это можно сделать только с помощью *анalogий*. (Кант в качестве примера удач-

ной метафоры дает описание деспотического государства «как машины (например, ручной мельницы)», потому что «оно управляется отдельной абсолютной волей ... В самом деле, хотя между деспотическим государством и ручной мельницей нет никакого сходства, но сходство есть между правилами, по которым мы размышляем о них и об их причинах. Он добавляет: «Наш язык полон таких косвенных изображений по аналогии», но «до сих пор еще этот вопрос мало разработан, хотя заслуживает более глубокого исследования».<sup>195</sup>) Прозрения метафизики получены с помощью аналогии, «что не означает, как обычно понимают это слово, несовершенного сходства двух вещей, а означает совершенное сходство двух отношений между совершенно несходными вещами».<sup>196</sup> На несколько менее строгом языке «Критики способности суждения» Кант также называет эти «представления по аналогии» символическими.<sup>197</sup>

Все философские термины — это метафоры, своего рода замороженные аналогии, чей подлинный смысл раскрывается, когда мы погружаем его в первоначальный контекст, живо присутствовавший в уме первого использовавшего его философа. Когда Платон вводил слова повседневного языка «душа» и «идея» в философский язык — соединяя невидимый орган в человеке, душу, с чем-то незримым, представленным в мире незримого, в идеях — он еще слышал эти слова в их обыденном употреблении в дофилософском языке. *Псюхе* — это «дыхание жизни», последний вздох умирающего, а идея, или *эйдос*, — это форма или отпечаток, которые ремесленник держит перед мысленным взором, прежде чем начинать работу — образ, который переживает и процесс изготовления, и созданный предмет и может послужить моделью снова и снова, обретая таким образом долговечность, которая готовит его к вечности в мире идей. Лежащая в основе платоновского учения о душе аналогия раскрывается следующим образом: подобно тому, как дыхание жизни относится к покидаемому им телу, т. е. к труп, так же и душа относится к телу живому. Лежащую в основе учения об идеях аналогию можно реконструировать следующим образом: подобно тому, как у ремесленника психический образ направляет его руку при создании вещей и при этом есть мера удачного или неудачного изготовления предметов, так и все материальное и чувственно данное в мире явлений относится к незримым образцам из мира идей и соответствующим образом оценивается.



Известно, что глагол *noeomai* первоначально использовался в смысле восприятия глазами, затем перешел на умственное восприятие в смысле «схватывания» (аппрегензии), и, наконец, стал обозначать высшую форму мышления. Смело можно утверждать, что никто и не помышлял, будто глаз, орган зрения, и *noüs*, орган мышления, есть одно и то же. Но слово само показывает, что отношение между глазом и видимым объектом сходно с отношением между умом и предметом мысли, а именно воспринимаются сходным образом. Мы знаем, что до Платона никто не использовал в философском языке слово, применявшееся для обозначения образца ремесленника, как никто до Аристотеля не использовал слово *energos* — прилагательное, показывающее, что некто деятелен, работает, занят, — чтобы создать термин *energeia*, обозначающий актуальное в противоположность *dynamis*, простой потенциальности. И то же самое верно для таких стандартных терминов, как «субстанция» и «акциденция», происходящих от латинской кальки с греческих терминов *hypokeimenon* и *kata symbebēkos* — нечто, лежащее в основе, под-лежащее, в отличие от того, что существует привходящим образом (по совпадению). Никто прежде Аристотеля не использовал слово *katēgoria* в каком-либо ином смысле, чем обвинение, обозначающее то, в чем обвиняют подсудимого.<sup>198</sup> У Аристотеля это слово становится чем-то вроде «предиката», строящегося на следующей аналогии: точно так же, как обвинительный акт (*katagoreuein ti tinos*) выносит (*kata*) подсудимому некое обвинение, которое вменяет ему нечто в вину, а потому приписывает ему это свойство, предикат присуждает соответствующее качество субъекту. Эти примеры хорошо известны и их можно привести во множестве. Я добавлю лишь еще один, который кажется мне особенно красноречивым и важным в смысле философской терминологии. Наш термин для греческого *noüs* — это либо ум (*mind*) от латинского *mens*, обозначающего что-то вроде немецкого *Gemüt*,\* либо разум. Меня здесь интересует только последний. Разум происходит от латинского *ratio*, что, в свою очередь, идет от глагола *reor*, *ratus sum*, что значит вычислять, а также рассуждать логически, разуместь. Латинская транскрипция имеет полностью иной метафорический контекст, который гораздо ближе стоит к греческому *logos*‘у, чем к *noüs*‘у. Тем, кто имеет обоснованное предубеждение против этимологических аргументов, я бы напостила известную фразу

\* Нрав, душа, характер, ум (нем.). — Примеч. пер.

Цицерона *ratio et oratio* (разум и речь), которая по-гречески вообще лишена какого бы то ни было смысла.

Метафора, перекидывая мост через бездну, разделяющую внутреннюю и незримую умственную деятельность и мир явлений, безусловно, является величайшим из даров, которым язык мог бы наделить мышление и следом за ним философию, однако сама метафора имеет в большей степени поэтическое, нежели философское происхождение. А потому вряд ли удивительно, что поэты и писатели, настроенные в большей степени на поэзию, нежели на философию, должны были бы знать об этой ее существенной функции. Так, мы читаем в малоизвестном эссе Эрнеста Феноллозы (Ernest Fenollosa), опубликованном Эзрой Паундом и, насколько мне известно, никогда не упоминавшемся в литературе о метафоре: «Метафора — ... это самая суть поэзии», без нее «было бы невозможно перебросить мост от малой истины видимого к большой истине невидимого». <sup>199</sup>

Первооткрывателем этого изначально поэтического инструмента был Гомер, чьи поэмы полны всякого рода метафорических выражений. Я выбрала из *embarras de richesses*\* фрагмент из «Илиады», где поэт уподобляет неистовый порыв горя и страха в сердцах людей одновременным порывам двух ветров с разных сторон на море.<sup>200</sup> Кажется, поэт говорит нам: подумай о штормах, которые тебе хорошо знакомы, и ты поймешь многое о горе и страхе. Важно, что обратное не работает. Неважно, как долго некто думает о горе и страхе, он никогда не поймет ничего о ветрах и море. Сравнение ясно нацелено на то, чтобы показать, сколько горя и страха можно причинить человеческому сердцу, т. е. нацелено на то, чтобы прояснить опыт, который не явлен. Необратимость аналогии резко отличает ее от математических символов, которыми пользуется Аристотель, пытаясь описать механизм действия метафоры. Неважно, сколь удачно метафора может указывать нам на «совершенное сходство» отношений между «совершенно несходными вещами», ведь А очевидно не есть то же самое, что С, а В — не то же самое, что D, и формула  $B : A = D : C$ , по-видимому, выражает это. Аристотелевское уравнение предполагает обратимость: если  $B : A = D : C$ , тогда  $C : D = A : B$ . Но при этом в математическом выражении упущена реальная функция метафоры, то, что она поворачивает ум обрат-

\* Букв.: Замешательство от богатства; *перенос*.: чрезмерное изобилие. — Примеч. пер.

но к чувственному миру, чтобы прояснить нечувственный опыт ума, для которого нет никаких слов ни в каком из языков. (Аристотелевская формула работает потому, что имеет дело только с видимыми вещами и в действительности применялась не к метафорам и тому, что они переносят нас из одного царства в другое, но к символам, а последние есть сугубо видимые иллюстрации чего-то невидимого — чаша Диониса, пиктография праздничного настроения, ассоциируемого с вином; щит Ареса, пиктография ярости битвы; весы правосудия в руках слепой богини, пиктография Правосудия, которое взвешивает поступки, невзирая на личности. То же самое можно сказать об избитых аналогиях, превратившихся уже в идиомы, как в случае со вторым примером Аристотеля: «Старость (D) относится к жизни (C) так же, как вечер (B) ко дню (A)».)

Конечно же, в обыденном языке есть множество образных выражений, которые напоминают метафоры, не выполняя при этом их подлинных функций.<sup>201</sup> Это всего лишь фигуры речи, пусть даже их используют поэты — «белый, как слоновая кость», например, если говорить о Гомере, — и для них также подчас характерен перенос, когда некоторый термин, принадлежащий к одному классу объектов, применяется к объектам другого класса. Так, мы говорим о «ножке» стола, как если бы речь шла о человеке или животном. Здесь перенос происходит внутри одной и той же области, в пределах «рода» видимого, и здесь аналогия действительно обратима. Но далеко не всегда так обстоит дело даже с метафорами, которые не указывают непосредственно на нечто видимое. У Гомера мы видим иной, более сложный вид расширенной метафоры, или сравнения, которая, пусть даже перенос происходит среди видимого, указывает на скрытую историю. Например, великий диалог между Одиссеем и Пенелопой незадолго до сцены признания, когда Одиссей выдавал себя за бродягу и «много в рассказе он лжи громоздил, походившей на правду». Он сообщает Пенелопе, что «привел во дворец наш и принял радушно» ее супруга на Крите, после чего

Слушала та, и лились ее слезы, и таяли щеки,  
Так же, как снег на скалистых вершинах возвышенных тает,  
Евром согретый и раньше туда нанесенный Зефиром;  
Реки быстрее текут, вздуваясь от таянья снега.  
Таяли так под слезами ее прекрасные щеки  
В плаче о муже своем, сидевшем пред ней.<sup>202</sup>

Здесь метафора, по-видимому, соединяет только видимое; слезы, текущие по щекам, не менее зримы, чем тающий снег. Незримое делается зримым в метафоре долгой зимы отсутствия Одиссея, безжизненный холод и тяготы лет, которые теперь, при первых проблесках надежды на новую жизнь, оттаивают. Слезы сами по себе выражают печаль, их смысл — вызываемые ими мысли — проявляются в метафоре тающего снега и согревающейся при наступлении весны земли.

Курт Рицлер (Kurt Riezler), который первым связал между собой «гомеровские сравнения и начало философии», настаивает на *tertium comparationis*,\* необходимым для всякого сравнения, что позволяет «поэту воспринимать и проявлять душу как мир и мир как душу».<sup>203</sup> За оппозицией мира и души должно стоять единство, которое и делает соответствие возможным, «неведомый закон», как называет его Рицлер, цитируя Гете, в равной мере присутствующий и в чувственном мире, и в сфере души. Это то же самое единство, что связывает воедино все оппозиции — день и ночь, свет и тьму, холод и тепло — каждая из которых непостижима по отдельности, немыслима, пока таинственным образом мы не связываем ее с антитезисом. Скрытое единство затем становится, согласно Рицлеру, темой размышлений для философов: *koinos logos* Гераклита, *hen pan* Парменида; именно восприятие этого единства и отличает истину философов от мнения обычных людей. В подтверждение своей позиции он цитирует Гераклита: «Бог: день—ночь, зима—лето, война—мир, избыток—нужда (т. е. все противоположности — таков смысл [*noús*]), изменяется же словно [огонь], когда смешивается с благовониями, именуется по запаху каждого [из них]».<sup>204</sup>

Философия, с чем мы склонны согласиться, отправилась в школу Гомера, дабы подражать его примеру. И наша готовность согласиться значительно усиливается двумя более ранними и наиболее известными притчами: путешествием Парменида ко вратам дня и ночи и платоновской притчей о пещере при том, что первая — это поэма, а вторая — также по сути поэтична и всю использует гомеровский язык. Все это означает по крайней мере, насколько прав был Хайдеггер, когда назвал поэзию и мышление близкими соседями.<sup>205</sup>

\* Третий член сравнения, критерий сравнения. — *Примеч. пер.*

Если теперь поближе рассмотреть те пути, на которых язык добивается успеха в деле наведения мостов между областью невидимого и миром явлений, можно высказать осторожное предположение: из аристотелевского определения языка как «смыслового звукосочетания» слов, которые по отдельности «что-то обозначают», «подобное» мысли, следует, что мышление — умственная деятельность, актуализирующая эти продукты ума, неотъемлемо присущие речи и для которых язык помимо какого-либо особого усилия уже нашел подходящий, пусть и временный, дом в слышимом мире. Если речь и мышление проистекают из одного истока, тогда самый дар языка можно считать своего рода подтверждением, или скорее символом, того, что человек от природы наделен инструментом, способным трансформировать невидимое в «явление». Кантовская «область мышления» — «*Land des Denkens*» — может никогда не являть себя нашим телесным очам; она дана, пусть и с искажениями, не непосредственно уму, но нашим телесным ушам. И именно в этом контексте язык ума при помощи метафор возвращается к миру видимого, чтобы прояснить и развить дальше то, что нельзя увидеть, но можно сказать.

Аналогии, метафоры и символы, — все это нити, которыми ум связан с миром даже тогда, когда, находясь в рассеянном состоянии, он утрачивает с ним непосредственный контакт с миром, эти нити гарантируют единство человеческого опыта. Более того, в самом процессе мышления они служат нам опорой, не позволяя блуждать вслепую, коль скоро опыт, доставляемый телесными чувствами с их относительной достоверностью, не может нам ее предоставить. Тот простой факт, что ум способен находить подобные аналогии, уподобляющие мир явлений тому, что не явлено, уже можно считать своего рода доказательством того, что ум и тело, мышление и чувственный опыт, зримое и незримое, принадлежат одно другому, как бы «созданы» друг для друга. Иными словами, если скала в море, «которая стойко сдерживает стремительный натиск ревущих ветров и вздымающихся бурюнов, бьющихся о них» может стать метафорой стойкости в бою, тогда «было бы ... неправильно говорить, будто мы рассматриваем скалу антропоморфно, если не упомянуть, что наше понимание скалы антропоморфно по тем причинам, что мы можем взглянуть на самих себя петроморфно».<sup>206</sup> Это, наконец, факт необратимости выраженных в метафоре отношений. Он показывает свойственным для себя образом абсолютное первенство мира яв-

лений, что создает дополнительные свидетельства исключительного свойства мышления — того, что оно всегда «выпадает из всякого рода».

Последний момент имеет особую важность. Если язык мышления сущностно метафоричен, отсюда следует, что мир явлений включается в мысль независимо от потребностей нашего тела и заявлений окружающих людей, которые в любом случае тянут нас назад к нему. Неважно, насколько близко мы стоим в процессе мышления к тому, что далеко, или насколько рассеяны мы по отношению к тому, что под рукой, мыслящее эго, очевидно, никогда всецело не оставляет мир явлений. Теория двух миров, как я уже говорила, это метафизическая иллюзия, пусть не произвольная и не случайная. Это наиболее правдоподобная иллюзия из тех, которыми заражен опыт мышления. Язык, отдавая себя во власть метафорического использования, позволяет нам думать, т. е. сообщаться с нечувственным, поскольку допускает перенос, *metapherein*, чувственного опыта. Нет двух миров, поскольку их объединяет метафора.

### 13. Метафора и невыразимое

Разные виды умственной деятельности, влекомые языку как единственному медиуму своих проявлений, каждое из которых выводят метафоры из различных телесных чувств. Их достоверность зависит от внутреннего сходства между определенными умственными и чувственными данными. Так, с самого начала в официальной философии мышление понималось в *зрительных* терминах, и поскольку мышление есть наиболее фундаментальный и наиболее радикальный из всех видов умственной деятельности, совершенно справедливо, что видение «послужило моделью восприятия в целом и таким образом мерой для прочих чувств». <sup>207</sup> Господство зрения столь глубоко укоренено в греческом и потому в нашем понятийном языке, что редко когда можно встретить какие-либо рассуждения по этому поводу в том смысле, что все слишком очевидно, чтобы говорить о нем особо. Замечание Гераклита мимоходом: «Глаза — более точные свидетели, чем уши...», <sup>208</sup> — скорее исключение. Напротив, если задуматься о том, насколько просто для зрения, в отличие от всех прочих чувств, отключиться от внешнего мира и, если вспомнить давний образ слепого певца, чьими историями все заслушивают-

ся, то можно только подивиться, почему слух не стал ведущей метафорой для мышления?<sup>209</sup> Хотя не так уж безоговорочно верно, по словам Ганса Йонаса, что «ум шел туда, куда указывало зрение».<sup>210</sup> Метафоры же, которыми пользуются теоретики Воли, едва ли исходят из зрительной сферы. Их модель — либо желание как сущностное свойство всех наших чувств (именно так обстоит дело для испытывающего потребности и нужды существа), либо они выводятся из области слуха в соответствии с иудейской традицией, где Бог слышим, но невидим. (Метафоры, выводимые из области слуха, довольно редки в истории философии; среди наиболее примечательных современных исключений — поздние работы Хайдеггера, где мыслящее эго «вслушивается» в зов Бытия. Средневековые попытки примирить библейское учение с греческой философией свидетельствуют о полной победе интуиции, или созерцания, над любыми слуховыми формами, и эта победа была в своем роде предречена попыткой Филона Александрийского гармонизировать иудейскую веру и платоновскую философию. Он, однако, все еще осознавал различие между иудейской истиной, которую надо слышать, и греческим *усмотрением* истины и превратил первую во всего лишь приуготовление ко второй, что достигается божественным вмешательством, превращающим человеческие уши в глаза, дабы способствовать большему совершенству человеческого познания.<sup>211</sup>)

Наконец, Суждение — «поздний плод» (в смысле времени его открытия) наших умственных способностей, ведет, как это было известно уже Канту, свой метафорический язык от чувства *вкуса* («Критика способности суждения» первоначально задумывалась как «Критика вкуса»), наиболее интимного, частного и идиосинкразического из всех чувств, в некотором смысле противостоящего зрению с его «благородной» дистанцией. Главной проблемой «Критики способности суждения» становится потому вопрос о том, как суждения могут претендовать (как это в действительности и происходит) на статус общности?

Йонас перечисляет преимущества зрения в качестве ведущей метафоры и модели для мыслящего ума. Прежде всего это тот неоспоримый факт, что никакое другое чувство не может установить столь безопасной дистанции между субъектом и объектом; дистанция — самое главное основное условие функционирования зрения. «Приобретение — это понятие объективности, вещь сама по себе, в отличие от вещи, воздействующей на меня, и из этого различения исходит вся идея *theōria* в целом и теоретиче-

ской истины». Более того, зрение дает нам «со-временное многообразное» (co-temporaneous manifold), тогда как все прочие чувства, и в особенности слух, «строят свои перцептивные „единства многообразного“ из темпоральной последовательности ощущений». Зрение допускает «свободу выбора, ... зависящую от того факта, что в ходе зрения меня не затрагивает видимый мною объект ... [Видимый объект] позволяет мне оставаться таким, какой я есть, как я и позволяю ему оставаться самим собой», тогда как прочие чувства непосредственно на меня воздействуют. Это особенно важно для слуха, единственного возможного соперника зрения в борьбе за первенство, который, однако, уступает именно потому, что «воздействует на пассивного субъекта». В слухе перцепиент находится в распоряжении чего-то или кого-то иного. (Возможно, именно поэтому в немецком языке существует целый ряд слов, обозначающих позицию несвободы от *hören*, слышания: *gehören*, *hörig*, *gehören* — слушаться, повиноваться; находиться в зависимости; принадлежать.) Самое важное в нашем контексте — выявленный Йонасом факт: зрение непременно «включает зрителя», а для зрителя, в отличие от слушателя, «*настоящее* — это [не] опыт проживания *сейчас*», но оно трансформируется в «*измерение*, в пределах которого мы можем видеть вещи ... как дление того же самого». «А потому только взгляд создает чувственную основу, на которой ум постигает идею вечного, которое никогда не меняется и всегда есть».<sup>212</sup> Я уже говорила прежде, что язык — единственная среда, в которой невидимое может явить себя в мире явлений, — гораздо хуже приспособлен для этой функции, чем наши чувства — для своей задачи иметь дело с чувственным миром. И я высказала предположение, что метафора — единственный способ исправить этот недостаток. Однако этот способ таит в себе определенные опасности и никогда также не бывает полностью адекватен. Опасность скрывается в той исключительной наглядности, которую дает метафора за счет обращения к бесспорной очевидности чувственного опыта. Потому-то спекулятивный разум и использует метафоры, даже не может без них обойтись, но когда они вторгаются, как им свойственно, в область научных рассуждений, ими зачастую злоупотребляют, чтобы придать правдоподобие и очевидность теориям, которые на самом деле — всего лишь гипотезы и которым еще только предстоит быть подтвержденными или опровергнутыми фактами. Ганс Блюменберг (Blumenberg) в своей работе «Парадигмы метафорологии» прослеживает определенные весьма рас-



пространенные в западной мысли на протяжении целых веков фигуры речи, такие как метафора айсберга или разнообразные метафоры моря, и в связи с этим почти случайно обнаружил, до какой степени типичные современные псевдонауки обязаны своим правдоподобием кажущейся очевидности метафоры, к которой они прибегают при недостатке данных. Его излюбленный пример — теория сознания в психоанализе, где сознание видится как верхушка айсберга, простой намек на находящуюся внизу массу бессознательного.<sup>213</sup> Эта теория не только никогда не была доказана, ее вообще невозможно доказать в ее собственных терминах: как только частица бессознательного достигает верхушки айсберга, она становится сознанием и утрачивает все черты своего якобы происхождения. Однако очевидность метафоры айсберга настолько велика, что такая теория и не нуждается ни в аргументации, ни в доказательстве. Использование метафоры неоспоримо, если мы имеем дело с умозрением по поводу неизвестного — точно так же, как в прежние века аналогия использовалась для умозрений по поводу Бога. Единственная трудность здесь в том, что всякое подобное умозрение включает в себя ментальный конструкт, в котором могут быть герменевтически использованы любые данные, причем даже с еще большей последовательностью, чем в структуре успешной научной теории, поскольку ментальный конструкт не нуждается ни в каком реальном опыте и ему не приходится сталкиваться с исключениями из правил.

Есть большое искушение считать, что метафорическое мышление представляет собой опасность лишь тогда, когда мы обращаемся к псевдонаукам или к философской мысли: раз они не претендуют на доказательную истину, то могут без опасений использовать подходящие метафоры. К несчастью, это не так. Системы мышления великих философов и метафизиков прошлого подозрительно похожи на ментальные конструкты псевдонаук за тем исключением, что великие философы, в отличие от своих чрезвычайно самоуверенных младших братьев, почти единодушно настаивают на том, что за писаным словом стоит нечто «невыразимое», нечто такое, что они, мыслят они при этом или нет, ясно сознают и что тем не менее не удастся точно определить и сообщить другим. Короче говоря, они настаивают на том, что есть нечто такое, что не поддается преобразованию, которое позволило бы ему являться и пребывать в мире явлений. Глядя ретроспективно, есть искушение увидеть в этих непрекращающихся

высказываниях попытку предостеречь читателя, что ему угрожает роковая ошибка в понимании: то, что ему предлагают, — это мышление, а не познание, не прочные глыбы знания, которые, если уж их добыли, рассеют мрак невежества; что, как философов, их прежде всего заботят вопросы, которые хотя и ускользнули от человеческого познания, но не укрылись от разума и даже заморозили его. И поскольку в погоне за этими вопросами философы неизбежно открывали великое множество всего, что в действительности поддается познанию, а именно законы и аксиомы корректного мышления и различные теории познания, сами они давно затушеввали различие между мышлением и познанием.

Если Платон утверждал, что подлинное *архэ*, начало и принцип философии, есть изумление,<sup>214</sup> то Аристотель в первых параграфах «Метафизики»<sup>215</sup> истолковал — и был первым, кто это проделал — это же изумление как всего лишь удивление или недоумение (*aporein*). Через удивление люди осознают свое невежество «причем вначале они удивляются тому, что непосредственно вызывало недоумение», а «затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также происхождения Вселенной». Люди, говорит он, «начали философствовать, чтобы избавиться от незнания», тогда платоновское изумление вовсе не понималось как принцип, но всего лишь как начальная точка: «...все начинают с удивления... А под конец нужно прийти к противоположному — и к лучшему, ... когда в них разберутся».<sup>216</sup> А потому Аристотель, пусть даже в несколько ином контексте он говорит об истине *anew logou*, — истине, о которой «невозможно суждение»,<sup>217</sup> никогда не сказал бы вместе с Платоном: «У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет... Все, кто уже написал или собирается писать, ... по моему убеждению, они в этом деле совсем ничего не смыслят... Это не может быть выражено в словах, как остальные науки. Поэтому всякий, имеющий разум (*nous*) [и потому сознающий слабость слов], никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки... «Ни один серьезный человек никогда не станет писать относительно серьезных вещей и не выпустит это в свет на зависть невеждам».<sup>218</sup>

Мы слышим то же самое и почти в тех же словах в конце всего этого пути. Так, Ницше, уж конечно не платоник, пишет своему

другу Овербеку: «Моя „философия“ ... перестала быть чем-то излагаемым, по крайней мере в печатном виде»,<sup>219</sup> а в «По ту сторону добра и зла» он пишет: «Мы охлаждаем к тому, что познали, как только делимся этим с другим». <sup>220</sup> Хайдеггер пишет не о Ницше, но о самом себе, когда говорит: внутренняя граница каждого мыслителя состоит в том, что «мыслитель никогда сам не может высказать то, что ему глубочайшим образом присуще. Оно должно оставаться невысказанным, потому что выразимое получает свое определение из невыразимого». <sup>221</sup> К этому можно добавить кое-что из Витгенштейна, чьи философские исследования фокусируются на невыразимом в неустанных попытках высказать, «в чем дело»: «Результаты философии — это обнаружение ... шишек, которые интеллект набил себе о границы языка». Эти шишки и есть то, что мы назвали здесь «метафизическими заблуждениями». Это то, что «заставляет нас ценить открытие». Или: «Философские проблемы появляются, когда язык уходит на каникулы» (*wenn die Sprache feiert*). Немецкий язык здесь двусмыслен: это может означать «празден», т. е. что язык прекращает работать, но также может означать и «празднует», и это будет означать нечто почти противоположное. Или: «Философия есть борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами нашего языка». Проблема здесь, конечно же, в том, что эта битва разворачивается в пределах самого языка. <sup>222</sup>

Но вернемся к Платону, поскольку именно он, насколько мне известно, является единственным среди выдающихся философов, кто оставил нам какие-то заметки мимоходом по данному вопросу. Основной упор аргументации в Седьмом письме — не против говорения, но против письма. Это в краткой форме повторяет возражения, выдвинутые против письма в «Федре». Прежде всего это то, что письма «в души научившихся им ... вселят забывчивость», поскольку, полагаясь только на записанное, люди перестают «упражнять память». Во-вторых, это «величавое и гордое молчание» писаного слова, оно не может ни сказать само за себя, ни ответить на вопрос. В-третьих, оно не знает к кому обратиться, попадает не в те руки и «находится в обращении везде». Если его не ценят, им пренебрегают или несправедливо ругают, оно не может само за себя постоять, не способно ни защититься, ни помочь себе. В лучшем случае мы можем назвать его «приятным времяпрепровождением», собиранием «нежных всходов», когда наступает «возраст забвения», или «отдыхом, который мы себе позволяем», подобно тому как «другие люди предаются

иным развлечениям, упиваясь пиршествами и тому подобными забавами». <sup>223</sup> Но в «Седьмом письме» Платон идет дальше. Он не упоминает о своих *agrapha dogmata* (неписанных учениях), о которых нам известно из замечания Аристотеля, <sup>224</sup> но косвенно отрекается от них, когда прямо утверждает, что «это не может быть выражено в словах, как остальные науки».

Это, конечно же, весьма отличается от того, что мы читаем в платоновских диалогах (хотя и нет оснований считать, что Седьмое письмо — это подделка). Так, мы читаем в «Политике» по поводу «схожести» между видимым и невидимым:

...для облегчения познания некоторых вещей существуют некие чувственные подобия, которые совсем нетрудно выявить, когда кто-нибудь хочет человеку, интересующемуся их объяснением, без труда, хлопот и рассуждений дать ответ. Что же касается вещей самых высоких и чтимых, то для объяснения их людям не существует уподобления, с помощью которого кто-нибудь мог бы достаточно наполнить душу вопрошающего, применив это уподобление к какому-либо из соответствующих ощущений. Поэтому-то и надо в каждом упражнять способность давать объяснение и его воспринимать. Ибо бестелесное — величайшее и самое прекрасное — ясно обнаруживается лишь с помощью объяснения, и только него... <sup>225</sup>

В «Федре» <sup>226</sup> Платон противопоставляет письменную речь устной, говоря об «искусстве диалектики» (*technē dialektikē*), о тех, кто «рассчитывает запечатлеть в письменах свое искусство и кто в свою очередь черпает его из письмен». Он говорит «о живой и одушевленной речи знающего человека, отображением которой справедливо можно назвать письменную речь». Искусство живой речи приветствуется, поскольку она знает, как находить слушателей; это не бесплодная почва (*akarpoi*), она принимает в себя семя, откуда затем *logoi*, слова и аргументы, прорастают в слушателях, так что семя может стать навеки бессмертным. Но коль скоро в мышлении мы ведем этот диалог наедине с самим собой, это как если бы мы «записывали в нашей душе соответствующие речи»; «наша душа походила [бы] тогда на своего рода книгу», но книгу, в которой нет больше слов. <sup>227</sup> Когда мы мыслим, вслед за писцом в дело вступает другой мастер, «живописец», который рисует в душе образы, соотносящиеся с письменами. Это бывает, «когда кто-нибудь, отделив от зрения или какого-либо другого ощущения то, что тогда мнится и о чем говорится, как бы созерцает в самом себе образы мнящегося и выраженного речью». <sup>228</sup>

В Седьмом письме Платон кратко рассказывает нам, как эта двоякая трансформация может происходить, как получается, что о нашем чувственном восприятии можно *говорить* и как такое «говорение» (*dialegesthai*) трансформируется затем в образы, видимые только для души. У нас есть имя для того, что мы видим, например, мы называем «кругом» нечто круглое; это имя может быть разъяснено в речи (*logos*), в предложениях, «составленных из существительных и глаголов», и мы говорим, что круг — это «то, крайние точки чего повсюду одинаково удалены от центра». Эти предложения могут вести к тому, что мы изготавливаем или рисуем круги, образы (*eidolon*), то, «что нарисовано и затем стерто, или выточено и затем уничтожено», от чего, конечно же, круг как таковой никоим образом не зависит, а есть нечто совсем другое. Знание и ум (*nous*) ухватывают сущность круга, т. е. то, что обще всем кругам, нечто такое, что «существует не в звуках и не в телесных формах, но в душах», и при этом «ясно, что оно — совершенно иное, чем природа ... круга самого по себе», который мы сначала видим в природе телесными очами, и который также отличается от кругов, нарисованных согласно словесному объяснению. Этот круг в душе понимается умом (*nous*), что «наиболее родственно, близко». И только лишь это внутреннее созерцание можно назвать истиной.<sup>229</sup>

Истина, основанная на очевидности телесного зрения, может быть достигнута при посредстве (*diagōgē*) слов в *dialegesthai*, дискурсивной цепочке мыслей, которая может быть беззвучной или осуществляться в беседе между учителем и учеником, углубляясь в то, «что есть ложь и что — истина всего бытия». Но результат, коль скоро мы считаем, что это созерцание (*intuition*), а не умозаключение, следует внезапно, после долгого периода вопросов и ответов: «Может просиять разум (*phronēsis*) и родиться понимание каждого предмета...».<sup>230</sup> Эта истина сама стоит вне слов; имена, от которых отталкивается мыслительный процесс, ненадежны — ничто не мешает тому, «чтобы называемое сейчас кругом мы назвали потом прямым и, наоборот, чтобы прямое было названо круглым»<sup>231</sup> — и слова, разумный дискурс речи, который ищет объяснений, «слабы»; они не дают ничего, кроме «легкого намека», чтобы у того, «кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает».<sup>232</sup>

Я процитировала эти несколько страниц из Седьмого письма столь подробно, потому что они проливают в любом ином случае

недоступный свет на возможную несоизмеримость между созерцанием — направляющей метафорой для философской истины — и речью — средой, в которой мышление себя проявляет: первое всегда дает нам со-временное многообразие, тогда как последняя с необходимостью раскрывает себя в последовательности слов и предложений. То, что последняя — всего лишь инструмент в руках первой — было аксиомой еще для Платона и продолжало оставаться таковой на протяжении всей истории философии. Так, еще Кант говорит: «*woraufalles Denken als Mittel abzweckt, [ist] die Anschauung*» — «созерцание есть именно тот способ, ... к которому как к средству стремится всякое мышление». <sup>233</sup> А вот цитата из Хайдеггера: «*Dialegethai* содержит в себе тенденцию к *noein*, узреванию ... Ему недостает надлежащих средств самой *theōrein* ... В том и главный смысл платоновской диалектики, что она стремится к видению, раскрытию, что она готовит исходное созерцание через дискурс ... *logos* остается связанным с видением; если речь отделяет себя от очевидности, данной в созерцании, она вырождается в праздную болтовню, которая препятствует зрению. *Legein* коренится в зрении, *horan*». <sup>234</sup>

Хайдеггеровская интерпретация подтверждается фрагментом из «Филеба» Платона, <sup>235</sup> где речь еще раз идет о внутреннем диалоге меня с самим собой, но теперь уже на более элементарном уровне: человек видит объект издали и, поскольку он *находится в одиночестве*, спрашивает *сам себя*: Что это там такое, что мне мерещится? И сам отвечает на свой вопрос: Там человек. «А если бы кто-нибудь был возле такого человека и слова, сказанные самому себе, этот человек обратил бы теперь к присутствующему, то разве то, что мы прежде называли мнением, не стало бы речью? ... А ведь когда ему случается наедине с самим собою размышлять об этом, то в иных случаях он проводит в таких размышлениях продолжительное время». Истина здесь — это зримое свидетельство, а речь, как и мышление, верно в той степени, до какой она следует за зримой очевидностью, усваивает ее, переводя в слова; в тот самый момент, когда речь отделяется от зримой очевидности, например, когда повторяют мнения или мысли других людей, она становится столь же неадекватной, как и та, что для Платона характеризует образ в сравнении с оригиналом.

Среди поразительных особенностей наших чувств есть и та, что их невозможно перевести одно в другое — нельзя увидеть звук, как невозможно услышать зрительный образ и т. п. — хотя

они связаны друг с другом здравым смыслом, который именно по этой причине и выступает среди них главным. Я уже цитировала Фому Аквинского по этому вопросу: «Та способность, [которая] простирается на все объекты пяти чувств». <sup>236</sup> Язык, соотносящийся или следующий за здравым смыслом, дает предмету его общепринятое имя. Эта общепринятость — не только решающий фактор в intersубъективной коммуникации (один и тот же предмет воспринимается разными людьми и имеет для них общий смысл), но также служит и для установления тождественности данных, которые по-разному являются для каждого из пяти чувств: жесткий или мягкий, когда я касаюсь его, сладкий или острый, когда пробую на вкус, светлый или темный, когда я смотрю на него, звучащий по-разному, когда я его слышу. Ни одно из этих ощущений невозможно адекватно описать в словах. Наши когнитивные чувства, зрение и слух, обладают несколько большим сродством со словами, чем низшие чувства — обоняние, вкус и осязание. Нечто, что пахнет *как* роза, на вкус — *как* гороховый суп, на ощупь — *как* бархат, — это максимум, на что мы способны. «Роза это роза это роза».\*

Все это, конечно же, еще один способ сказать, что истина, которую в метафизической традиции понимали в терминах зрительных метафор, ускользает от дефиниции. Нам известно из древнееврейской традиции, что происходит с истиной, если направляющей метафорой выступает не зрение, а слух (во многих отношениях более подходящее для мышления чувство из-за своей способности выстраивать последовательности). Бога евреев можно слышать, но нельзя видеть, а потому и истина также становится невидимой: «Не сотвори себе кумира и всякого подобия, елика на небеси горе и елика на земли низу, и елика в водах под землею» («Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе наверху, и что на земле внизу, и что в воде ниже земли»).\*\* *Незримость истины в древнееврейской религиозной традиции — такая же аксиома, как и в греческой философии ее невыразимость*, из которых вся последующая философия черпала свои аксиомы. И если истина, понимаемая в терминах слуха, требует послушания, истина, понимаемая в терминах зрения, по-

\* «A rose is a rose is a rose» — цитата из поэмы Гертруды Стайн «Sacred Emily». По мнению Стайн, это означает не только закон тождества (A есть A), но также то, что само использование слов пробуждает воображение и связанные с ним эмоции. — *Примеч. пер.*

\*\* Исход. 20, 4. — *Примеч. пер.*

лагается на ту же мощь самоочевидности, что вынуждает нас признать подлинность объекта в тот момент, когда он стоит у нас перед глазами. Метафизика, «внушающая трепет наука», «исследующая *сущее как таковое*» (*epistēmē hē iheōrei to on hē on*),<sup>237</sup> способна открыть истину, которая «побуждает искать дальнейшее начало» (*hyp' antēs tēs alētheias anagkazomenoi*),<sup>238</sup> поскольку она полагается на ту же недопустимость противоречий, которая нам так хорошо известна из зрительного опыта. Ведь никакой дискурс, будь то диалектический в сократо-платоновском смысле, логический, опирающийся на установленные правила, чтобы выводить заключения из принятых посылок, или риторический, никогда не смогут тягаться с простой, неоспариваемой и неоспоримой достоверностью зрительной очевидности. «Что мне мерещится? Это человек». Это совершенное *adequatio rei et intellectus*,<sup>239</sup> «соответствие знания с его предметом»,\* что даже для Канта все еще было определением истины. Однако Кант понимал, что для такой истины «требовать всеобщего признака истинности знания в отношении материи нельзя, так как это требование заключает в себе противоречие»:<sup>240</sup> истина как самоочевидное не нуждается ни в каком критерии; она *сама* есть такой критерий всего, конечный судья, которому все должно следовать. Так, Хайдеггер, обсуждая традиционное понятие истины в «Бытии и времени», иллюстрирует его следующим образом: «Пусть кто-то, повернувшись к стене спиной, осуществит истинное высказывание: „Картина на стене висит криво“. Это высказывание доказывается тем, что высказывающий, повернувшись, вправду воспринимает криво висящую картину на стене».<sup>241</sup>

Трудности, которые породила «внушающая трепет наука» метафизики с самого своего начала, можно свести к естественному напряжению между *theōria* и *logos*, между усмотрением и рассуждением в словах — будь то в форме «диалектики» (*dia-leges-thai*), или, напротив, в виде «силлогизма» (*syl-logizesthai*), т. е. берет ли она свой предмет, в особенности мнения, по-отдельности при помощи слов, или сводит их вместе в дискурсе, истинность которого зависит от исходной посылки, воспринимаемой созерцанием, при помощи *nous*‘а, которое не подвержено ошибке, поскольку он не *meta logou*, не выражен в последовательности слов.<sup>242</sup> Если философия — мать всех наук, она же есть наука о началах и принципах науки, об *archai*, и эти *archai*, которые затем

\* Кант И. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 159. — Примеч. пер.



становятся темой аристотелевской метафизики, уже не могут быть выведены ниоткуда; они даются уму в созерцании (intuition) самоочевидности.

То, что выдвинуло зрение на роль ведущей метафоры в философии, а вместе с ним и созерцание как идеал истины, было вовсе не «благородство» этого наиболее когнитивного из всех чувств, но самое исходное представление, что философский поиск смысла есть то же самое, что и поиски учеными знания. Здесь стоит вспомнить тот необычный поворот, который Аристотель в первой главе «Метафизики» придает утверждению Платона, что *thautazein*, изумление, есть начало всякого философствования. Но отождествление истины со смыслом произошло, конечно же, гораздо раньше. Ведь знание приходит через поиски того, что все мы привыкли называть истиной, а высшей, последней формой когнитивной истины действительно выступает созерцание (интуиция). Всякое знание начинается с исследования явлений, как они даны нашим чувствам. И если ученый затем решит идти дальше и искать причины наблюдаемых следствий, его конечная цель — в том, чтобы заставить проявиться то, что может быть скрыто под поверхностью. Это верно даже в отношении самых сложных механических инструментов, которые предназначены улавливать то, что скрыто от невооруженного глаза. В конечном итоге подтверждение любой научной теории происходит на основе свидетельств чувств — как и в той упрощенной модели, которую я позаимствовала у Хайдеггера. Напряжение между зрением и речью, о котором шла речь ранее, здесь отсутствует. На этом уровне, как и в приведенном примере, речь вполне адекватно следует за зрением (иное дело, если бы в словах нужно было передать сюжет картины, а не ее положение на стене). Уже сам факт, что математические символы могут заменить собою реальные слова и быть при этом даже более выразительными в отношении стоящих за ними феноменов, которые при помощи инструментов заставляют проявить себя как бы против их воли, доказывает превосходство зрительных метафор в деле обнаружения, в чем не нуждается речь как последовательный ряд слов.

Однако мышление, в противоположность познавательной деятельности, которая может использовать мышление как один из своих инструментов, нуждается в речи не только для того, чтобы быть облеченным в звук и таким образом проявить себя. Оно нуждается в ней, чтобы вообще состояться. И поскольку речь осуществляется в последовательности предложений, итогом

мышления никогда не может быть интуиция, как невозможно его подтвердить какими-то элементами самоочевидности, узреваемой в безмолвном созерцании. Если мышление, ведомое старой зрительной метафорой и заблуждающееся относительно себя самого и своих функций, ожидает от нее «истины», эта истина будет не только невыразима по определению. «Удивительно ли, что философы так часто замечают, что предмет, который они стремятся ухватить, ускользает от них подобно тому, как дым ускользает от детей, желающих удержать его в сжатой руке», — Бергсон, последний из философов, твердо веривших в «интуицию», весьма точно описал то, что в действительности и случилось с мыслителями этой школы.<sup>243</sup> И причина «поражения» — всего лишь в том, что ничто из облеченного в слова никогда не сможет достичь уровня неподвижности предмета простого созерцания. В сравнении с предметом созерцания смысл, который может быть выражен в словах и о котором можно говорить, есть нечто ускользающее. Если философ желает *увидеть* и *ухватить* его, он «ускользает».<sup>244</sup>

После Бергсона использование зрительной метафоры в философии продолжало снижаться, что неудивительно, поскольку акцент и интерес целиком сместились от созерцания к речи, от *no-us* к *logos* у. В результате такого сдвига критерий истины сместился с аргументации знания на его предмет — *adequatio rei et intellectus*, понимаемое как аналог соответствия зрения и видимого предмета — к только *форме* мышления, чье основное правило — это запрет на противоречие, согласие с самим собой, т. е. к тому, что Кант понимал как всего лишь «негативное условие всякой истины». «...Закон противоречия есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого аналитического знания, но далее этого его значение и пригодность как достаточного критерия истины не простираются».<sup>245</sup> У отдельных современных философов из тех, кто еще держится, пусть уже с сомнением и оговорками, за традиционные предпосылки метафизики, у Хайдеггера и Вальтера Беньямина, старая зрительная метафора отчасти сохраняется, но она как бы сжимается: у Беньямина истина «проскальзывает мимо» (*huscht vorüber*), а у Хайдеггера момент озарения понимается как «молния» (*Blitz*) и в итоге заменяется различными метафорами, *das Geläut der Stille*, «звон тишины». В терминах традиции последняя метафора ближе всего стоит к безмолвному созерцанию. Поскольку метафора цели и кульминации мыслительного процесса выводится теперь из ощущения слуха, она несколько не

соотносится с вслушиванием в артикулированную последовательность звуков, когда мы слушаем мелодию, но вновь ассоциируется с неподвижным ментальным состоянием простой восприимчивости. А поскольку мышление, безмолвный диалог с самим собой, есть просто деятельность ума в сочетании с полной неподвижностью тела — «я никогда не делаю больше, чем тогда, когда не делаю ничего» (Катон) — трудности, порождаемые метафорами, почерпнутыми из ощущения слуха, были бы столь же велики, как и те, что создаются метафорой зрения. (Бергсон, все еще прочно связанный с метафорой интуиции как идеала истины, говорит о «по существу своему активном, я сказал бы даже, насильственном характере метафизической интуиции», не сознавая противоречия между спокойным созерцанием и любой деятельностью, не говоря уже о насильственной.<sup>246</sup>) Аристотель говорит о «философской *energeia*», «созерцательной деятельности» как о «самой совершенной и беспрепятственной деятельности [которая именно по этой причине] содержит в себе самой радость» («*Alla mēn hē ge teleia energeia kai akōlytos en heautē echei to chairein, hōste an eiē hē theērētikē energeia pasōn hēdistē*»).<sup>247</sup>

Иными словами, главная трудность здесь видится в том, что для самого мышления — чей язык полностью метафоричен и чьи концептуальные рамки целиком зависят от дара метафоры, наводящей мосты между видимым и невидимым, миром явлений и мыслящим эго — не существует метафоры, которая могла бы достоверно осветить эту особую деятельность ума, где нечто видимое в нас имеет дело с невидимым мира. Все метафоры, заимствованные из органов чувств, ведут нас к затруднениям по той простой причине, что все наши чувства по сути когнитивны, а потому, если понимать их как виды деятельности, имеют цель вне нас самих. Они не есть *energeia*, цель в самой себе, но орудия, помогающие нам познавать и действовать в мире.

Мышление «выпадает из всякого рода» потому, что поиски смысла не дают никакого конечного результата, который вышел бы за рамки самой деятельности и имел бы смысл после того, как деятельность завершена. Иными словами, радость, о которой говорит Аристотель, пусть и присуща мыслящему эго, невыразима по определению. Единственная возможная метафора, которую можно было бы использовать для постижения жизни ума, это чувство жизни. *Без биения жизни человеческое тело — это труп; без мышления человеческий ум мертв.* Такова в действительности метафора Аристотеля, использованная им в знаменитой сечь-

мой главе Книги двенадцатой (Лямбда) «Метафизики»: «Деятельность ума [*energeia*] — это жизнь».<sup>248</sup> Его непреложный закон, который только один Бог может вынести всегда, а человек — лишь время от времени, и в это время он равен Богу, — «существует нечто вечно движущееся беспрестанным движением, а таково движение круговое»,<sup>249</sup> единственный вид движения, который никогда не заканчивается и не приходит ни к какому конечному результату. Это весьма странное представление, будто подлинный процесс мышления, *noēsis noēseōs*, есть круговое движение — самое знаменитое в философии оправдание круга в аргументации — поразительным образом никогда не тревожило ни философов, ни толкователей Аристотеля — отчасти, возможно, из-за часто встречающегося неверного перевода слов *noūs* и *theōria* как «знания», которое всегда приходит к конечной цели и дает определенный результат.<sup>250</sup> Если бы мышление было когнитивным событием, оно должно было бы следовать прямолинейному движению, начиная от поисков своего предмета и кончая его познанием. Аристотелевское круговое движение вкупе с метафорой жизни означает поиски смысла, что для человека как мыслящего существа сопутствует жизни и завершается только вместе со смертью. Круговое движение — это метафора, заимствованная из процесса жизни, который, хотя и направлен от рождения к смерти, также, пока человек жив, идет по кругу. Этот простой опыт мыслящего эго оказался вполне убедительным, поскольку понятие кругового движения использовали затем многие мыслители, пусть даже он находится в вопиющем противоречии с их традиционными предпосылками, что истина есть результат мышления, что есть нечто такое, как гегелевское «умозрительное познание».<sup>251</sup> Мы видим, что Гегель, безо всяких ссылок на Аристотеля, говорит: «Философия образует круг... Она есть последовательность, которая не висит в воздухе, не непосредственно начинающаяся, но образующая круг» (курсив добавлен).<sup>252</sup> И такое же представление мы находим в самом конце выступления «Что такое метафизика?» Хайдеггера, где он дает определение «основному вопросу метафизики» следующим образом: «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, Ничто?» — в определенной мере первому вопросу мышления, но такому, к которому оно «всегда возвращается вновь».<sup>253</sup>

Однако эти метафоры, хоть они и соответствуют спекулятивному, некогнитивному способу мышления и остаются верны

фундаментальному опыту мыслящего эго, поскольку не соотносятся ни с какой когнитивной способностью, остаются исключительно пустыми, и сам Аристотель их больше нигде не использовал — за исключением тех случаев, когда утверждал, что жизнь — это *energein*, т. е. деятельность, предпринимаемая ради нее самой.<sup>254</sup> Более того, метафора очевидно отказывается отвечать на неизбежный вопрос «Почему мы мыслим?», поскольку нет ответа на вопрос «Почему мы живем?».

В «Философских исследованиях» Витгенштейна (написанных уже после того, как он убедил себя в непригодности собственной прежней попытки в «Трактате» понять язык, а следовательно и мышление как «картину реальности» — «Предложение — картина действительности. Предложение — модель действительности, как мы ее себе представляем»<sup>255</sup>) есть интересная мысленная игра, которая может проиллюстрировать это затруднение. Он задает вопрос: «Зачем человек мыслит? Какой из этого толк? ... Человек мыслит потому, что мышление себя оправдывает? — Потому, что он думает, что мыслить выгодно?» Это все равно, что спросить: «Воспитывает ли он своих детей потому, что это выгодно?» Тем не менее следует отметить, что «иногда мыслят потому, что мышление оправдывается на деле», подчеркивая курсивом, что такое происходит лишь «иногда». Сразу же после этого он отвечает: «Часто бывает, что только подавив в себе вопрос «почему», мы обнаруживаем важные факты; которые затем, в ходе нашего исследования, ведут к ответу».<sup>256</sup> Именно этим сознательным усилием подавить вопрос «Почему мы мыслим?» мы и займемся при рассмотрении вопроса «Что составляет нас мыслить?».

### III. ЧТО ЗАСТАВЛЯЕТ НАС МЫСЛИТЬ?

#### 14. Дофилософские предпосылки греческой философии

Наш вопрос «Что заставляет нас мыслить?» не направлен на выяснение причин или целей. Полагая человеческую потребность мыслить как данность, мы исходим из допущения, что мыслительная деятельность относится к тем *energeiai*, которые, подобно игре на флейте, имеют цель внутри себя и не производят никакого осязаемого конечного продукта в том мире, в котором мы обитаем. Невозможно указать тот момент, когда мы начинаем ощущать эту потребность, но уже сам факт языка и все, что нам известно о доисторических временах и мифологии, творцов которой назвать невозможно, дают нам определенное право предполагать, что эта потребность появляется вместе с самим человеком. Однако то, что можно указать, — это время появления метафизики и философии, а также нам известно, какие ответы на этот вопрос давали в разные периоды истории. Часть греческого ответа лежит в убеждении всех греческих мыслителей, что философия позволяет смертным находиться вблизи бессмертного и таким образом воспринимать или взращивать в себе «бессмертие в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа».<sup>257</sup> На короткое время они могут вынести эту близость, философствование превращает смертных в богоподобных существ, «смертных богов», как говорил Цицерон. (Именно в этом смысле античная этимология постоянно выводит ключевое слово «*theōrein*» и даже «*theatron*» от «*theos*»<sup>258</sup>.) Проблема с греческим ответом состоит в том, что он несовместим с самим словом «философия», любовь или стремление к мудрости, что не так-то просто приписать богам. Говоря словами Платона, «из богов никто не за-

нимается философией и не желает стать мудрым, поскольку боги и так уже мудры». <sup>259</sup>

Позвольте мне сначала разобрать это странное представление об *athanatizein* — обретении бессмертия, — чье влияние на законный предмет традиционной метафизики трудно переоценить. Выше, как вы помните, я истолковала пифагорейскую притчу в терминах суждения, которое как отдельная способность было открыто только в Новое время, когда Кант, следуя интересу XVIII века к феномену вкуса и его роли в эстетике, равно как и в общественных отношениях, написал свою «Критику способности суждения». Выражаясь исторически, этого было явно недостаточно. Пифагорейское представление о зрительстве (*spectatorship*) имело другое, гораздо более далеко идущее значение для становления западной философии. С основным моментом притчи о превосходстве *theōrein*, созерцания, над деланием теснейшим образом связано представление греков о божественном. В соответствии с гомеровской верой боги не трансцендентны, их дом — не в бесконечной дали, но «медное небо — незыблемая обитель во веки веков». <sup>260</sup> Люди и боги похожи друг на друга, они одного рода (*hen andrōn, lien theōn genos*), дыхание в них — от одной матери. Греческие боги, как говорит нам Геродот, <sup>261</sup> имеют тот же *physis*, что и люди. Но хотя *anthrōpophysis* того же рода, они все же обладают некоторыми особыми чертами: в отличие от смертных, они не умирают и ведут «вольную жизнь». Не отягощенные заботами жизни смертных, они могут посвятить себя зрительству-созерцанию, наблюдая с Олимпа за делами людей, которые для них все равно, что представление ради забавы. Чувства олимпийских богов по поводу мира-зрелища — столь отличающиеся от прочих людских представлений по поводу божественных занятий, таких как законотворчество, создание и управление сообществами — и есть то общее, что олимпийские боги разделяют со своими менее удачливыми собратьями на земле.

То, что страсть к видению, предшествующая в греческом языке жажде познания даже грамматически, была основным моментом греческого отношения к миру, кажется мне столь очевидным, что не требует дальнейшего доказательства. Что бы ни проявлялось — природа и гармоничный порядок космоса, то, что идет своим чередом, и то, что «вызывают к жизни» человеческие руки («*agein eis tēn ousian*») <sup>262</sup> (платоновское определение творения [*to poiein*]), а также все то, что приносит в область человеческих де-

яний человеческая доблесть (*aretē*) — на все это прежде всего нужно смотреть и им любоваться. К позиции чистого созерцания человека манит *kalon*, чистая красота явлений, так что «высшая идея блага» пребывает в том, что в бытии ярче всего (*tou ontos phanotaton*),<sup>263</sup> а человеческая добродетель, *kalon k'agathon*, определяется не как врожденное качество или намерение деятеля и не через последствия его деяний, но только лишь проявлением, тем, как человек *является*, пока нечто делает. Добродетель — это то, что мы могли бы назвать виртуозностью.\* Как и в случае искусства, человеческие поступки должны, по выражению Макиавелли, «блистать своими внутренними достоинствами».<sup>264</sup> Что бы мы ни полагали существующим, оно прежде всего должно быть зрелищем, угодным богам, в котором люди, эти бедные родственники олимпийцев, естественно, хотели бы иметь свою долю.

Так Аристотель приписывает способность *логоса*, разумной речи, грекам в отличие от варваров, но желание видеть (знать),\*\* по его мнению, присуще всем людям. Обитатели пещеры у Платона вынуждены довольствоваться созерцанием *eidōla* на стене перед собой, не произнося при этом ни единого слова, они не могут даже повернуться друг к другу и поговорить, поскольку прикованы к своим местам за ноги и за шею. Множество разделяет божественную страсть видеть. То же, что предполагает пифагорейское зрительство, позиция вне всяких человеческих забот, есть нечто божественное. И чем меньше времени требуется человеку на заботу о собственном теле, тем больше времени он может уделить подобному божественному занятию и тем ближе он подходит к образу жизни богов. Более того, поскольку люди и боги — одного рода, даже божественное бессмертие кажется не столь уж недостижимым для смертных. Не говоря уже о том, что оно есть постоянный источник зависти, даже громкое имя, драгоценная награда за «великие деяния и великие слова» (Гомер), дарованное потенциальное бессмертие — конечно же, жалкая тому замена. Эта награда, повторю вновь, заключается в способности зрителя вознаграждать актера. Ведь прежде, чем философы стали рассуждать о том, что вовеки невидимо и что не есть простое отсутствие смерти, но есть истинно вечное, *agenēton*, не только не имеет конца, но и начала, т. е. нерожденное — греческие боги,

---

\* В тексте игра слов: *virtue* — добродетель, *virtuosity* — виртуозность, общий настрой. — Примеч. пер.

\*\* См. примеч. \* на с. 64. — Примеч. пер.



как нам это известно из «Теогонии» Гесиода, были бессмертными, но при этом рожденными — поэты и историки говорили о том, что появляется и с течением времени уходит из видимости мира. Отсюда то, что понималось до расцвета философии в представлении о позиции вне области человеческих деяний, лучше всего можно прояснить, если мы кратко рассмотрим представление греков о функции поэзии и позиции певца.

Нам кое-что известно об утраченной поэме Пиндара. Она описывает свадебный пир Зевса, где Зевс спрашивает собравшихся богов, всего ли им достаточно в их счастливом блаженстве. После чего боги упросили его сотворить несколько новых божественных созданий, которым было бы известно, как украсить все его великие деяния «словами и музыкой». Новые богоподобные существа, о которых говорит Пиндар, это поэты<sup>265</sup> и певцы, которые помогали людям приблизиться к бессмертию, поскольку «слово живет дольше, чем дело» и «что сказано хорошо, то звучит не умирая». <sup>266</sup> Рапсоды также, подобно Гомеру, ведут «песнь по жезлу своих божественных слов». <sup>267</sup> Они не просто повествуют, но также и выправляют повествование (*orthosas*) — Аянт покрыл себя позором, но Гомер знал его лучше и «почтил его среди мужей». Различие проводится между содеянным и помысленным, а такое помысленное доступно только «зрителю», тому, кто не действует.

Такое представление о певце исходит непосредственно от Гомера. Решающие стихи произносятся тогда, когда Одиссей попадает к феакам и по приказу царя его развлекает сказитель, который поет его собственную историю жизни, о его ссоре с Ахиллом: Одиссей прячет лицо и плачет, хотя никогда прежде не плакал, и уж, конечно, не плакал тогда, когда происходило все то, о чем он теперь слышит в песне. Только услышав рассказ о своей жизни, он полностью понимает значение всего произошедшего. И Гомер говорит: певец поет для людей и богов то, что муза Мнемозина, которая наблюдает за воспоминанием, вложила в его ум. Муза дала ему хорошее и дурное: она лишила его зрения и дала ему сладкую песнь.\*

Пиндар в утраченной поэме о Зевсе, возможно, проясняет субъективную, равно как и объективную, сторону этого первоначального опыта мышления: и мир, и человек нуждаются в похва-

---

\* Гомер. Одиссея. Песнь 8. 85—90. — Примеч. пер.

ле, иначе их красота останется нераспознанной. Поскольку человек явился в мир явлений, ему нужны зрители, и те, кто пришел как зритель на праздник жизни, наполнены восхитительными мыслями, которые затем облекаются в слова. Без зрителей мир был бы несовершенен; участник, поглощенный, как это и бывает, каким-то делом и ведомый насущными делами, не может видеть, как все отдельные вещи в мире и каждый отдельный поступок в сфере человеческих деяний соответствуют друг другу и образуют гармонию, которая сама не дана чувственному восприятию. И это невидимое в видимом мире осталось бы навсегда неизвестным, если бы не было зрителя, который на все это взирает и восхищается им, простирает песнь и облекает в слова.

Если выразить все это на концептуальном языке: смысл того, что действительно происходит и проявляется, пока происходит, открывается лишь тогда, когда все уже завершено. Воспоминание, при помощи которого мы представляем вашему уму, то, чего в действительности нет и что уже в прошлом, открывает смысл в форме рассказа. Тот человек, который осуществляет такое раскрытие, не вовлечен в являющееся, он слеп, отстранен от видимого, чтобы он мог «видеть» невидимое. То, что он видит незрячими очами и облекает в слова, это рассказ, а не поступок и не деятель, хотя слава деятеля и доходит до небес. Из всего этого возникает типично греческий вопрос: кому же достается бессмертие, деятелю или рассказчику? Или: кто от кого зависит? Деятель от поэта, который дает ему славу, или поэт от деятеля, который сначала должен совершить свои деяния, а уж потом заслужить память о себе? Стоит только прочесть погребальную речь Перикла в изложении Фукидида, чтобы понять, что вопрос остается дискуссионным, ответ зависит от того, кто отвечает: деятель или зритель. Перикл, во всяком случае государственный деятель и друг философов, утверждает, что для утверждения величия Афин, города, который стал «школой Эллады» (подобно тому, как Гомер был учителем всех греков), «нам нет никакой нужды ни в панегиристе Гомере, ни в ком другом, доставляющем минутное наслаждение своими песнями», афиняне своей «отвагой ... соорудили вечные памятники содеянного нами добра и зла».<sup>268</sup>

Отличительная черта греческой философии в том, что она полностью порывает с такой оценкой Периклом наивысшего и наиболее божественного образа жизни, доступного смертным. Обратимся к одному из его современников, с которым Перикл был дружен, — к Анаксагору: когда того спросили, ради чего сто-

ило бы лучше родиться, чем не родиться? — вопрос, кстати, который, по-видимому, весьма занимал греков, и не только философов и поэтов — он ответил: «Ради того, чтобы наблюдать небо и порядок всего космоса», — как будто бы ничего другого стоящего и не было. И Аристотель с ним соглашается: нужно «либо философствовать, либо уйти отсюда [из жизни]». <sup>269</sup>

Общее же между Периклом и философами — общегреческое убеждение, что все смертные должны стремиться к бессмертию и что тому причиной общность между богами и людьми. По отношению ко всему остальному человек является богом; <sup>270</sup> он «как своего рода смертное божество» (*quasi mortalem deum*, если вновь цитировать Цицерона), <sup>271</sup> а потому его главная задача состоит в том, чтобы действовать, излечиваясь от собственной смертности и таким образом становясь еще более похожим на богов, своих ближайших родственников. Альтернатива — опуститься на уровень животной жизни и погрязнуть в ней. «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу — бранным вещам, а большинство обжирается как скоты». <sup>272</sup> Дело в том, что в дофилософской Греции было аксиомой: единственный стимул, достойный человека как человека — это борьба за бессмертие. Великий подвиг прекрасен и достоин похвалы не потому, что служит на благо страны или ее народа, но исключительно ради того, «чтобы на вечное время стяжать бессмертную славу». <sup>273</sup> Как указывает Диотима Сократу, «неужели ты думаешь, ... Алкестиде захотелось бы умереть за Адмета, Ахиллу — вслед за Патроком, ... если бы все они не надеялись оставить ту бессмертную славу о своей добродетели [*arête*], которую мы и сейчас сохраняем?» <sup>274</sup> И все различные виды любви, согласно платоновскому «Пиру», в конечном итоге объединяет тяга к бессмертию всех смертных.

Я не знаю, кто из греков первым осознал этот решительный изъян в восхвалении бессмертия богов и зависти к нему: они бессмертны (*a-thanatoi*, те, кто навеки *aien eontes*), но они не вечны. Как подробно сообщает нам «Теогония», все они были рождены: их жизненный путь имеет начало во времени. И только философы ввели абсолютное *arche*, или Начало, которое само есть безначальный, вечный и несотворенный источник порождения. Инициатором всего этого был, по-видимому, Анаксимандр, <sup>275</sup> но более отчетливо мы видим этот результат в поэме Парменида. <sup>276</sup> Его бытие вечно в подлинном смысле слова, оно несотворимо (*agenēton*), и равным образом неуничтожимо (*anōkthron*). Не ограниченное ни рождением, ни смертью дление *Сущего* (*What*) заменяет

собой и превосходит бесконечную жизнь, которая характеризовала олимпийских богов.<sup>277</sup> Иными словами, нерожденное, а также бессмертное у философов заменяет собою простое бессмертие олимпийцев. Бытие становится подлинным божественным философией, потому что, по знаменитому изречению Гераклита, космос «не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий».<sup>278</sup> Бессмертию богов нельзя доверяться, то, что пришло в мир, однажды должно будет из него уйти — разве не так было с до-олимпийскими богами, разве они не умерли? — и именно этот изъян в вечности богов (в большей степени, как мне кажется, чем зачастую их бессмертное руководство), сделал их столь уязвимыми перед беспощадными нападками Платона. Гомеровскую мифологию не могла просто так сменить другая вера; «Олимпийские боги были повержены философией».<sup>279</sup> Это новое присносущее божество, которое Гераклит в только что цитированном фрагменте называет *космосом* (не просто мир или вселенная, но их порядок и гармония), наконец у Парменида получает имя Бытия, возможно, как предполагает Чарльз Кан, из-за коннотаций с *длительностью* (*durative*), которые у этого слова были изначально. Также верно, хотя и не столь очевидно, что «аспект длительности, неотделимый от основы, придает определенный оттенок всякому употреблению этого глагола, включая и философское».<sup>280</sup>

Если Бытие сменяет олимпийских богов, то философия сменяет религию. Философствование становится единственным доступным «способом» почитания, а новейшей характеристикой этого нового бога выступает то, что он Един. То, что это Единое было именно богом и тем самым решительно отличается от того, что понимаем под «бытием» мы, становится очевидным, если принять во внимание, что Аристотель называет «первой философией» «теологию», под которой он на самом деле понимает не теорию о богах, но то, что гораздо позже — в XVIII веке — назовут *ontologia*, онтологией.

Громадное преимущество этой новой дисциплины в том, что человеку, дабы получить свою долю бессмертия, уже не нужно более полагаться неясным образом на потомков. Он может реализовать его, пока еще жив, причем без помощи кого-либо из товарищей или поэтов, кто прежде, наделяя славой, мог сохранить его имя навеки. Способ, каким это новое бессмертие обреталось, со-

стоял в том, чтобы заниматься вечным, а новая способность делать такое называлась *nous*, или ум. Термин был взят у Гомера, где *noos* направлял все виды умственной деятельности, а кроме того обозначал конкретный ум отдельного человека. Именно *nous* соответствует Бытию, когда Парменид говорит «*to gar auto noein estin te kai einai*»<sup>281</sup> (мыслить и быть [*noein*, действие *nous* 'а] одно и то же), имплицитно он уже говорит то, что Платон и Аристотель затем сказали явно: в человеке есть нечто, что в точности соответствует божественному и потому позволяет ему жить с ним как бы по соседству. Именно это божественное — причина тождества Мышления и Бытия. Используя свой *nous* и отвлекаясь в уме от всего преходящего, человек уподобляется божественному. И такое уподобление нужно понимать вполне буквально. Ведь подобно тому, как Бытие — это бог, согласно Аристотелю (который в свою очередь цитирует то ли Гермотима, то ли Анаксагора), *nous*, «...ум — наш бог» и всякий «смертный век имеет некий божественный удел».<sup>282</sup> *Nous*, как согласны в том все мудрецы, — говорит Платон, — «царь неба и земли»,<sup>283</sup> а потому он выше всей вселенной, подобно тому как Бытие стоит выше, чем что-либо другое. А потому философа, который отважился шагнуть за «врата Дня и Ночи» (Парменид), за пределы мира смертных, «тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он».<sup>284</sup> Коротко говоря, заниматься тем, что Аристотель называет *theōrētikē energeia*, что есть то же самое, что действия бога (*he tou theou energeia*), означает «обессмертить» себя (*athanatizein*), заниматься деятельностью, которая сама по себе делает нас бессмертными «и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в себе».<sup>285</sup>

Для нас важно отметить, что бессмертная и божественная части в человеке не существуют, пока их не актуализируют и не сосредоточат на божественном вовне. Иными словами, предмет мысли наделяет бессмертием само мышление. Предмет неизменный, вечносуший, то, что было, есть и будет, и потому не может быть иным, чем есть, и не может не быть. Вечносуший предмет — это прежде всего «круговращение вселенной», которому мы можем следовать умственно, таким образом доказывая то, что мы существа «небесного, а не земного порождения», чьи «родичи» не на земле, но на небе.<sup>286</sup> За этим убеждением мы легко можем разглядеть исконное изумление, по сути философское. Это то изумление, что направляет ученого на путь «развеивания невежества» и заставило Эйнштейна сказать: «Вечная тайна мира [т. е.

вселенной] — это его понятность». А отсюда все последующее «развитие» теорий, призванных соответствовать понятности вселенной, «есть в определенном смысле вечное бегство от „изумления”». <sup>287</sup> Так и хочется сказать, что бог ученых создал человека по своему образу и отправил его в мир с одним лишь Напутствием: А теперь попытайся сам сообразить, как все это было сделано и как оно все работает.

Во всяком случае для греков философия была «достижением бессмертия», <sup>288</sup> и как таковая она прошла две стадии. Во-первых, это деятельность *nous* 'а, которая состоит в созерцании вечного и которая в себе *aneu logo*, безмолвна. Затем следует попытка перевести видение в слова. Аристотель назвал это *alētheuein*, и это означает не просто говорить все, как оно есть, не скрывая ничего, но относится только к речи о том, что есть всегда и с необходимостью и не может быть иным. Человек как человек, в отличие от других животных видов, состоит из *nous* 'а и *logos* 'а: «его сущность устроена в соответствии с разумным началом и умом» — *ho anthrōpos kai kata logon kai kata noun tetaktai autou he ousia*. <sup>289</sup> Из них обоих только *nous* позволяет ему быть причастным к вечному и божественному, тогда как *logos*, предназначенный «говорить, что есть», *legein ta eonta* (Геродот), есть специфически и исключительно человеческая способность, которая также применяется к простым «смертным мыслям», мнениям, или *dogmata*, тому, что происходит в области человеческих дел и что всего лишь «кажется», но не *есть* на самом деле.

Логос, в отличие от *nous* 'а, не божествен, и перевод видения философа в речь — *alētheuein*, в строгом философском смысле — порождает значительные трудности; критерий философской речи — это *homoiosis* (в противоположность *doxa*, или мнению), «достичь сходства» или уподобить в словах верно, насколько возможно, порождаемое *nous* 'ом видение, который сам без речи, усматривает «непосредственно, безо всякого дискурсивного рассуждения». <sup>290</sup> Критерий способности видения — не «истина», как предполагает глагол *alētheuein*, происходящий от гомеровского *alēthes* (правдивый), который используется только для *verba dicendi*, в смысле: скажи мне без утайки (*lathanai*), т. е. не обманывай меня — как если бы обычная функция речи, здесь подразумеваемая в *alpha privativum*,\* состоит именно в обмане. Истина

\* *Alpha privativum* в греческом языке называется такое α, которое произошло из первоначального η, стоит в первой части сложного слова перед согласны-

остается критерием речи, хотя теперь, когда она должна уподобиться и как бы принять эстафету от видения *nois*'а, ее характер меняется. Критерий для видения — только свойство вечности в видимом объекте; ум может быть причастным к нему непосредственно, но «у того, кто погряз в вожделениях или тщеславии и самозабвенно им служит, все мысли могут быть смертными, и он не упустит случая, чтобы стать, насколько это возможно, еще более смертным и приумножить в себе смертное начало». Но если «человек отдается любви к учению, стремится к истинно разумному ... он, прикоснувшись к истине, ... обладает бессмертием в такой полноте, в какой его может вместить человеческая природа». <sup>291</sup>

Все согласны с тем, что философия, которая после Аристотеля стала областью исследования того, что идет вслед за физическим и превосходит его (*ton meta ta physika*, «о том, что идет вслед за физикой»), имеет греческое происхождение. И будучи греческой по происхождению, она сама устанавливает изначальную цель греков, которая даже лингвистически представляется наиболее естественной целью для людей, которые сами себя понимают как смертных, *thnetoi* или *brotoi*, для кого, согласно Аристотелю, смерть есть «величайшее из всех зол» и кто числит среди своей родни, «ведет дыхание от одной матери», бессмертных богов. Философия ничего не поменяла в этой естественной цели, она только предложила иной путь для ее достижения.

Говоря в общем, цель исчезла вместе с закатом и упадком греческого народа и исчезла также из философии с приходом христианства, несущего свою «благую весть», сообщающую людям, что они — не смертные, но, вопреки их прежним языческим верованиям, обречен мир, а они воскреснут во плоти после смерти. Последние следы греческих поисков вечного можно увидеть в *nunc stans*, «остановившемся теперь», в созерцании средневековых мистиков. Эта формула поразительна, и несколько позднее мы увидим, что она действительно соответствует опыту, в высшей степени характерному для мыслящего эго.

Однако хотя могучий стимул к философствованию исчез, темы метафизики остались теми же самыми и продолжали на

---

ми (перед гласными произносится  $\alpha\nu$ ), соответствует латинскому *in*, немецкому *in* этимологически и по значению,  $\alpha$  церковнославянскому — по одному только значению и служит для отрицания того понятия, которое заключается во второй части сложного слова (Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона). — *Примеч. пер.*

протяжении веков определять, о чем стоит мыслить, а о чем — нет. То, что для Платона было само собой разумеющимся, что «устойчивое, чистое, истинное и то, что мы называем беспримесным, может быть направлено либо на это, т. е. на вечно пребывающее тождественным себе и совершенно несмешанным, либо на то, что наиболее сродно с ним»<sup>292</sup> — во множестве вариаций оставалось главной предпосылкой философии вплоть до окончания века модерна. По определению, отсюда исключалось все, что касалось дел человеческих, поскольку они изменчивы и могут быть такими или иными. Так что даже Гегель под влиянием Французской революции — в которой, по его мнению, воплотились извечные принципы, такие как свобода и справедливость — рассматривал историю как поле исследований, которые можно осуществить лишь допуская, что не только обращение небесных сфер и чистые предметы мысли, такие как числа и тому подобное, следуют железным законам необходимости, но и что ход дел человеческих на земле также следует подобным законам, законам воплощения Абсолютного Ума. А потому цель философствования — уже не бессмертие, а необходимость: «Философское созерцание не имеет другого намерения, как исключить все случайное».<sup>293</sup>

Изначально божественные темы метафизики, вечное и необходимое, пережили потребность «достичь бессмертия» посредством усилий ума и «пребывать» в присутствии божественного, — ставшие бесплодными, когда вместе с ростом христианства вера заменила собой мысль в качестве источника бессмертия. Пусть и несколько иным образом, понимание зрительства как сущностно философского и наилучшего образа жизни также сохранилось.

В дохристианские времена это представление было все еще живо в философских школах поздней античности, когда жизнь в мире уже более не считалась благом, а вовлеченность в человеческие заботы — отвлечением от более божественной деятельности, но, скорее, рассматривалась как сама по себе опасная и безрадостная. Держаться подальше от политических забот означало стоять вне суеты и тщеты человеческих дел с их неизбежной изменчивостью. Зрители в Риме уже не располагались более на восходящих ступенях амфитеатра, где они могли подобно богам взирать на игрище мира. Теперь их место было на твердой земле или в гавани, где они могли без опаски наблюдать дикие и непредсказуемые валы штормящего моря. Таковы сло-



ва Лукреция, возносящего хвалу преимуществам чистого зрительства:

Сладко, когда на просторах морских разыграются ветры,  
С твердой земли наблюдать за бедою, постигшей другого,  
Не потому, что для нас будут чьи-либо муки приятны,  
Но потому, что себя вне опасности чувствовать сладко.<sup>294</sup>

Здесь, конечно же, философская значимость зрительства уже полностью утрачена — судьба, ожидавшая столь многие представления греков, когда они попадали к римлянам. Утрачено было не только привилегированное суждение зрителя, как мы это видим у Канта, и основополагающая противоположность между мышлением и деланием, но также и более фундаментальное прозрение, что все, что происходит, должно быть увидено, что само понятие о явлении требует зрителя, и что потому видеть и созерцать — виды деятельности самого высшего порядка.

Выводы из заявлений Лукреция довелось сделать уже Вольтеру. По его мнению, желание увидеть — это не что иное, как простое любопытство: оно привлекает людей смотреть на корабль, который ожидает кораблекрушения; оно заставляет людей взбираться на деревья или смотреть на резню во время сражения или посещать публичные казни. И эту страсть, по Вольтеру, человек разделяет с обезьянами и молодыми собаками. Иными словами, если Лукреций прав и страсть человека к зрелищу обязана исключительно его чувству безопасности, тогда явная тяга к зрительству может быть приписана всего лишь незрелому иррациональному побуждению, которое несет в себе опасность самому существованию. Философ, к которому обращается Лукреций, не нуждается в том, чтобы смотреть на кораблекрушение, дабы понять, как опасно вверять свою безопасность неистовству моря.

К несчастью, именно в такой мелкой форме благотворная и «благородная» дистанция между зрителем и его предметом перешла к нашей традиции — если не учитывать высокий ранг созерцания в средневековой философии с ее в целом иными коннотациями. Поразительно, как часто Лукреций оказывается их явным или скрытым источником. Так, Гердер пишет по поводу Французской революции: «Мы можем смотреть на Французскую революцию из безопасного порта, как если бы мы наблюдали за кораблекрушением в открытом, враждебном море, пока злая судьба не забросит нас туда помимо нашей воли». И Гете, когда его спро-

сили о битве при Йене, отвечал примерно в том духе: «Мне не на что жаловаться. Я был как человек, который наблюдает с надежной скалы яростное море и который, хотя и не может помочь потерпевшим кораблекрушение, все же ему не угрожают морские валы и, согласно одному античному автору, это считается довольно приятным чувством».<sup>295</sup>

Приближаясь к Новому времени, чем ближе мы подходим к современности, тем менее остается — не в учебниках, а в реальном опыте — дофилософских предпосылок, которые способствовали рождению «внушающей трепет» науки (МакКеон), называемой метафизикой.

## 15. Ответ Платона и его отзвуки

Однако в греческой философии есть один ответ на наш вопрос «Что заставляет нас мыслить?», который не имеет ничего общего с этими дофилософскими предпосылками, имевшими столь большое значение для истории метафизики и, возможно, давно утратившими свой первоначальный смысл. Это изречение Платона, которое я уже цитировала ранее, а именно, что начало философии — это изумление, ответ, который, по моему мнению, ничуть не утратил своей достоверности. Ведь это изумление никоим образом не связано с поисками бессмертия. Даже в знаменитой трактовке Аристотелем изумления как *aporein* (удивления из-за невежества, которое может быть развеяно познанием) нет никакого упоминания об *athanatizein*, деятельности по обретению бессмертия, о которой нам известно из «Никомаховой этики»<sup>296</sup> и которая на самом деле имеет всецело платонический характер. Замечание Платона по поводу изумления появляется довольно неожиданно (и, насколько я вижу, нигде более не повторяется в его творчестве) в ходе обсуждения относительности чувственного восприятия. Хотя здесь и идет речь о том, что «выпадает из всякого рода», сам этот фрагмент в определенном смысле выпадает из всякого рода, как это часто бывает у Платона, когда наиболее говорящие выражения легко можно выделить и взять вне контекста, особенно если после рассмотрения логических и прочих затруднений, типичных для его века и относительно которых твердо можно сказать, что они устарели, он внезапно обрывает обсуждение. Здесь Тезтет говорит, что он «изумлен» —

в обычном смысле этого слова, т. е. «удивлен» — тогда как Сократ высказывает ему комплимент в том смысле, что это подлинный признак философа, и нигде более не возвращается к обсуждаемому вопросу. Вот короткий фрагмент: «Ибо как раз философу свойственно испытывать такое изумление. Оно и есть начало философии, и тот [Гесиод], кто назвал Ириду [радугу, посланницу богов] дочерью Тавманта [изумления], видно, знал толк в родословных».<sup>297</sup> На первый взгляд, здесь просто говорится, что философия, как ее понимает ионийская школа, — это дитя астрономии, она проистекает из изумления чудесами небес. Как радуга, соединяя небо с землей, несет человеку свою весть, так и мышление или философия, в изумлении отвечая дочери Изумления, соединяют землю с небесами.

При более близком рассмотрении эти несколько слов указывают на нечто гораздо большее. Слово «Ирида», радуга, встречается также в «Кратиле»,<sup>298</sup> где Платон выводит ее имя «от глагола „говорить“ (*eirein*), поскольку она была вестницей», тогда как слово «изумление» (*thaumazein*), которое он здесь отделяет от обычного смысла, в котором его употребляет Тезтет в своей родословной, часто встречается у Гомера и в свою очередь выводится от одного из многочисленных в греческом языке глаголов, обозначающих зрение в смысле «узрения»: *theasthai* — тот же корень, что мы ранее встречали у пифагорейских *theatai*, зрителей. У Гомера это изумленное узревание обычно используется в отношении людей, которым является бог; также оно используется как прилагательное по отношению к людям в смысле «какой восхитительный!» — именно тот, кто заслуживает восхищенного изумления, которое мы обычно используем в отношении богов, богоподобного человека. Более того, боги, являющиеся человеку, обладают следующей особенностью: они являются в привычном человеческом облике, и только те, кому они являются, могут распознать их божественность. А потому ответное изумление — во все не то, что человек может вызвать самостоятельно. Такое изумление — это *pathos*, то, что испытывают, а не делают. У Гомера действует именно бог, чье явление людям приходится выносить, от которого нельзя убежать.

Иными словами, то, что заставляет человека испытывать изумление, есть нечто привычное, но в обычной ситуации невидимое, то, чем человеку приходится *восхищаться*. Изумление — исходный пункт мышления — это не замешательство, не удивление, не смущение, это *восхищенное* изумление. То, чему мы изум-

ляемся, подтверждается и утверждается восхищением, которое раскрывается в речи, даре Ириды, радуги, вестницы свыше. Речь затем принимает форму восхваления, прославления не какого-то отдельного восхищающего явления или всего сущего в мире в целом, но гармоничного порядка в нем, который как таковой невидим, но о котором тем не менее мир явлений дает нам мимолетное впечатление. По словам Анаксагора, «явления суть видимое обнаружение невидимого» (*opsis gar tōn adēlōn ta phainomena*).<sup>299</sup> Философия начинается с осознания этого невидимого гармоничного порядка космоса, который проявляется среди знакомого видимого, как если бы оно стало вдруг прозрачным. Философ изумляется «тайной гармонии», которая, по Гераклиту, «лучше явной» (*harmonie aphanēs phanerēs kreittōn*).<sup>300</sup> Еще одно слово в первоначальном языке для невидимого посреди явлений — это *physis*, природа, которая, согласно грекам, была полнотой всего сущего, не сотворенного рукой человека и не созданного божественным творцом, но то, что существует само по себе. И об этой *physis* Гераклит сказал: она «любит прятаться»,<sup>301</sup> а именно — за явлениями.

Я обратилась к Гераклиту из-за его способа объяснения, поскольку сам Платон не уточняет, на что именно направлено это восхищенное изумление. Так же он не говорит, как изначальное изумление преобразуется в диалог мышления. У Гераклита значение *logos* 'а по крайней мере раскрывается в следующем контексте: Аполлон, говорит он, «владыка, чье прорицалище в Дельфах» и, можем добавить мы, бог поэтов, «не говорит, и не утаивает, но подает знаки» (*oute legei oute kryptei alia sēmaini*),<sup>302</sup> т. е. намекает на нечто двусмысленное, что понимают лишь те, кто способен понимать намеки (бог подает знак (*winkt*), как это переводит Хайдеггер). Пожалуй, еще более провоцирующе выглядит следующий фрагмент: «Глаза и уши — дурные свидетели для людей, если души варварские»,<sup>303</sup> т. е. если они не обладают *logos* 'ом — для греков не собственно речь, но дар разума отличает их от варваров. Коротко говоря, изумление ведет к мышлению в словах; опыт изумления о невидимом, проявляющем себя в явлениях, усваивается речью, которая в то же время достаточно сильна, чтобы развеять ошибки и заблуждения, чему подвержены наши органы, воспринимающие видимое, глаза и уши, пока мышление не придет им на помощь.

Отсюда должно быть очевидно, что нисходящее на философа изумление не может быть направлено на что-то отдельное, но

всегда вызывается целым, которое, в отличие от полноты всего сущего, никогда себя не проявляет. Гармония Гераклита осуществляется через созвучие противоположностей — что никогда не может быть достоянием какого-либо отдельного звука. Эта гармония в определенном смысле существует отдельно (*kechōrismenon*) от звуков, которые ее порождают, точно так же, как и *sophon* (мудрое), которое «называться не желает и желает именем Зевса»,<sup>304</sup> «мудрое ото всех обособлено». <sup>305</sup> В терминах пифагорейской притчи, красота игры мира, смысл и бессмысленность всего отдельного, действующего совместно. Как таковое, оно является лишь зрителю, в чьем уме отдельные примеры и последовательности скрытно соединены.

Со времен Парменида ключевое слово для этого невидимого, чувственно невоспринимаемого целого, неявно проявляющегося во всем, что является, это «бытие» — по-видимому, самое пустое и общее, наименее осмысленное слово в нашем словаре. Что происходит с человеком, который внезапно осознает всепроникающее присутствие бытия в мире явлений, было описано с большой точностью спустя тысячи лет после его первоначального открытия в греческой философии. Этот фрагмент сравнительно нов и потому в большей степени настаивает на личных, субъективных эмоциях, нежели стало бы большинство греческих текстов, и по этой причине, возможно, более убедителен для психологически подготовленных ушей. Кольридж пишет:

Говорил ли ты себе когда-нибудь в задумчивости «Оно есть!», не обращая внимания в это мгновение на то, находится ли пред тобой человек, цветок или горсть песка, — независимо, короче говоря, от того или этого отдельного способа или формы существования? Если ты действительно испытал такое, то должен был ощутить присутствие тайны, которая повергает дух в страх и изумление. Уже сами слова — «ничего нет!», или — «было время, когда ничего не было!» — противоречат себе. Есть нечто внутри нас, что противится этому заявлению с полной и отчетливой ясностью, как если бы оно свидетельствовало против факта по праву собственной вечности.

Не быть — невозможно: быть — непостижимо. Если бы тебе была подвластна эта интуиция абсолютного существования, ты знал бы также, что было именно это, а не что другое, что в прежние годы охватывало благородные умы избранных среди людей своего рода священным ужасом. Именно это впервые заставило их ощутить в себе нечто невыразимо большее, нежели их собственная индивидуальная природа.<sup>306</sup>

Платоновское изумление, исходное потрясение, которое ставляет философа на его путь, переживает возрождение и в наше время, когда Хайдеггер в 1929 году завершает лекцию под названием «Что такое метафизика?» уже цитированными мною словами: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот, Ничто?» и называет это «основным вопросом метафизики».<sup>307</sup>

Вопрос, современным языком выражающий потрясение философа, задавали и до него. Он встречается у Лейбница в «*Principes de la nature et de la grâce*»: «*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*» («Почему существует нечто, а не ничто?») Ведь поскольку «*le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*», («ибо ничто более просто и более легко, чем нечто»),<sup>308</sup> это нечто должно иметь достаточную причину для существования, а эта причина в свою очередь должна вызываться другой причиной. Следуя этому ряду мыслей, мы в конце концов доходим до *causa sui*, чего-то такого, что есть причина самого себя, так что ответ Лейбница доходит до конечной причины по имени «Бог», ответ, который мы уже видели прежде у Аристотеля с его «неподвижным перводвигателем» — богом философов. Конечно же, именно Кант нанес богу смертельный удар, в его словах по этой теме мы отчетливо можем различить то, на что Платон только намекал: «Безусловная необходимость, в которой мы столь нуждаемся как в последнем носителе всех вещей, есть настоящая пропасть для человеческого разума... Нельзя отделаться от мысли, хотя нельзя также примириться с тем, что сущность, которую мы представляем себе как высшую из всех возможных сущностей, как бы говорит сама себе: я существую из вечности в вечность, вне меня существует лишь то, что возникает только по моей воле; *но откуда же я сама?* Здесь все ускользает из-под наших ног, и величайшее, так же как и наименьшее, совершенство лишь витает без всякой опоры перед спекулятивным разумом, которому ничего не стоит беспрепятственно устранить как то, так и другое».<sup>309</sup> Что прежде всего здесь бросается в глаза как характерное именно для модерна, так это повторение давних прозрений Парменида о непостижимости, немыслимости ничто. Акценты сдвигаются с ничто на Бытие: Кант нигде не говорит, что пропасти ничто *не существует* потому, что она непостижима. Хотя он мог бы сказать, что антиномии разума, пробудив от догматического сна, заставили его задуматься, он нигде не говорит, что опыт этой пропасти — обратная сторона платоновского изумления — тому причиной.

Шеллинг настойчиво цитирует слова Канта, так что, скорее, именно из этого фрагмента, а не из случайного замечания Лейбница, он выводит свой собственный настойчиво повторяемый «последний вопрос» всякого мышления — почему вообще есть нечто, почему не есть ничто?<sup>310</sup> Он называет его «полным отчаяния вопросом».<sup>311</sup> Это упоминание о полном отчаянии, исходящем от самого мышления, встречается в поздних работах Шеллинга, что особенно важно, потому что те же мысли посещали его и ранее, в молодости, когда он еще верил, что для того, чтобы изгнать ничто, ничего более не нужно, кроме только лишь «абсолютного утверждения» (*absolute affirmation*), которое он называл «сущностью нашей души». Благодаря ему «мы понимаем, что небытие вовеки невозможно», равно как не познаваемо и не доступно пониманию. И для юного Шеллинга этот последний вопрос — почему вообще есть нечто, почему не есть ничто? — поставленный интеллектом, охваченным головокружением на краю пропасти — навеки снят тем озарением, что «Бытие необходимо [благодаря] абсолютному утверждению Бытия в познании».<sup>312</sup>

Все это было бы простым возвратом к позиции Парменида, если бы Шеллинг не почувствовал, что только «абсолютное *постулирование* (*positing*) идеи Бога» может гарантировать это утверждение (*affirmation*), что, согласно его мнению, есть «абсолютное отрицание ничто»: это «столь очевидно, что разум вовеки отрицает ничто, и что ничто — абсолютно ничтожно, как очевидно, что разум утверждает Все и что Бог вечен». А потому единственный «полностью обоснованный ответ на вопрос: почему вообще есть нечто, почему не есть ничто? — есть не что иное, как Все или Бог».<sup>313</sup> Разум без помощи идеи Бога, согласно «своей природе» может «постулировать Бытие, которое существует вечно», но затем, перед лицом этой мысли, что соответствует природе разума постулировать, разум остается «как громом пораженный (*quasi attonita*), парализованный и неспособный двигаться дальше».<sup>314</sup> И никакого Иридоподобного вестника, несущего дар речи и вместе с ним — дар разумного рассуждения и разумного ответа, которые сопровождали бы философское потрясение. Утверждение Бытия, явно соответствующее элементу восхищения в платоновском изумлении, требует веры в Бога-Творца, дабы защитить человеческий разум от бессловесного ошеломленного взора в бездну ничто.

Что происходит с «последним вопросом» мышления, если эту веру решительно отбросить, можно проследить в «Гошноте»

Сартра, едва ли не самой важной из его философских работ. Здесь, пока герой рассматривает корни каштана, у него внезапно перехватывает дух от вопроса «что значит „существовать“... Как правило, существование прячется от глаз. Оно тут, оно вокруг нас, в нас, оно *МЫ САМИ*, нельзя произнести двух слов, не говоря о нем, но прикоснуться к нему нельзя». Но теперь «существование вдруг сбросило с себя свои покровы. Оно утратило безобидность абстрактной категории: это была сама плоть вещей... Или, вернее, корень, решетка парка, скамейка, жиденький газон лужайки — все исчезло; разнообразие вещей, пестрота индивидуальности были всего лишь видимостью, лакировкой». Реакция героя Сартра — отнюдь не восхищение и даже не изумление, но тошнота, вызванная прозрачностью чистого существования, голым «вот» (thereness) данной фактичности, которую, по сути, никакая мысль не в силах постичь, но в лучшем случае — прояснить и сделать прозрачной: «Нельзя было даже задаться вопросом, откуда все это берется и как все-таки получается, что существует какой-то мир, а не ничто». Теперь то, что вызывало изумление, исчезло, это скандал Бытия, что ничто «не имело никакого смысла». «И до него ничего не было. Ничего ... Вот это-то меня и раздражало: ведь ясное дело — не было *НИКАКОГО* смысла в том, что эта текучая личинка существует. Но не существовать *ОНА НЕ МОГЛА*. Это было непредставимо: чтобы вообразить небытие, надо уже оказаться здесь, в гуще этого мира, живым, с открытыми глазами; небытие — это была всего лишь мысль в моей голове, мысль, существующая и парящая в этой огромности: небытие не могло *ПРЕДШЕСТВОВАТЬ* существованию, оно было таким же существованием, как и все прочее, и появилось позднее многого другого: „Какая гнусность! Какая гнусность!“ — закричал я и встряхнулся, стараясь освободиться от этой липучей гнусности, но справиться с ней было нелегко, ее было слишком много, тонны и тонны существований, без конца и края, и я задыхался в глубине этой неохватной тоски».<sup>315</sup>

В этом поступательном сдвиге от Бытия к ничто, вызванном не утратой изумления или недоумения, но утратой восхищения или готовности утверждать его в мысли, есть соблазн увидеть конец философии, по крайней мере той философии, чье начало установил Платон. Вне всякого сомнения, поворот от восхищения к отрицанию не так трудно понять, и вовсе не потому что его вызвали какие-то осязаемые события или мысли, но потому что, как заметил в свое время Кант, спекулятивный разум в себе «не



ощущает утраты», как не ощущает и прибытка, обращаясь к любой стороне вопроса. А потому представление о том, что мыслить — значит сказать «да» и подтвердить фактичность чистого существования — в различных вариациях так же можно найти на протяжении истории философии эпохи модерна. Это особенно примечательно в «молчаливом согласии» Спинозы с процессом, в котором вращается все сущее и где «большая рыба» всегда ест малую. Это появляется и в работах Канта докритического периода, когда он говорит метафизику, что тот должен «прежде всего поставить вопрос: возможно ли, чтобы совершенно ничего не существовало?» Это затем должно привести его к заключению, что если «совсем не дано никакого бытия, ... [то] ничего нельзя мыслить», что в свою очередь ведет к «установлению определенного понятия о безусловно необходимом существе»<sup>316</sup> — вывод, с которым Кант едва ли согласился бы в критический период своего творчества. Более интересно замечание, которое он сделал несколько ранее о жизни в «наилучшем из возможных миров»: он повторяет старое утешение, «что целое — есть лучшее, и что все хорошо ради этого целого», но сам, по-видимому, не удовлетворен этим древним *topos* 'ом метафизики, поскольку неожиданно добавляет: «*Ich rufe allem Geschöpfe zu...: Heil uns, wir sind!*» («Я взываю ко всякому творению, ... воскликнуть: слава нам, мы существуем!»)<sup>317</sup>

Это утверждение или, скорее, потребность примирить мышление с реальностью — один из лейтмотивов творчества Гегеля. Оно обуславливает также *amor fati* Ницше и его мысль о «вечном возвращении» — «эту высшую форму утверждения, которая вообще может быть достигнута»<sup>318</sup> именно потому, что она в то же время есть «величайшая тяжесть».

Что, если ... некий демон... сказал бы тебе: «Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох ... должны будут наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности... Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!» — Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего так демона? Или тебе довелось однажды пережить чудовищное мгновение, когда ты ответил бы ему: «Ты — бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!»... Или насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не жаждать больше ничего, кроме этого последнего вечного удостоверения и скрепления печатью?»<sup>319</sup>

Главное в этих фрагментах то, что представление Ницше о вечном возвращении — это вовсе не «идея» в кантовском смысле регулятивного употребления разума, как ни есть она, конечно же, и что-то вроде «теории», так сказать, рецидив древнего циклического представления о времени. В действительности это чистая мысль, или, скорее, мысленный эксперимент, и в своей мучительности он принадлежит глубинной связи, которая связывает воедино мысль о бытии с мыслью о ничто. Здесь потребность в подтверждении вытекает из восхищения греков невидимой гармонией и красотой, которые связывают воедино бесконечное многообразие отдельных существ, но также из того простого факта, что никто не может помыслить о бытии, не мысля одновременно и ничто, или помыслить Смысл, не мысля одновременно и тщетность, суетность, бессмысленное.

Похоже, что выход из затруднения может указать только тот давний аргумент, что без исходного утверждения Бытия не о чем и некому было бы мыслить. Иными словами, сама деятельность мышления, вне зависимости от вида мышления, уже предполагает существование. Но такие простые логические решения всегда непрочны; никого из тех, кто твердо уверен, что «истины нет», не убедит, если попытаться ему доказать, что подобное суждение обречено на провал. Экзистенциальное, металогическое решение этого затруднения можно найти у Хайдеггера, который, как мы уже видели, проявляет нечто вроде старого платоновского изумления, вновь ставя вопрос: «Почему есть нечто, а не, наоборот, ничто?» По Хайдеггеру, мыслить (*denken*) и благодарить (*danken*) — по сути одно и то же. Даже сами термины исходят от общего этимологического основания. Это, очевидно, ближе к платоновскому восхищенному изумлению, чем любые другие ответы, которые мы обсуждали. Его трудность лежит не в этимологическом выведении, но в недостатке аргументированного доказательства. Это то самое давнее затруднение, присущее еще Платону, которое он сам, по-видимому, хорошо сознавал и которое обсуждается в «Пармениде».

Восхищенное изумление, понимаемое как исходный пункт философии, не оставляет места фактическому существованию дисгармонии, безобразному и, в конце концов, злу. Ни в одном из диалогов Платона не обсуждается вопрос зла, и только в «Пармениде» он касается последствий для учения об идеях, которые вытекают из неоспоримого существования отвратительных вещей и

уродливых поступков. Если все, что является сопричастно Идее, видимой только для умственных очей, и вытекающей отсюда Формы, какой бы реальностью она ни обладала в Пещере человеческих деяний — мире обычного чувственного восприятия — когда все, что вообще является, а не только то, что вызывает восхищение, вынуждено прибегать к некоей сверхчувственной сущности, чтобы объяснять свое присутствие в этом мире. Итак, вопрошает Парменид, что там насчет «всякой другой не заслуживающей внимания дряни», такой как «волос, грязь, сор», которая никогда и ни у кого не вызывала восхищения? Платон, говоря устами Сократа, не прибегает к последнему обычному оправданию зла и уродства как необходимой части целого, что сводит зло и уродство исключительно к ограниченности человеческой точки зрения. Вместо этого Сократ повторяет, что было просто абсурдным приписывать наличие идеи всякой дряни — «...такие вещи только таковы, какими мы их видим» — и считает, что было бы лучше отступить из-за опасения «потонуть в бездонной пучине пустословия». (Парменид, в этом диалоге уже пожилой человек, замечает: «Ты еще молод, Сократ, и философия не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни одна из таких вещей не будет казаться тебе ничтожной; теперь же ты, по молодости, еще слишком считаешься с мнением людей».<sup>320</sup> И хотя затруднение таким образом не снято, Платон никогда больше не возвращается к этому вопросу.) Нас здесь не интересует учение об идеях, или, скорее, интересует лишь до той степени, чтобы можно было доказать, что представление об идеях сформировалось у Платона на фоне прекрасного и никогда бы не пришло ему в голову, будь он окружен одной только «не заслуживающей внимания дрянью».

Конечно, есть большая разница между поисками божественного у Платона и Парменида и, по-видимому, более скромными попытками Солона и Сократа определить «невидимую меру», которая связывает и обуславливает человеческие деяния, и роль этих различий для истории философии, в отличие от истории мышления, весьма велика. В нашем же контексте значение имеет то, что в обоих примерах мышление занимается невидимым, но указывают на него тем не менее явления (звездное небо над головой и деяния и судьбы человека). Это невидимое присутствует в видимом мире почти так же, как гомеровские боги, которых видели только те, кому они являлись.

## 16. Ответ римлян

В своей попытке выделить и исследовать один из основных источников некогнитивного мышления я подчеркивала элементы восхищения, подтверждения и утверждения, которые так мощно проявляются в греческой философской и дофилософской мысли и которые мы можем проследить на протяжении столетий, причем не как вопрос влияния, но как постоянно воспроизводящийся опыт из первых рук. Не думаю, что то, что я описала, идет вразрез с современным опытом мышления, но я вполне уверена, что он идет вразрез с современным мнением по этому поводу.

Общее мнение о философии было сформировано римлянами, которые стали наследниками Греции. Оно несет на себе отпечаток не исконного римского опыта, который имел прежде всего политический характер (и который в наиболее чистом виде мы находим у Вергилия), но последнего века Римской республики, когда *res publica*, общее дело, уже клонилось к закату, пока, после попытки Августа восстановить его, не стало частным достоянием имперского хозяйства. Философия, как искусство и литература, как поэзия и историография, всегда были греческим вкладом. В Риме на культуру смотрели с некоторым подозрением, но, пока это не касалось общественного дела, ее терпели и даже восхищались ею как возвышенным времяпрепровождением образованных людей и средством благоустройства Вечного города. И только в век заката и упадка сначала республики, а затем и империи, это занятие стало «серьезным», а философия в свою очередь, несмотря на греческие заимствования, превратилась в «науку об исцелении души», *animi medicina* Цицерона — нечто противоположное тому, чем она была в Греции.<sup>321</sup> Ее польза состояла в том, чтобы научить человека, как лечить отчаянье ума за счет бегства от мира посредством мышления. Ее лозунгом — который звучит почти так же, как если бы его сформулировали в противовес платоновскому восхищенному изумлению — стало *nil admirari*: «ничему происходящему не удивляться», ничем не восхищаться.<sup>322</sup>

Но популярный образ философа как мудреца, которого ничто не трогает, сформировался отнюдь не в Риме. Знаменитое высказывание Гегеля об отношении философии к реальности («сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»)<sup>323</sup> несет на себе в большей степени отпечаток римского, чем греческого опыта. Для Гегеля сова Минервы представляет собой появ-

ление Платона и Аристотеля как бы из ужасов Пелопонесской войны. Не философия, а *политическая* философия Платона и Аристотеля выросли из упадка полиса, когда «некая форма жизни стала старой». И что касается этой политической философии, есть существенное зерно истины в поразительно дерзком замечании Паскаля в «Мыслях»:

Платон и Аристотель неизменно представляются нам надутыми буквоедами. А в действительности они были благовоспитанными людьми, любили, подобно многим другим, пошутить с друзьями, а когда развлекались сочинением — один «Законов», другой «Политики», — оба писали как бы играючи, потому что сочинительство полагали занятием не слишком почтенным и мудрым... За политические писания они брались, как берутся наводить порядок в сумасшедшем доме, и напускали при этом на себя важность только потому, что знали: сумасшедшие, к которым они обращаются, мнят себя королями и императорами. Они становились на точку зрения безумцев, чтобы по возможности безболезненно умирить их безумие.<sup>324</sup>

Во всяком случае, глубокое римское влияние даже на столь метафизически настроенного философа, как Гегель, достаточно очевидно в первой из опубликованной им книг,<sup>325</sup> где он обсуждает отношение между философией и реальностью: «Когда сила единения уходит из жизни человека и когда противоположности утрачивают живое отношение и взаимодействие, и когда обретенная самостоятельность, возникает потребность в философии». Из раздвоения, из сопротивления возникает мышление («*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*») («Раздвоение — вот источник потребности в философии»). Римского в гегелевском представлении о философии то, что мышление возникает не из потребности разума, но имеет экзистенциальные корни в несчастье — эту типично римскую черту Гегель с его великолепным историческим чувством вполне отчетливо распознал в своей трактовке «Римского мира» в лекционном курсе позднего периода, известном как «Философия истории». «Стоицизм, эпикуреизм и скептицизм были противоположны друг другу, но им была свойственна одна и та же тенденция, а именно — сделать дух в себе безразличным ко всему, представляющемуся в действительности».<sup>326</sup> Чего он, по-видимому, не распознал, так это степень, до которой он сам обобщил римский опыт: «Всемирная история не есть арена счастья. Периоды счастья являются в ней пустыми листами, потому что они являются периодами гармонии, отсутст-

вия противоположности».<sup>327</sup> Мышление возникает из разъединения реальности и выражается в разобщенности человека и мира, из чего вытекает потребность в ином мире, более гармоничном и более осмысленном.

И это звучит вполне убедительно. Действительно, как часто первое побуждение к мысли совпадает с побуждением к бегству от мира, который сделался непереносимым. Неужели это побуждение к бегству менее древнее, чем восхищенное изумление? И тем не менее мы тщетно ищем его проявление в концептуальном языке на протяжении многих веков упадка, которые начались с того, что Лукреций и Цицерон трансформировали греческую философию в нечто совершенно римское, что означает, помимо прочего, в нечто существенно практическое.<sup>328</sup> И следуя за этими предвестниками катастрофы — по словам Лукреция, «все дряхлеет и мало-помалу, / Жизни далеким путем истомленное, сходит в могилу»<sup>329</sup> — потребовалась тысяча лет, чтобы этот поток мыслей развился до уровня последовательной философской системы. Так было с Эпиктетом, греком-рабом и одним из, вероятно, наиболее острых умов среди поздних стоиков. Согласно его воззрениям, чтобы сделать жизнь выносимой, в действительности нужно учиться не столько мышлению, сколько «правильному использованию воображения», единственная вещь, которая целиком в нашей власти. Он все еще пользуется обманчиво знакомым словарем греков, но то, что он называет «способностью разума» (*dynamic logikē*), имеет мало общего с греческими *logos* 'ом и *nous* 'ом, как и то, что он называет «волей» имеет мало общего с аристотелевским *proairesis*. Он называет способность мышления, логику, саму по себе «бесплодной» (*akara*).<sup>330</sup> Для него предмет философии — это собственная жизнь каждого человека, а то, чему она учит, — это «искусство жизни»,<sup>331</sup> как относиться к жизни, в том же роде, что плотник учит своего ученика, как обращаться с деревом. Значение имеет не «теория» в ее абстрактной форме, но ее использование и применение (*chrēsis ton theōrēmatōn*); мышление и понимание — всего лишь приготовления к действию; «восхищаться самой по себе силой описания» — логосом, разумной аргументацией и самим по себе потоком мысли — это все равно, что превратить человека «из философа в грамматика».<sup>332</sup>

Иными словами, мышление становится *technē*, особым родом ремесла, возможно, чтобы размышлять о высшем — и, конечно же, о самом насущно необходимом, потому что его конечный продукт — устройство собственной жизни. При этом имеется в

виду не столько образ жизни в смысле *bios theōrētikos* или *politicos*, жизнь, посвященная некой определенной деятельности, а то, что Эпиктет называет «действием» — действие, в котором ты действуешь в унисон не с кем иным, как с самим собой, которое призвано изменить тебя самого и которое может проявиться только в *apatheia* и *ataraxia* «мудреца», т. е. в отказе реагировать и на доброе, и на дурное, что может с ним приключиться. «Я должен умереть. Так разве вместе с тем и стенать? Быть закованным. Разве вместе с тем и скорбеть? ... „Но я закую тебя”. — „Человек, что ты говоришь? Меня? Ты закуешь мою ногу, а мою свободу воли и Зевс не может одолеть”. — „Я брошу тебя в тюрьму”. — „Бренное тело”. — „Я обезглавлю тебя”. — „Когда же я говорил тебе, что только моя голова неотрубаема?”»<sup>333</sup>

Совершенно очевидно, что все это — не упражнения в мышлении, но испытания силы воли. «Не требуй, чтобы события свершались так, как тебе хочется, но принимай происходящее таким, каково оно есть, и будешь счастлив», — вот квинтэссенция этой «мудрости»; ведь «невозможно, чтобы все было иначе, чем оно есть». <sup>334</sup> Это будет особенно важно для нас, когда мы перейдем к рассмотрению феномена воли, еще одной особой умственной способности, чьей главной характеристикой, в сравнении со способностью мышления, является то, что она не говорит языком рефлексии и не использует аргументы, но лишь императивы, даже если она распоряжается не чем иным, как мышлением, или, скорее, воображением. Ведь для того чтобы полностью отвлечься от реальности, как того требует Эпиктет, акцент в способности мышления представлять то, чего нет, смещается с рефлексии на воображение, и не в смысле утопического воображения иного, лучшего мира; скорее цель в том, что усилить исходную рассеянность мышления до такой степени, что реальность исчезает вообще. Если мышление обычно есть способность представлять то, что отсутствует, для Эпиктета способность «верно пользоваться представлениями» состоит в том, чтобы изгонять и делать отсутствующим то, что в действительности есть. Ведь все, что экзистенциально заботит нас, пока мы живем в мире явлений, это воздействующие на нас «представления». Существует ли то, что на нас воздействует, или это простая иллюзия, зависит от нашего решения признавать это как реальное или нет.

Всякий раз, когда мы считаем философию «наукой», которая имеет дело с умом исключительно как с сознанием — а потому вопрос о реальности можно оставить в неопределенности, заклю-

чить его в скобки, — мы в действительности занимаем старую стоическую позицию. Только отсутствие и утрата — исходный мотив превратить мышление в простой инструмент, который делает свое дело по воле хозяина. В нашем контексте дело в том, что такое заключение реальности в скобки возможно, и не из-за мощи воли, но из-за самой природы мышления. Если мы можем отнести Эпиктета к философам, то только потому, что он обнаружил, что сознание позволяет деятельности ума обернуться самой на себя.

Если, воспринимая объект, внешний по отношению ко мне, я решу сконцентрироваться на своем восприятии, это будет равносильно утрате исходного объекта, потому что тот перестает воздействовать на меня. Я, так сказать, изменил предмет — я теперь имею дело не с деревом как таковым, а с воспринимаемым деревом, т. е. с тем, что Эпиктет называл представлениями. Это имеет то значительное преимущество, что я уже не поглощен более воспринимаемым объектом, чем-то, что находится вне меня. Видимое дерево находится внутри меня, невидимое для окружающего мира, как если бы оно никогда и не было чувственным объектом. Дело здесь в том, что «видимое дерево» — это не поток мысли, а «представление». Оно не есть нечто, что отсутствует и для чего нужна память, чтобы сохранить его для процесса десенсбилизации (*de-sensing process*), который подготавливает предметы ума для мышления и которому всегда предшествует опыт в мире явлений. Видимое дерево находится «внутри» меня во всей полноте своего чувственного присутствия, дерево как такое, только лишенное своей реальности, образ, а не раздумье задним числом (*after-thought*) по поводу деревьев. Хитрость, которую открыла стоическая философия, состоит в том, чтобы использовать ум таким образом, чтобы реальность не соприкасалась с его обладателем даже тогда, когда он от нее не отвлекается. Вместо того чтобы отвлекаться в уме от всего наличного и под ручного, он вбирает всякое явление внутрь самого себя, и его «сознание» становится полноценным заместителем внешнего мира, данного нам в образах и ощущениях.

Именно в этот момент сознание действительно претерпевает решительную перемену: оно уже не есть более безмолвное осознание самого себя, сопровождающее все мои действия и мысли и гарантирующее мою самотождественность, простое «я есть я» (равно как здесь это не есть вопрос поразительного различия, которое вводится в ядро данного тождества и к чему мы подойдем



позже, — введения, свойственного умственной деятельности, поскольку она оборачивается сама на себя). Поскольку я уже более не поглощен никаким объектом, данным мне в ощущениях (даже если этот объект, неизменный в своей «сущностной» структуре, остается наличным как предмет моего сознания, то, что Гуссерль называет «интенциональным объектом»), я сам как чистое сознание оказываюсь совершенно новой сущностью. Эта новая сущность может существовать в мире в полной независимости и суверенности и тем не менее, по-видимому, оставаться в распоряжении этого мира, а именно его простой «сущности», лишенной ее «экзистенциального» характера, реальности, которая может касаться меня и в определенной мере угрожать мне. Я подчеркнуто становлюсь для-себя, открывая в себе все, что изначально было дано мне как «чуждая» реальность. Не столько ум, сколько чудовищно разросшееся сознание представляет мне повсеместное и по видимости безопасное убежище от реальности.

ЗаклЮчить реальность в скобки — избавиться от нее, объявив всего лишь «представлением» — оставалось одним из главнейших искушений для «мыслителей по профессии», пока Гегель, один из величайших в этом ряду, не пошел еще дальше и не выстроил свою философию Мирового Духа на опыте мыслящего эго: переинтерпретировав эго по мерке сознания, он включил весь мир в сознание, как если бы тот был всего лишь ментальным феноменом.

Способность философа подобным образом повернуться от мира к самому себе — вне всяких сомнений. Выражаясь экзистенциально, Парменид был не прав, когда говорил, что лишь Бытие проявляет себя в мышлении и есть с ним одно и то же. Небытие так же мыслимо, если умом распоряжается воля. Присущая ей сила отвлечения превращается в ничтожащую силу, а ничто становится полноценным заместителем реальности, потому что ничто несет с собой облегчение. Такое облегчение, конечно же, нереально; оно сугубо психологично: избавление от тревоги и страха. Сомневаюсь, что кому-либо удалось бы оставаться хозяином своих «представлений», когда его поджаривают в Фаларийском быке.

Эпиктет, как и Сенека, жил во времена правления Нерона, т. е. в условиях совершенно безнадежных, хотя сам он, в отличие от Сенеки, пострадал не слишком жестоко. Однако за сто с лишним лет до того, в последний век республики, Цицерон, хорошо знако-

мый с греческой философией, продемонстрировал ход мысли, при помощи которого можно было бы отыскать выход за пределы мира. Он открыл, что такие мысли, куда менее радикальные и не столь тщательно проработанные, как у Эпиктета, могут принести облегчение и надежду в мире, как это впоследствии и было (и, конечно же, всегда более или менее остается). Люди, которые могли бы обучить такого рода мышлению, весьма ценились в римских литературных кругах. Лукреций называл Эпикура — который, наконец, спустя две сотни лет после смерти получил достойного себя ученика — «богом», потому что «он первым нашел образ жизни, который мы теперь называем мудрым, и так его искусство защищало жизнь от бурь и тьмы».<sup>335</sup> Для наших целей, однако, Лукреций — не самый удачный пример; ведь он настаивает не столько на мышлении, сколько на знании. Знание, приобретаемое разумом, рассеивает невежество и таким образом разрушает величайшее зло — страх, чей источник — предрассудок. Более подходящий пример — знаменитый «Сон Сципиона» Цицерона.

Чтобы понять, насколько необычна эта заключительная глава диалога Цицерона «О государстве» и насколько странно должны были звучать эти соображения для римского уха, мы должны кратко напомнить общий фон, на котором все происходило. Философия нашла своего рода пристанище в Риме в последний век до рождения Христа, и в этом политически устроенном обществе ей прежде всего нужно было доказать, что и она на что-то годится. В «Тускуланских беседах» мы видим первый ответ Цицерона: это ради того, чтобы сделать Рим еще более прекрасным и цивилизованным. Философия — это подобающее занятие для образованных людей, когда они отходят от дел и от общественной жизни, и им уже, собственно, не о чем больше беспокоиться. Здесь нет ничего особенно значимого по поводу философствования. Равно как философия не имеет ничего общего с божественным. Для римлян создание и сохранение политических сообществ было занятием, весьма напоминающим сходные дела богов. Равно как философия не связана с достижением бессмертия. Бессмертие — столь же человеческое дело, сколь и божественное, но оно не есть свойство отдельных людей, «для которых смерть не только неизбежна, но даже весьма часто желанна». Напротив, оно определенно есть потенциальное свойство человеческих сообществ: «когда уничтожается, разрушается, перестает существовать государство [*civitas*], то это — сравним малое с великим —

как бы напоминает нам гибель и уничтожение всего этого мира».<sup>336</sup> Для сообществ смерть не является ни неизбежной, ни желаемой; она приходит только как кара, «всякое государство... должно... быть долговечным».<sup>337</sup> Все эти цитаты взяты из трактата, который завершается сном Сципиона — а потому Цицерон, теперь уже пожилой и разочарованный человек, совершенно очевидно, не изменил своей позиции. Совершенно очевидно, что ничто в диалоге «О государстве» не готовит нас к завершающему его сну Сципиона — за исключением сетований в Книге V: «Ибо мы, вследствие своих собственных пороков, а не какой-нибудь случайности, государство [*res publica*, главную тему этого трактата] сохраняем на словах, но в действительности уже давно его утратили».<sup>338</sup>

И затем идет сон.<sup>339</sup> Сципион Африканский, победитель Карфагена, рассказывает сон, привидевшийся ему незадолго до падения города. Во сне он встречает своего предка, который говорит ему, что он разрушит Карфаген, и предупреждает, что после падения города он должен возродить дело народа в Риме, приняв на себя высшие полномочия диктатора, если только сможет уберечься от убийц — чего, как оказалось, ему сделать как раз не удалось. (Цицерон хотел сказать, что Сципион мог бы спасти республику.) И дабы тем решительнее выполнить эту задачу подобающим образом, пробудить необходимую отвагу, ему нужно, чтобы соблюдалось следующее: «Всем тем, кто сохранил отечество, *patria*, помог ему, расширил его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они жили там вечно, испытывая блаженство. Ибо ничто так не угодно высшему божеству, правящему всем миром, ... — как собрания и объединения людей, связанные правом и называемые государствами; их правители и охранители, отсюда [с небес] отправившись, сюда же и возвращаются». Все это, конечно же, не означает христианской веры в воскрешение; и хотя ссылки на божественные веления вполне в русле римских традиций, здесь звучит и угрожающая нота: ведь если бы ему не была обещана награда, человек и не захотел бы делать то, чего требует от него дело народа. Ведь — и это важно — награды этого мира, как предостерегает Сципиона его предок, никоим образом не достаточны, чтобы вознаградить нас за труды. Они несущественны и нереальны, если думать о них в правильной перспективе: с небесных высот Сципиону предлагают взглянуть вниз на землю, и она кажется столь малой, что ему «стало обидно за нашу державу, которая занимает как бы точку на ее поверхно-

сти». Вследствие чего ему говорят: если земля выглядит такой малой отсюда, тогда «на эти небесные края всегда смотри, а те земные презирай».

В самом деле, какой известности можешь ты достигнуть благодаря людской молве, вернее, какой славы, достойной того, чтобы ее стоило добиваться? Ты видишь — на Земле люди живут на редко расположенных и тесных участках... Ожидать от них славы, вы конечно, не можете. ... сколь тесны, как ты, конечно, видишь, будут пределы, в которых ваша слава сможет распространяться! А что касается даже тех, кто о нас говорит теперь, то сколько времени они еще будут говорить? ... если отдаленные поколения пожелают передать своим потомкам славу, полученную каждым из нас от отцов, то все-таки вследствие потопов и сгорания земли (а это неминуемо происходит в определенное время), мы не можем достигнуть, не говорю уже — вечной, нет — даже продолжительной славы. Какое имеет значение, если те, кто родится впоследствии, будут о тебе говорить, когда о тебе ничего не сказали те, кто родился в твоё время? ... Однако все их толки ограничены тесными пределами тех стран, которые ты видишь, и никогда не бывают долговечными, к кому бы они ни относились; они оказываются похороненными со смертью людей, а от забвения потомками гаснут.\*

Я привела содержание этого отрывка столь подробно, чтобы пояснить, до какой степени предлагаемые рассуждения противоречат тому, во что Цицерон вместе с прочими образованными римлянами всегда верил и что сам писал в той же книге. В нашем контексте я хотела это привести в качестве примера (выдающегося, возможно, первого в интеллектуальной истории из письменно зафиксированных) того, как определенные размышления в действительности нацеливают на то, чтобы помыслить себя вне мира, причем при помощи *релятивизации*. В сравнении со вселенной земля — лишь точка; какое имеет значение, что там на ней происходит? В сравнении с безмерностью времени века — не более чем мгновения, а забвение в итоге ждет все и всех; какое имеет значение, что люди делают? В сравнении со смертью, которая ждет всех нас, все отдельное и выдающееся утрачивает свой вес; если никакого «потом» нет — и жизнь после смерти для Цицерона — не предмет веры, а моральная гипотеза, — что бы мы ни делали или от чего бы ни страдали — ничто не имеет значения. Здесь мышление означает определенную последовательность рассуждений, которое поднимает нас на точку зрения вне мира явлений,

---

\* Цицерон. О государстве. Кн. VI. С. 85—86. — *Примеч. пер.*

равно как и вне нашей собственной жизни. Философия призвана компенсировать разочарование от политики и в целом от самой жизни.

Это просто начало традиции, которая достигает своей философской кульминации у Эпиктета, а наибольшей интенсивности — примерно пятьсот лет спустя, в конце существования Римской империи. «Утешение философией» Боэция, одна из самых популярных книг Средневековья, которую едва ли кто читает сегодня, была написана в такой крайности, какую Цицерон вряд ли бы смог себе представить. Боэций, благородный римлянин, был низвергнут с высот фортуны, попал в тюрьму и ожидал казни. По этой причине книга написана в подражание «Федону» — весьма странная аналогия: Сократ окружен друзьями, на суде он имел полную возможность говорить без ограничений в свою защиту, его ожидает легкая, безболезненная смерть. Боэций же брошен в тюрьму без возможности защиты, он абсолютно один после того, как приговорен к смерти на издевательском суде, на котором даже не присутствовал, и уж тем более у него не было возможности выступить в свою защиту, и теперь он ожидает смерти от медленных и чудовищных пыток. Хотя он и христианин, он ожидает утешения именно от Философии, а не от Бога или Христа. Хотя, пребывая в высших сферах, он проводил свой «тайный досуг» в изучении и переводах Платона и Аристотеля, он утешает себя в типично цicerоновской и стоической манере. То, что в сновидении Сципиона было простой релятивизацией, теперь превратилось в неистовую борьбу. «Безмерность времени», к которой в заточении мы должны направлять наш ум, ничтожит реальность как то, что существует для смертных; вечно изменчивая природа Фортуны ничтожит все удовольствия, ведь даже если мы наслаждаемся дарами Фортуны (богатством, почетом и славой), мы находимся в постоянном страхе потерять все это. Страх ничтожит всякое счастье. Все, что мы бездумно полагаем существующим, в одночасье перестает существовать, как только мы задумаемся об этом — вот что говорит ему Философия, богиня утешения. И здесь возникает вопрос о зле, которого едва коснулся Цицерон. Нить рассуждений о зле, все еще довольно примитивная у Боэция, уже содержит в себе все элементы, которые мы впоследствии находим в куда более продвинутых и усложненных формах на протяжении Средневековья. Оно строится следующим образом: Бог — конечная причина всего сущего; Бог как «высшее благо» не может быть причиной зла, все существующее имеет свою

причину, поскольку есть только видимые причины зла, но нет его конечной причины, зло не существует. Зло, говорит ему Философия, не только лишено силы, его *вообще нет*. То, что мы бездумно считаем злом, занимает определенное место в порядке вселенной и, коль скоро это так, оно с необходимостью есть добро. Зло — лишь иллюзия чувств, от которой нам помогает избавиться мышление. Это старый стоический прием: то, что мы отрицаем в мышлении — а мышление в нашей власти — не может на нас повлиять. Мышление делает его нереальным. Сразу же, конечно, нам напоминают о прославлении Эпиктетом того, что мы сегодня называем силой воли; и, несомненно, в такого рода мышлении есть элемент воления. Мыслить таким образом означает совершать определенное действие над собой — единственного рода действие, которое остается, когда все прочие действия в мире становятся тщетными.

В этом опыте мышления поздней античности более всего поражает то, что оно центрировано исключительно на самом себе. На это Джон Адамс, живший в мире, где еще не «распалась связь времен», а век не «вывихнул сустав», отвечал: «Нам говорят, что смертное ложе показывает пустоту титулов. Возможно, это так. [Однако]... должны ли законы и правительство, которые управляют подлунным миром, быть отринуты потому, что в час смерти они видятся пустяками?»<sup>340</sup>

Я говорила о двух истоках, откуда, насколько нам известно, проистекает мышление: исток греческий и исток римский. Они различаются вплоть до полной противоположности. С одной стороны, восхищенное изумление тем зрелищем, в котором человек оказывается при рождении и к пониманию которого он так хорошо приспособлен в своем уме и теле. С другой стороны, противоположная крайность, когда мы заброшены во враждебный нам мир, где господствует страх, откуда человек всеми силами пытается убежать. Есть множество признаков того, что последний опыт был также не чужд и грекам. Слова Софокла: «Не родиться совсем — удел / Лучший. Если ж родился ты, / В край, откуда явился, вновь / Возвратиться скорее»,<sup>341</sup> — по-видимому, поэтическая вариация на известную поговорку. Поразительно то, что, насколько мне известно, подобное настроение нигде не было отмечено в качестве источника греческой мысли. Возможно, еще более удивительно, что оно нигде не породило никакой великой философии — если только не считать великим философом Шо-

пенгауэра. И хотя греческая и римская ментальности — два разных мира, а главный недостаток всех учебников по истории философии состоит в сглаживании подобных острых различий — вплоть до того, что смутно кажется, будто все они в известной мере говорят одно и то же — так же верно, что эти две ментальности все же имеют между собой нечто общее.

В обоих случаях мышление уходит от мира явлений. Только потому, что мышление предполагает отвлечение, его и можно использовать как инструмент бегства. Более того, как это уже подчеркивалось, мышление предполагает отсутствие осознания тела и собственного Я и выдвигает вместо них опыт чистой деятельности, доставляющий, согласно Аристотелю, скорее радость, чем удовлетворение всех прочих желаний, поскольку во всяком другом удовольствии мы зависим от кого-либо или чего-либо другого.<sup>342</sup> Мышление — единственный род деятельности, для которого не нужно ничего, кроме меня самого. «У щедрого будет нужда в деньгах на щедрые поступки, ... и [даже] у благоразумного — в возможности [вести себя так или иначе]».<sup>343</sup> Всякая другая деятельность высокого или низкого рода нуждается в чем-то внешнем, что требуется преодолеть. Это так даже для исполнительного искусства, такого как игра на флейте, чья цель состоит в осуществлении самой себя — не говоря уже о производительной деятельности, которую предпринимают ради результата, а не ради нее самой, и где счастье, удовлетворение от хорошо сделанной работы, приходит уже после завершения самой деятельности. Умеренность философов давно вошла в поговорку, и, как отмечает Аристотель, «у человека, занятого теоретической деятельностью, нет потребностей ... и многое — лишь помеха ей. Коль скоро он — человек, ... будет ли он нуждаться в таких вещах, чтобы быть человеком [*anthrōpeuesthai*]» — иметь тело, жить совместно с другими людьми и так далее. В том же духе Демокрит рекомендует для мышления умеренность и воздержание: оно учит, как *logos* получает удовольствие от самого себя (*auton ex heautou*).<sup>344</sup>

Отсутствие сознания собственного тела в мышлении в сочетании с чистым удовольствием от деятельности лучше всего другого объясняет успокаивающий, утешающий эффект, который определенные рассуждения оказывают на человека поздней античности, равно как и его поразительно радикальные теории относительно власти ума над телом — теории, которые обыденный опыт с очевидностью опровергает. Гиббон, комментируя Бозция,

пишет: «Такие частью убедительные, частью неясные, частью совершенно непонятные мотивы утешения не могут заглушить природных человеческих чувств», и итоговая победа христианства, которая почитала подобные «мотивы» философии в качестве буквальных фактов и истинной надежды, доказывает, насколько Гиббон был прав.<sup>345</sup> Он добавляет: «Тем не менее умственный труд заглушает мысль о постигшем», — и в конце концов намекает на то, в чем в действительности обстоит дело, а именно, что телесные страхи отступают, пока длится «умственный труд», не потому что содержание мысли может преодолеть страх, но потому что деятельность мышления вытесняет осознание тела и может даже преодолеть ощущение некоторого дискомфорта. Исключительная сила этого опыта может прояснить во всех иных отношениях весьма странный исторический факт, что в античности дихотомия тела—ума с ее обостренной враждебностью к телу была практически без изменений усвоена христианской верой, которая основывалась тем не менее на догмате воплощения («и Слово стало плотию») и на вере в воскрешение во плоти, т. е. на учениях, которые означают конец дихотомии тела—ума с ее неразрешимыми загадками.

Прежде чем обратиться к Сократу, я хотела бы кратко напомнить любопытный контекст, в котором впервые появляется слово «философствовать» — глагол, а не существительное. Геродот говорит нам о Солоне, который, дав законы Афинам, отправился в десятилетнее путешествие, отчасти по политическим причинам, но также и для того, чтобы посмотреть мир — *theōrein*. Он прибыл в Сарды, где Крез как раз был на пике своей власти. И Крез, показав все свои богатства, сказал ему следующее: «Гость из Афин! Мы много уже наслышаны о твоей мудрости и странствованиях, именно, что ты из любви к мудрости и чтобы повидать свет объездил много стран. Теперь я хочу спросить тебя: „Встретил ли ты уже счастливейшего человека на свете?“»<sup>346</sup> (Продолжение этой истории хорошо известно: Крез ожидал, что гость объявит счастливейшим человеком на земле его самого. Солон же отвечал, что никого нельзя назвать счастливым прежде его смерти.) Крез обращается к Солону не потому, что тот повидал много земель, но потому, что он известен своим философствованием, размышлением над тем, что увидел; и ответ Солона, хоть и основан на опыте, очевидно выходит за пределы опыта. Что же касается самого вопроса о том, кто счастливейший человек на



свете, то он подменил вопрос на другой: кто счастливейший из смертных? И его ответ был *philosophoumenon*, размышлением над человеческими деяниями (*anthrōpeion pragmatōn*) и над пределом человеческой жизни, в которой «нет ни одного [дня], совершенно похожего на другой», так что «человек — лишь игралище случая». В таких условиях «во всяком деле нужно иметь в виду его исход, чем оно кончится»,<sup>347</sup> поскольку человеческая жизнь — это история, и только по ее исходу, когда все свершилось, можно понять, что она нам говорит. Человеческая жизнь, поскольку она отмечена началом и концом, образует целое, сущность в себе самой, которая может быть подвергнута суждению, когда она уже завершилась в смерти. Смерть — не просто конец жизни, она также наделяет ее молчаливой полнотой, выхваченной из опасного потока, который несет с собой всех людей. Такова суть того, что впоследствии вошло в поговорку в греческой и латинской античности — *nemo ante mortem beatus dici potest* (никого нельзя назвать счастливым прежде его смерти).<sup>348</sup>

Сам Солон вполне сознавал всю сложность подобных обманчиво простых предложений. Во фрагменте, который хорошо согласуется с рассказанной Геродотом историей, ему приписывают следующие слова: «Труднее всего увидеть скрытую (*aphanes*) меру суждения, которая все же [хотя и не является] кладет предел всему». <sup>349</sup> Здесь Солон выглядит как предшественник Сократа, который так же, как говорили позднее, хотел свести философию с небес на землю и потому стал исследовать невидимую меру, которой мы судим человеческие деяния. На вопрос: Кто счастливейший человек на земле? — Солон отвечал тем, что поставил другой вопрос: Если то, что тебя радует — счастье, то где его мера? — в том же духе, в каком задавал свои вопросы Сократ. Что есть мужество, благочестие, дружба, *sōphrosynē* (благоразумие), знание, справедливость и так далее? Но Солон в своем роде дает ответ, и его ответ, верно понятый в своих следствиях, составляет то, что современный человек назвал бы целой философией в смысле *мировоззрения*: неопределенность будущего делает жизнь человека ничтожной, «опасности неотъемлемо присутствуют во всех трудах и деяниях, никто не знает, чем обернется начатое, тот, кто процветает, не может предвидеть грядущих бедствий, когда бог дарует удачу во всем злодею». <sup>350</sup> А потому слова «Никого нельзя назвать счастливым прежде его смерти» означают: «Никто не счастлив; все смертные, на кого взирает Солнце, несчастны». <sup>351</sup> Это более, чем просто размышление; это уже свое-

го рода учение, причем по сути — несократическое. Ведь Сократ, столкнувшись с подобными вопросами, завершает практически каждый собственно сократический диалог словами: «Ныне же мы разбиты по всем направлениям и не в состоянии понять ...». <sup>352</sup> И такой апорийный характер сократического мышления означает: восхищенное изумление по поводу справедливого или мужественного поступка, увиденного телесными очами, порождает такие вопросы, как «Что есть мужество?», «Что есть справедливость?». Существование мужества или справедливости должно быть предъявлено моим чувствам тем, что я увидел, хотя они сами по себе не присутствуют в чувственном восприятии и потому не даны в самоочевидной реальности. Основной сократический вопрос — «Что мы имеем в виду, когда используем слова того класса, который называют „понятиями“?», — возникает из опыта. Но изначальное изумление не снимается такими вопросами, поскольку они остаются без ответа, даже еще более укрепляются. То, что начинается как изумление, заканчивается недоумением, а потому вновь ведет к изумлению: сколь удивительно, что люди могут совершать мужественные или справедливые поступки, хотя они даже не знают, что это такое.

## 17. Ответ Сократа

На вопрос «Что заставляет нас мыслить?» я давала (за исключением Солона) исторически репрезентативные ответы, которые нам предлагали профессиональные философы. Именно по той же причине эти ответы вызывают сомнение. Вопрос, задаваемый профессионалом, исходит не из нашего собственного опыта мышления. Его задают как бы извне — обусловлена ли эта позиция профессиональным интересом как мыслителя или здравым смыслом, заставляющим его вопрошать о деятельности, которая выходит за рамки обыденной жизни. И ответы, которые мы получаем, всегда слишком общи и смутны, чтобы иметь значение для повседневной жизни, в которой мышление, как бы то ни было, случается постоянно и постоянно прерывает обыденный жизненный процесс — точно так же, как обыденная жизнь постоянно прерывает процесс мышления. Если мы освободим эти вопросы от их доктринального содержания, которое, конечно же, существенным образом варьирует, то останется лишь только признание потребности: потребности конкретизировать последствия плато-

новского изумления, потребности разума (у Канта) преступать границы известного, потребности примириться с тем, что есть в действительности и в мире (появляется у Гегеля как «потребность в философии», которая может превратить происходящее вне нас в наши собственные мысли) или потребность отыскать смысл всего, что есть и что происходит, как я уже говорила здесь, и никак не меньше, и не яснее.

Именно эта неспособность мыслящего эго дать отчет о самом себе и породила философов, профессиональных мыслителей, это племя, с которым так непросто иметь дело. Ведь проблема в том, что мыслящее эго, как мы уже видели — в отличие от Я, которое, конечно же, также есть у каждого мыслителя — вовсе не рвется проявиться в мире явлений. Это скользкий тип. Мыслящее эго невидимо не только для других, но даже и для самого себя, неосознано, его невозможно ухватить. Отчасти потому, что оно есть чистая деятельность, а отчасти потому — как однажды сказал Гегель, — что оно «ведет себя как абстрактное, как освобожденное от всякой партикулярности частных свойств, состояний и т. д. и производит лишь всеобщее, в котором оно тождественно со всеми индивидуумами».<sup>353</sup> Во всяком случае, если смотреть на него из мира явлений, с агоры, мыслящее эго всегда живет, скрываясь, *lathē biōsas*. И наш вопрос «Что заставляет нас мыслить?» на самом деле вопрошает о том, как сделать так, чтобы вывести его из укрытия, как его выманить.

Лучший, а в действительности единственный способ, который я смогла придумать, это подыскать соответствующую модель, пример мыслителя, который не был бы профессионалом и который совместил бы в себе две по видимости противоречащие друг другу страсти — страсть к мышлению и страсть к действию — не в смысле того, что он жаждал бы применить свои мысли или установить теоретические стандарты действия, но в смысле того, что он в обеих сферах в равной степени у себя дома и легко может переходить из одной сферы в другую, точно так же как мы постоянно переходим от одного вида опыта к другому в мире явлений, и притом испытывает потребность поразмышлять об этом. Для такой роли лучше всего подходит человек, который не числит себя ни среди большинства, ни среди немногих (различие столь же древнее, как и сам Пифагор), у которого нет стремления стать правителем людей, как нет и претензий, что благодаря своей исключительной мудрости он лучше других подходит на роль советника властей предержащих, но и не тот, кто кротко

смиряться с тем, что им управляют другие; короче говоря, мыслитель, который всегда остается человеком среди людей, который не сторонится агоры, гражданин среди других граждан, не делает ничего, ни на что не претендует кроме того, на что, по его мнению, каждый гражданин должен претендовать и чем имеет право обладать. Такого человека отыскать должно быть непросто: если он смог бы представить нам действительную деятельность мышления, то не оставил бы после себя учения; он не озаботился бы тем, чтобы записать свои мысли, даже при том, что после завершения процесса мышления остаются некие следы, в достаточной мере осязаемые, чтобы их можно было изложить черным по белому. Вы уже должны были догадаться, что я имею в виду Сократа. Нам не было бы известно о нем толком ничего, по крайней мере недостаточно, чтобы произвести на нас впечатление, если бы он в свое время не произвел такое впечатление на Платона, и, возможно, мы вообще ничего не узнали бы даже бы от Платона, если бы он не решился заплатить жизнью, причем не за какую-то конкретную веру или учение — таковых у него не было — но просто за свое право испытывать мнения других людей, размышлять о них и предлагать своим собеседникам делать то же самое.

Полагаю, читатель не поверит, если я скажу, что выбрала Сократа наугад. Но я должна предупредить: относительно исторического Сократа много противоречивого, и, поскольку это одна из наиболее завлекательных тем в ученом споре, я просто ее проигнорирую<sup>354</sup> и лишь мимоходом упомяну то, что, по-видимому, является ключевым моментом этого спора — мою уверенность, что существует строгая разграничительная линия между реальным Сократом и той философией, которой учил Платон. Камень преткновения здесь в том, что Платон использовал Сократа в качестве *философа* не только в своих ранних и явно «сократических» диалогах, но также и в более поздних диалогах, когда зачастую делал его выразителем своих собственных теорий и доктрин, целиком и полностью не-сократических. Во множестве случаев сам Платон достаточно ясно отмечает их различия, например в «Пире» знаменитая речь Диотимы, где говорится, что Сократ совершенно не сведущ в «высших таинствах» (210a) и, возможно, даже не способен их понять. В других случаях, однако, эта линия размыта, обычно потому, что Платон мог еще рассчитывать на читающую публику, которая создавала бы определенные существенные непоследовательности — как тогда, когда Сократ говорит у него в «Теэтете»,<sup>355</sup> что «корифеи ... с ранней юно-

сти не знают дороги ни на агору, ни в суд...» — самое анти-сократическое заявление, которое только может быть. И тем не менее, чтобы еще усугубить ситуацию, это никоим образом не означает, что тот же самый диалог не дает вполне достоверной информации о реальном Сократе.<sup>356</sup>

Думаю, никто не станет всерьез оспаривать, что мой выбор исторически оправдан. Возможно, несколько менее оправдано превращение исторической фигуры в модель, поскольку без сомнения, какие-то изменения неизбежны, если эта фигура должна выполнять те функции, которые мы ей приписываем. Этьен Жильсон в своей величайшей книге о Данте писал, что в «Божественной комедии» «историческая реальность персонажей Данте имеет право влиять на их интерпретацию лишь в той мере, в какой она необходима для их репрезентативной функции, которую им назначил сам Данте».<sup>357</sup> По-видимому, достаточно просто даровать такого рода свободу поэтам и назвать это привилегией — но гораздо хуже, когда в подобном деле упражняются непозты. Однако, оправданно или нет, именно это мы делаем, когда конструируем «идеальные типы» — не то, чтобы совсем уж совсем уж беспардонно врем, как это бывает в аллегориях и персонифицированных абстракциях, столь дорогих сердцу плохих поэтов и таких же ученых, но просто выделяем из массы прочих людей прошлого или настоящего того, кто может представлять собой других. И в итоге Жильсон намекает на подлинное оправдание этого метода, когда обсуждает репрезентативную роль, приписываемую Данте Фоме Аквинскому: реальный Фома, как отмечает Жильсон, никогда бы не стал делать того, что ему приписывает Данте — восхвалять Сигера Брабантского — но единственная причина, по которой реальный Фома отказался бы произнести подобное восхваление, был бы некий человеческий недостаток, пристрастность, которую, «чтобы войти в *Рай*, он должен был оставить ... у его врат».<sup>358</sup> У ксенофоновского Сократа, в чьей исторической достоверности не приходится сомневаться, есть целый ряд черт, которые ему пришлось бы оставить перед воротами Рая.

Первое, что поражает в сократических диалогах Платона, это их апорийность. Аргументация либо ведет в никуда, либо идет по кругу. Для того чтобы знать, что такое справедливость, вы должны сначала узнать, что такое знание; чтобы узнать, что такое знание, нужно прежде иметь предварительное, некритическое

представление о знании.<sup>359</sup> А потому «ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужны в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно ему надо искать».<sup>360</sup> Или в «Евтифроне»: чтобы быть благочестивым, ты уже должен знать, что такое благочестие. То, что угодно богам, то благочестиво; но благочестиво ли это потому, что угодно богам, или такие поступки угодны богам, потому что благочестивы?

Ни один из *logoi*, аргументов, никогда не остается неподвижным, все движется по кругу. И поскольку Сократ, задавая вопросы, на которые он *не знает* ответа, приводит их в движение, когда обсуждение совершает полный круг, обычно именно Сократ с готовностью предлагает все начать сначала и исследовать, что такое справедливость, благочестие, знание или счастье.<sup>361</sup> Темы этих ранних диалогов связаны с весьма простыми, повседневными понятиями — такие возникают всякий раз, когда только люди открывают рот и начинают говорить. Введение обычно разворачивается следующим образом: конечно, есть счастливые люди, справедливые поступки, мужественные люди, есть прекрасные вещи, которые можно видеть и которыми можно восхищаться, каждый их знает; проблемы начинаются с именами существительными, предположительно произведенными от прилагательных, которые мы применяем в отдельных случаях, как они являются нам (мы *видим* счастливого человека, *воспринимаем* мужественный поступок или справедливое решение). Короче говоря, проблемы начинаются с такими словами, как *счастье*, *мужество*, *справедливость* и так далее, которые мы теперь называем понятиями — «невидимая мера» (*aphanes metron*) Солона — «то, что уму труднее всего понять, но то, что держит пределы всех вещей»<sup>362</sup> — и то, что Платон позднее назовет идеями, которые воспринимаются только умственным взором. Эти слова — неотъемлемая часть повседневной речи, и тем не менее мы никак не можем в них разобраться. Когда мы пытаемся дать им определение, они ускользают; когда мы говорим об их смысле, все сдвигается со своих мест и приходит в движение. Так что вместо того чтобы повторять вслед за Аристотелем, что Сократ — это человек, который открыл «понятие», хорошо было бы спросить, что же именно делал Сократ, когда это делал. Ведь очевидно, что все эти слова существовали в греческом языке задолго до того, как он попытался заставить афинян и самого себя разобраться в их значении — в твердой уверенности, что без них никакая речь была бы невозможна.

Ныне это уже не столь очевидно. Наши познания в области так называемых примитивных языков учат нас, что сочетание ряда отдельных предметов под общим наименованием ни в коем случае не есть нечто само собой разумеющееся; в этих языках, обладающих подчас поразительно богатым словарем, нет таких абстрактных существительных даже в отношении отчетливо различимых предметов. Проще говоря, возьмем существительное, которое для нас уже более не звучит как абстрактное. Мы можем использовать слово «дом» в отношении большого числа предметов — в отношении глинобитной племенной хижины, королевского дворца, сельского дома горожанина, коттеджа в деревне, многоквартирного дома в городе — но едва ли мы можем использовать его для переносных шатров кочевников. Дом как таковой и сам по себе, *auto kath'auto*, то, что заставляет нас использовать слово в отношении всех этих отдельных и весьма различных зданий, невидим ни телесным взором, ни умственным; всякий воображаемый дом, будь он даже столь абстрактным, что обладает самым минимумом черт, чтобы его только можно было распознать, это уже какой-то конкретный дом. Этот другой, видимый, дом, о котором мы уже должны иметь представление, чтобы мочь распознать в каком-то из конкретных зданий дом, в истории философии объясняли по-разному и называли различными именами, на чем, однако, мы здесь останавливаться не будем. Хотя, возможно, нам было бы проще дать определение ему, чем таким словам, как «счастье» или «справедливость». Здесь дело в том, что они предполагают нечто куда менее осязаемое, чем стоящие перед глазами строения. Это предполагает, что кому-то «предоставлен кров» и он «обитает» в нем, — но не как в шатре, который можно сегодня поставить, а завтра снять, — нечто может служить домом, быть местом обитания. Слово «дом» — это «невидимая мера», которая «держит пределы всех вещей», имеющих отношение к обитанию. Это слово, которое не могло появиться до тех пор, пока не появилась мысль об обитании, проживании в доме, намерение иметь дом. Как слово «дом» — условный знак для всех вещей такого рода, своего рода условное обозначение, без которого мышление с присущим ему проворством было бы совершенно невозможно. Слово «дом» есть нечто *вроде замороженной мысли*, которую мышление должно разморозить, если желает отыскать исходное значение. В средневековой философии такого рода мышление называлось «медитацией», и это слово воспринималось как нечто отличное, даже противоположное созерцанию.

Во всяком случае такого рода вдумчивая рефлексия не создает определений и в этом смысле совершенно безрезультатна, хотя тот, кто задумался над значением слова «дом» может прояснить собственный взгляд.

Во всяком случае, о Сократе обычно говорят, будто он верил, что добродетели можно научить, и, по-видимому, он действительно вел такие беседы и размышлял о благочестии, справедливости, мужестве и прочем таком, что делает людей более благочестивыми, справедливыми и мужественными, невзирая на тот факт, что нет ни определений этого, ни «ценностей», которые направляли бы поведение людей в будущем. То, что Сократ действительно верил в подобное, можно проиллюстрировать тем, с кем он сам себя сравнивал. Сам он называл себя оводом и повивальной бабкой; по словам Платона, некоторые называют его скатом, такой рыбой, которая парализует и приводит в оцепенение при контакте с ней, и Сократ признавал справедливость такого сравнения при условии, что слушатели понимают, что «скат, приводя в оцепенение других, и сам пребывает в оцепенении... Ведь не то, что я, путая других, сам ясно во всем разбираюсь — нет: я и сам путаюсь, и других запутываю... И все-таки я хочу вместе с тобой поразмыслить и поискать...».<sup>363</sup> Это довольно точно подводит итог единственному способу научиться мыслить — даже при том, что Сократ, как он неоднократно повторяет, ничему не учит по той простой причине, что и учить-то нечему; он «бесплоден» как повивальные бабки в Греции, которые уже вышли за пределы детородного возраста. (Поскольку ему нечему учить, нет никакой истины, чтобы передать ее, его обвиняли в том, что он не раскрывает собственных взглядов [gnome] — это мы знаем от Ксенофонта, который защищал его от этих обвинений.<sup>364</sup>) Мне кажется, что он, как и профессиональные философы, хотел проверить на своих собеседниках, разделяют ли они его недоумение — а это нечто совершенно иное, нежели попытка искать решения загадок и затем демонстрировать их другим.

Давайте кратко рассмотрим эти три сравнения. Во-первых, Сократ — овод: он знает, как жалить граждан, которые без него «всю остальную ... жизнь проведут во сне», пока кто-то не придет и не разбудит их. А для чего он их будит? Для мышления и исследования, деятельности, без которой жизнь, по его мнению, не только ничего не стоит, но даже и не есть в полном смысле слова



жизнь. (На эту тему в «Апологии», как и в других местах, Сократ весьма ясно говорит нечто противоположное тому, что заставляет его говорить Платон в своей «исправленной апологии», в «Федоне». В «Апологии» Сократ говорит согражданам, почему он должен жить и почему, хотя жизнь ему «очень дорога», он не боится смерти. В «Федоне» же он разъясняет друзьям, как тягостна жизнь и почему он рад умереть.)

Во-вторых, Сократ — повитуха: в «Теэтете» он говорит, что это потому, что он сам неплоден и не способен рожать, но он знает, как помочь другим разрешиться от бремени мысли. Более того, именно благодаря своему неплодию он сведущ в ремесле повитухи и может определить, истинный ли это плод или просто призрак [неоплодотворенное яйцо в противоположность «истинному дитя»], от которого следует избавиться. Но в диалогах едва ли кто из собеседников Сократа высказывает мысль, которая не была таким же призраком и которой, как считал Сократ, следовало бы сохранить жизнь. Скорее, он делает то, что Платон в «Софисте», явно имея в виду Сократа, говорит о софистах: он избавляет людей от их «мнений», т. е. от неосознанных пред-рассудков, препятствующих мышлению — помогая им, как говорит Платон, избавиться от дурного в них, от негодных мнений, хотя и не делая их при этом лучше, не давая им истины.<sup>365</sup>

В-третьих, Сократ, зная, что мы не знаем, и тем не менее не желая, чтобы такое продолжалось, остается верен собственному недоумению и, подобно скату, впадая в оцепенение, парализует всякого, кто с ним соприкоснулся. На первый взгляд, скат есть нечто противоположное оводу; он вызывает оцепенение, тогда как овод заставляет проснуться. Однако то, что выглядит при взгляде извне как оцепенение — *ощущается* как высшее состояние активности и жизни. Несмотря на скудость документов, есть свидетельство по поводу опыта мышления, ряд высказываний мыслителей на протяжении многих веков, подтверждающих это.

А потому Сократ — овод, повитуха, скат — не философ (он ничему не учит и ему нечему учить) и не софист, поскольку не претендует на то, чтобы делать людей мудрее. Он только лишь показывает им, что они не мудры, что никто не занят настолько, чтобы у него не было «досуга сделать что-нибудь, достойное упоминания, ни для города, ни для домашнего дела...».<sup>366</sup> И если он энергично защищается от обвинений в совращении молодежи, то все же и нигде не говорит, что делает ее лучше. Тем не менее он утверждает, что во всем городе нет большего блага, чем появле-

ние в Афинах мышления и рассуждения в его лице.<sup>367</sup> Так, его интересовало, для чего мышление пригодно, хотя по этому поводу, как и по многим другим, он не дает ясного ответа. Можно быть уверенным, что диалог, посвященный вопросу «Для чего пригодно мышление?», закончился бы тем же недоумением, как и все прочие.

Если бы в западной мысли существовала сократическая традиция, если бы, по словам Уайтхеда, история философии была бы собранием примечаний, но не к Платону, а к Сократу (что, конечно же, невозможно), мы наверняка не нашли бы там ответа на наш вопрос, в лучшем случае — некоторое число его вариаций. Сам Сократ, прекрасно понимая, что имеет дело в своем предприятии с невидимым, чтобы пояснить деятельность мышления, использует метафору — метафору ветра: «Ветров самих не видать, но действия их нам видны, и приближение их мы чувствуем».<sup>368</sup> Ту же метафору мы находим у Софокла, который (в «Антигоне»)<sup>369</sup> называет мысль, которая «ветра быстрее», среди того, что вызывает опасение, внушает ужас (*deina*), с чем человек либо благословен, либо проклят. В наше время Хайдеггер мимоходом говорит о «буре мышления» и использует эту метафору в явном виде только в той части своей работы, где непосредственно говорит о Сократе: «Сократ всю свою жизнь, вплоть до самой его смерти, не делал ничего другого, кроме того, что вставал в сквозной ветер этой тяги и в нем себя удерживал. Поэтому он есть самый тонкий мыслитель Запада. Поэтому он ничего не писал. Ибо тот, кто начинает писать, находясь в мышлении, неизбежно уподобляется тем людям, которые от слишком сильного сквозного ветра сбегают на подветренную сторону. Остается тайной еще скрытой историей то, что все мыслители после Сократа, без ущерба для их величины, должны были стать такими беглецами. Мышление вошло в литературу». В добавленном позже примечании он поясняет, что «самый тонкий» мыслитель — вовсе не значит «самый великий».<sup>370</sup>

В том контексте, в котором эту метафору упоминает Ксенофонт, всегда готовый защищать своего наставника при помощи своих вульгарных аргументов против вульгарных же обвинений, она не имеет особого смысла. Однако даже он свидетельствует, что невидимый ветер мышления проявляется в понятиях, добродетелях и «ценностях», с которыми Сократ сталкивается в своих рассуждениях. Проблема в том, что тот же самый ветер, откуда бы он ни взялся, имеет ту любопытную особенность, что разру-

шает собственные предыдущие проявления: вот почему тот же самый человек может считать себя и не считать оводом, равно как и скатом. В природе этой невидимой стихии переделывать, как бы размораживать то, что язык, посредник мышления, заморозил в мысли — слова (понятия, предложения, дефиниции, доктрины), чью «слабость» и негибкость Платон столь ярко обличал в Седьмом письме. Следствием этого является неизбежное деструктивное, подрывное воздействие мышления на все устоявшиеся критерии, ценности, меры добра и зла, короче говоря, на те обычаи и правила, с которыми мы имеем дело в морали и этике. Эти замороженные мысли, как, кажется, говорит Сократ, становятся настолько доступными, что мы можем пользоваться ими даже во сне. Но если ветер мышления, который я раздую, пробудит вас и заставит взбодриться, вы поймете, что у вас нет ничего, кроме недоумения, и лучшее, что можно сделать — поделиться им друг с другом.

А потому вызываемое мышлением оцепенение имеет двоякий характер: оно характерно для ситуации «остановись-и-подумай», приостановки всех прочих видов деятельности — психологически можно действительно определить «проблему» как «ситуацию, в которой по некоторым причинам возникает существенное препятствие на пути к цели»<sup>371</sup> — и оно также может вызвать ошеломление, когда его результатом является чувство неуверенности относительно того, что прежде, пока вы бездумно занимались своими делами, было несомненно. Если вы занимаетесь применением общих правил поведения к отдельным случаям, как они возникают в повседневной жизни, то вы впадете в оцепенение, потому что ни одно из подобных правил не в состоянии выдержать ветер мышления. Если вновь использовать пример с замороженной мыслью, запечатленной в слове «дом», то коль скоро вы задумались над его значением — обитать, иметь дом, проживать где-то — вы уже не станете относить к своему дому все то, что приписывает мода времени. Но это вовсе не гарантирует, что вы сможете прийти к какому-то приемлемому решению того, что стало «проблематичным».

Все это ведет к последней и, возможно, наибольшей опасности в этом опасном и бесполезном предприятии. В круге Сократа были некие Алкивиад и Критий — Бог свидетель, далеко не самые худшие из его учеников, — которым довелось стать реальной угрозой полису, и вовсе не потому, что они впали в оцепенение от соприкосновения со скатом. Напротив, все это случилось

потому, что их ужалил овод. И то, на что он их подвиг — своеволие и цинизм. Не удовлетворившись тем, что их учили, как мыслить, не давая при этом никакого определенного учения, они обернули отсутствие результата в сократическом исследовании мышления в негативный результат: если мы не можем дать определение благочестию, то и будем нечестивыми — ведь это куда приятнее того, чего, как надеялся Сократ, можно достичь разговорами о благочестии.

Поиски смысла, в которых беспрестанно растворяются и исследуются заново все принятые учения и правила, в любой момент могут обернуться против себя самого, полностью перевернув все прежние ценности и объявив эту вывернутую наизнанку ситуацию «новыми ценностями». В определенной степени именно это проделал Ницше, когда перевернул платонизм, позабыв, что и перевернутый Платон — это все-таки Платон, или то, что Маркс проделал с Гегелем, перевернув его с головы на ноги и создав попутно сугубо гегельянскую систему истории. Подобные негативные результаты мышления затем будут использованы с той же бездумной рутинной, как и прежде. Как только их прилагают к области человеческих дел, все оказывается так, как будто никогда и не было процесса мышления. То, что обычно называют «нигилизмом» — и что мы пытаемся датировать исторически, осуждать политически и приписывать все это мыслителям, которые якобы осмелились продумывать «опасные мысли» — в действительности есть опасность, неотъемлемо присущая деятельности мышления как таковой. Нет никаких опасных мыслей; мышление опасно само по себе, но нигилизм — не его дитя. Нигилизм — не более чем обратная сторона конвенционализма. Его кредо состоит в отрицании текущих так называемых позитивных ценностей, с которыми оно все еще связано. Все критические исследования должны пройти через стадию по крайней мере гипотетического отрицания принятых мнений и «ценностей», вскрывая их следствия и скрытые предпосылки, и в этом смысле нигилизм можно рассматривать как неизбежную опасность мышления.

Однако эта опасность исходит не от убеждения Сократа, что жизнь без размышлений не стоит того, чтобы ее прожить, но, напротив, из стремления найти результаты, которые сделали бы дальнейшее мышление ненужным. Мышление в одинаковой мере опасно для всех убеждений и само по себе не порождает никакого нового убеждения. Самый опасный его аспект с точки зре-

ния здравого смысла состоит в том, что то, что было осмысленным, пока мы размышляли, рассеивается в тот самый момент, когда мы хотим применить его к повседневной жизни. Когда общему мнению удастся ухватить «понятия», т. е. проявления мышления в повседневной речи, и начать оперировать с ними, как если бы то были результаты познания, итог может быть только в том, чтобы ясно показать: никто не мудр. Практически мышление означает, что всякий раз, когда мы сталкиваемся с каким-либо затруднением в жизни, нам приходится выстраивать свой ум заново.

Однако отказ от мышления, что кажется столь естественным в делах политических и моральных, также имеет свои риски. Ограждая людей от опасностей раздумий, он учит их твердо придерживаться любых предписанных правил поведения, существующих в данное время в данном обществе. Люди привыкают не столько к содержанию правил, пристальное размышление над которыми неизменно ведет их к замешательству, сколько само *наличие* правил, с которыми мы соотносим те или иные отдельные случаи. Если появляется некто, кто ради каких угодно целей захочет упразднить прежние «ценности» или добродетели, он легко сможет это сделать — при условии, что сам предложит новый кодекс. При этом не нужно больших усилий и совсем не потребуются никого убеждать (что новые ценности лучше прежних), чтобы их установить. Чем тверже люди держались прежнего кодекса, тем более они захотят усвоить новый кодекс, что на практике означает: более всех готовы повиноваться те, кто прежде был самым надежным и уважаемым столпом общества, кто меньше всего был склонен предаваться размышлениям, опасным или иным, тогда как те, кто по всему был самым ненадежным элементом прежнего порядка, оказывается наименее податливым.

Если этические и моральные вопросы таковы, как показывает этимология слов, то изменить нравы и привычки людей не труднее, чем изменить их застольные манеры. Простота, с какой это обращение может при определенных обстоятельствах произойти, в действительности означает, что никто не шелохнется, когда все это произойдет. Я, конечно же, намекаю на то, что было в нацистской Германии и, до некоторой степени, в сталинской России, когда основные положения западной морали вдруг были перевернуты: в одном случае «не убий», в другом — «не лжесвидетельствуй против ближнего». А потом уже пошло переворачивание пе-

ревернутого. Тот факт, что оказалось на удивление легко «перевоспитать» немцев после коллапса Третьего рейха — настолько легко, что это произошло почти автоматически, — также не слишком утешает. На самом деле это одно и то же.

Но вернемся к Сократу. Афиняне говорили ему, что мышление — это подрывная деятельность, что ветер мысли — это ураган, сметающий все установленные знаки, при помощи которых люди ориентируются, что он несет беспорядок в города и смущает граждан. И хотя Сократ отрицает, что мышление развращает, он и не претендует на то, что оно кого-то улучшает. Оно пробуждает нас ото сна, и это кажется ему величайшим благом для города. Хотя он не говорит, что предпринял свое размышление, чтобы стать великим благодетелем. Коль скоро речь идет о нем, тут сказать совсем нечего, кроме того, что жизнь, лишённая мышления, была бы лишена и смысла, пусть даже мышление не делает людей мудрее и не дает ответы на вопросы, которые поднимает мысль. Смысл того, что делал Сократ, лежит в деятельности самой по себе. Или иначе: мыслить и быть в полном сознании — одно и то же, и из этого следует, что мышление всегда приходится начинать заново. Это такая деятельность, которая сопровождает жизнь и занимается такими понятиями, как справедливость, счастье, добродетель, которые нам дает язык как выражение смысла, происходящего в жизни и случающегося с нами, пока мы живем.

То, что я назвала здесь «поисками» смысла, в сократовском языке проявляется как любовь, т. е. любовь в греческом ее значении, как Эрос, а не как христианская *agape*. Любовь как Эрос — это прежде всего потребность, она желает того, чего не имеет. Люди любят мудрость и потому начинают философствовать, потому что не мудры; они любят красоту и творят прекрасное — *philokaloumen*, как назвал это Перикл в своей погребальной речи<sup>372</sup> — потому что сами не прекрасны. Любовь — единственное, в чем Сократ объявляет себя знатоком, и этот навык направляет его также при выборе собеседников и друзей: «Хотя во всем остальном я человек неспособный и бесполезный, это даровано мне самим богом — немедленно распознавать влюбленного и любимого».<sup>373</sup> Желая того, чего у человека нет, любовь устанавливает отношения с тем, что не дано. Для того чтобы вывести эти отношения в открытую, проявить их, люди хотят говорить об

этом — точно так же, как влюбленный хочет говорить о любимом. Поскольку поиски мышления — это своего рода жаждущая любовь, предметами мышления могут быть только те вещи, которые вызывают любовь, — красота, мудрость, справедливость и т. д. Уродство и зло по определению исключаются из сферы мышления. Они могут проявиться как недостаток: уродство — это недостаток красоты, зло, *kakia*, — недостаток добра. Как таковые они не имеют собственных корней, у них нет сущности, которой мышление могло бы овладеть. Если мышление разлагает позитивные понятия в их изначальном смысле, тогда тот же самый процесс должен разлагать и эти «негативные» понятия в их исходную бессмысленность, т. е. в ничто для мыслящего эго. Поэтому Сократ верит, что никто не творит зло по собственной воле — потому что, как бы сказали мы, таков его онтологический статус: он заключается в отсутствии, в том, чего нет. И поэтому Демокрит, размышляя о *логосе*, речи, как о своего рода следующим действием в том же смысле, в каком тень следует за реальными вещами, отделяя их таким образом от простой видимости, советовал не говорить о дурных поступках, поскольку игнорирование зла, лишение его проявления в речи превратит его в чистую видимость, нечто такое, что не имеет тени.<sup>374</sup> Такое же исключение зла мы видим, если последуем за платоновским восхищенным, утверждающим изумлением как оно раскрывается в мышлении. Такое можно встретить практически у всех западных философов. Похоже, Сократу нечего больше было сказать о связи между злом и отсутствием мышления кроме того, что люди, не влюбленные в красоту, справедливость и мудрость, не способны и к мышлению точно так же, как, напротив, те, кто любит размышлять и таким образом «философствовать», не способны творить зло.

## 18. Два в одном

Куда все это ведет нас в отношении одной из наших главных проблем — возможной связи между отсутствием мышления и злом? Мы пришли к выводу, что только те, кто вдохновлен сократовским *эросом*, любовью к мудрости, красоте и справедливости, способны к мышлению и им можно доверять. Иными словами, мы пришли к платоновским «благородным натурам», часть из которых, возможно, «не творят зло по своей воле». Притом подра-

зумеваемое и рискованное заключение, что «все хотят творить добро», неверно даже в этом случае. (Горькая правда состоит в том, что большая часть зла творится людьми, которые никогда и не задумывались о том, чтобы быть добрыми или злыми, творить зло или добро.) Сократ, который в отличие от Платона размышлял обо всем и говорил с каждым, не мог поверить, что только немногие способны к мышлению и что только определенные предметы мысли, видимые подготовленному умственному взору, но невыразимые в дискурсе, даруют достоинство и значимость мыслительной деятельности. Если в мышлении и есть что-то, что может отвлечь человека от зла, оно должно быть неотъемлемо присуще самой этой деятельности, вне зависимости от ее предмета.

Сократ, этот любитель недоумений, не так уж часто делал позитивные заявления. Среди них — два тесно взаимосвязанных предложения, которые имеют отношения к этой теме. Оба их можно найти в «Горгии», диалоге о риторике, искусстве убеждать большинство. «Горгий» не принадлежит к числу ранних сократических диалогов, он был написан незадолго до того, как Платон возглавил Академию. Более того, сама его тема — такое искусство, или форма дискурса, которая явно теряет всякий смысл, если становится апорийной. И тем не менее этот диалог апориен. Кроме того, Платон завершает его одним из своих мифов о грядущих наградах и наказаниях, который, по-видимому, т. е. иронически, разрешает все затруднения. Важность этих мифов — чисто политическая, она заключается в том, что они обращены к большинству. Однако мифы «Горгия», определенно не-сократические, важны потому, что содержат в себе, пусть и в нефилософской форме, признание Платоном того, что люди творят зло по собственной воле. Из этого вытекает еще одно признание, что он не более Сократа знает, что делать в философском отношении с этим неприятным фактом. Мы можем не знать, верил ли Сократ, что невежество — причина зла и что добродетели можно научить, но нам точно известно, что, по мнению Платона, разумнее все же полагаться на угрозы.

Эти два позитивных предложения Сократа выглядят так. Первое: «Хуже творить несправедливость, чем ее терпеть», — на что Калликл, собеседник Сократа в этом диалоге, отвечает так, как ответил бы каждый грек: «Муж ... не станет... переносить несправедливость — это дело раба, которому лучше умереть, чем жить,



который терпит несправедливости и поношения потому, что не силах защитить ни себя самого, ни того, кто ему дорог».<sup>375</sup> Второе: «Пусть лучше лира у меня скверно настроена и звучит не в лад, пусть нестройно поет хор, который я снаряжу, пусть большинство людей со мной не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить в разногласие и в спор *с одним человеком* — с собою самим».<sup>376</sup> Все это заставляет Калликла сказать Сократу, что тот «озорничает в речах совсем как завзятый оратор» и что для него было бы лучше, как и всем остальным, если бы он бросил наконец философию и занялся бы делами поважнее.<sup>377</sup>

В том-то и дело. Именно философия или, точнее, опыт мышления заставляет Сократа делать подобные заявления — хотя, конечно же, он затеял это дело не для того, чтобы прийти к такому итогу, — не более чем прочие мыслители, чтобы стать «счастливыми».<sup>378</sup> (Было бы серьезной ошибкой, по моему мнению, понимать эти заявления как результат некоторого знания в области морали; это, конечно же, прозрения, но прозрения опыта, и коль скоро речь идет о самом процессе мышления, это в лучшем случае — побочный продукт.)

Нам трудно понять, насколько парадоксальным в момент своего появления было первое утверждение. После нескольких тысяч лет употребления и злоупотребления оно выглядит как дешевое морализаторство. И лучший пример того, насколько трудно современному читателю понять необычность второго утверждения — его ключевые слова «*с одним человеком*, с собою самим» (им предшествует фраза «пусть большинство людей со мной не соглашается и спорит, лишь бы только не вступить в разногласие и в спор *с одним человеком*»), которые при переводе зачастую опускают. Что касается первого, то это субъективное заявление. Оно означает: *для меня* лучше терпеть несправедливость, чем творить ее. В диалоге, когда доходит дело, оно просто противопоставляется другому столь же субъективному заявлению, которое, конечно же, звучит куда более правдоподобно. Становится понятно, что Калликл и Сократ говорят о разных Я: что хорошо для одного — плохо для другого.

Если, с одной стороны, мы посмотрим на это высказывание с точки зрения мира как отличного от тех двух собеседников, мы должны были бы сказать: «Важно то, что несправедливость совершена, а потому безразлично, что лучше — творить несправедливость или терпеть ее. Как граждане, мы должны препятствовать творению несправедливости, поскольку речь идет о мире, в

котором мы все живем, и творящие несправедливость, и терпящие от нее, и зрители. Эта несправедливость творится в отношении города. Наши законы, различающие преступления, где обвинения предъявляются обязательно, и проступки, которые имеют отношение только к частным делам индивидов, которые могут обращаться в суд, а могут и не обращаться, учитывают это обстоятельство. Мы также могли бы определить преступление как такой проступок, такое нарушение закона, которое требует наказания независимо от того, в отношении кого допущена несправедливость. Претерпевший несправедливость может простить и забыть, и в этом нет опасности для остальных при условии, что сотворивший несправедливость не будет так поступать впредь. Однако законы страны не допускают никаких различий, потому что беззаконие допущено в отношении всего сообщества.

Иными словами, Сократ говорит здесь не как отдельный гражданин, которого больше заботит мир, чем он сам, он говорит как человек, по большей части преданный мышлению. Это как если бы он сказал Калликлу: «Если бы ты был, как я, влюблен в мудрость и испытывал потребность в размышлении обо всем, ты бы знал, что если бы мир был таким, каким ты его представил, поделенным на сильных и слабых, где «сильные творят то, что могут, а слабые терпят, что должны» (Фукидид), так что не было бы иного выбора, кроме как творить несправедливость или терпеть ее, то лучше уж терпеть, чем творить». Но исходная посылка в ином: *если ты влюблен в мудрость и в философствование, если ты знаешь, что значит размышлять.*

Насколько мне известно, есть только один фрагмент в греческой литературе, который практически в тех же самых словах повторяет то, что говорит Сократ: «Совершивший несправедливость несчастнее [*kakodaimonesteros*] подвергающегося несправедливости»,<sup>379</sup> — это один из фрагментов Демокрита, великого соперника Парменида, которого, возможно, именно по этой причине никогда не упоминает Платон. Совпадение кажется достойным внимания, потому что у Демокрита, в отличие от Сократа, нет особого интереса к делам человеческим, но его также привлекает опыт мышления. Похоже, перед нами соблазн истолковать как чисто моральное то предложение, которое в действительности вытекает из опыта мышления как такового.

И это приводит нас ко второму утверждению, которое на самом деле должно предшествовать первому. Оно также в высшей степени парадоксально: Сократ говорит о себе самом (*одном че-*

ловеке) и потому не может подвергать себя риску оказаться в разладе с самим собой. Однако ничто из того, что тождественно с собой, подлинно и абсолютно *Единое*, как А есть А, не может быть ни в гармонии, ни в разладе с самим собой. Чтобы создать гармоничное созвучие, нужны по крайней мере два звука. Конечно, если я являюсь и меня видят другие, я есть я сам; в ином случае меня было бы невозможно распознать. И пока я вместе с другими, просто сознавая себя, я таков, каким являюсь другим. Мы называем сознанием (буквально, как мы видели, это «со-знание») любопытный факт, что в определенном смысле я также есть для себя, хотя едва ли я являюсь самому себе. Это показывает, что сократовское «для одного» — не столь просто, как кажется. Я есть не только для других, но и для самого себя, в последнем случае я уж точно не один. В мою Единственность входит и различие.

Это различие известно нам в другом отношении. Все, что существует среди множественности вещей, не есть то, что оно есть в себе, в своей тождественности, но оно также отличается и от остальных. Такое бытие иным принадлежит к самой его природе. Если мы, пытаясь удержать это в мысли, пожелаем дать ему определение, мы должны принимать эту инаковость (*altereitas*), или различие, в расчет. Если мы говорим, что есть вещь, то должны также сказать, что она *не* есть, или мы будем говорить тавтологиями: всякое определение есть отрицание, как говорил Спиноза. Касаясь этой темы, проблемы тождества и различия, есть любопытный сюжет у Платона в «Софисте», который отметил Хайдеггер. В диалоге Чужеземец утверждает, что есть два рода, например покой и движение, — «каждый из них есть иное по отношению к остальным ... и тождественное по отношению к себе самому (*hekaston heautō tauton*)».<sup>380</sup> Истолковывая это предложение, Хайдеггер подчеркивает дательный падеж, *heautō*, поскольку Платон не говорит, как можно было бы ожидать, *hekaston auto tauton*, «каждый из них сам [взятый вне контекста] есть тождественное» в смысле тавтологии А есть А, где различие возникает из множественности вещей. По Хайдеггеру, этот датив означает, что «каждое нечто само по себе возвращено себе самому, каждое само по себе есть то же самое, тождественно — причем то же самое для себя самого, тождественно с самим собой... В тождестве (*Selbigkeit*) заключено отношение [передаваемое словом] „с”, а значит — некое опосредование, некая связь, некий синтез: единение в некое единство».<sup>381</sup>

Тот фрагмент, который рассматривает Хайдеггер, находится в заключительной части «Софиста», посвященной *koinōnia*, «сообществу», взаимному соответствию и сочетанию, идеям и в особенности — возможному сообществу Различия и Тождества, которые выглядят как противоположности. «Иное же всегда [существует лишь] по отношению к иному» (*pros alla*),<sup>382</sup> но противоположное ему, то, «каково оно в себе» (*kath' hauta*), причастно «идее» иного, коль скоро они «отсылают к самим себе» — они тождественны самим себе, так что каждый *eidos* отличен от иного, «не в силу своей собственной природы, но вследствие причастности идее иного»,<sup>383</sup> т. е. не потому, что имеет отношение к чему-то иному, от которого отличается (*pros ti*), но потому, что существует среди множества идей, а «всякая сущность как сущность скрывает в себе возможность того, чтобы на нее смотрели как на отличное от чего-либо».<sup>384</sup> В наших терминах, там, где есть множественность — живых существ, вещей, идей — там есть и различие, и это различие не привходит извне, но неотъемлемо присуще каждой сущности в форме дуальности, из которой происходит единство как единение.

Эта конструкция — выводы Платона, а также хайдеггеровская интерпретация — кажется мне ошибочной. Если вырвать некую вещь из контекста и смотреть на нее только в ее «отношении» к самой себе (*kath' hauta*), т. е. в ее тождестве, это не раскрывает никаких различий, инаковости. Вместе с отношением к тому, что она *не есть*, вещь утрачивает свою реальность и приобретает в своем роде поразительно зловещий характер. Именно так зачастую происходит в произведениях искусства, особенно в ранней прозе Кафки или на некоторых полотнах Ван Гога, где представлен только один предмет, стол, пара башмаков. Но эти произведения искусства — есть порождения мысли, и смысл им придает — как если бы они были не сами по себе, а *для себя* — именно трансформация, через которую они должны пройти, когда мышление овладевает ими.

Иными словами, опыт мыслящего эго здесь переносится на сами вещи. Ведь ничто не может быть само по себе и в то же самое время для себя, за исключением случая два-в-одном, который Сократ и раскрывает как сущность мышления, а Платон переводит на концептуальный язык как беззвучный диалог *eme etauto* — с самим собой.<sup>385</sup> Но единство вновь задает вовсе не мыслительная деятельность, единит два-в-одном. Напротив, два-в-одном снова становится Одним, когда внешний мир прорывается к

мыслителю и обрывает процесс мышления. Тогда, когда его призывают обратно в мир явлений, где он всегда есть Одно, это как если бы двое, на которых его разделяет процесс мышления, вновь схлопываются. Мышление, выражаясь экзистенциально, — это уединенное (*solitary*), но не одинокое (*lonely*) занятие. Уединение — это человеческая ситуация, когда я нахожусь в компании с самим собой. Одиночество же наступает тогда, когда я один, не имея возможности раздвоиться на два-в-одном, составить компанию самому себе, когда, как любил говорить Ясперс, «Я в отсутствие самого себя» (*ich bleibe mir aus*), или, иначе говоря, когда я совсем один.

Возможно, ничто не указывает на то, что человек *сущностно* существует во множественном числе так сильно, чем то, что его одиночество претворяет простое осознание им самого себя в процессе мышления в дуальность, что мы, вероятно, разделяем с высшими животными. Именно эта *дуальность* меня с самим собой делает мышление поистине деятельностью, в которой я одновременно и тот, кто вопрошает, и тот, кто отвечает. Мышление становится диалектичным и критичным потому, что проходит через процесс вопрошания и ответствования, через диалог *dialegesthai*, который в действительности есть «отыскание пути через слова»,<sup>386\*</sup> *poreuesthai dia tōn logōn*, в соответствии с чем мы постоянно воспроизводим главный сократовский вопрос: *Что мы имеем в виду, когда говорим...?*, кроме того что это *legein*, говорение, беззвучно и потому так проворно, что его диалогическую структуру нелегко зафиксировать.

Критерий умственного диалога — уже более не истина, которая подчинила бы ответы вопросам, которые я ставлю пред самим собой, либо в модусе Созерцания, понуждающего силой чувственной очевидности, либо как с необходимостью следующие из математических или логических рассуждений выводы, основывающиеся на структуре мозга и обусловленные его природной силой. Единственный критерий сократического мыслителя — это согласие, не противоречить самому себе, *homologeîn autos heautō*.<sup>387</sup> Противоположное — противоречить самому себе, *enantia legeîn autos heautō*<sup>388</sup> — в действительности означает стать врагом самому себе. А потому Аристотель в ранней формулировке своей знаменитой аксиомы противоречия прямо говорит, что это

\* В рус. пер.: «Не с помощью ли некоего знания должен я отыскивать путь в своих рассуждениях»). — *Примеч. пер.*

аксиома — «то, что необходимо истинно через само себя, ... ибо доказательство касается не внешнего выражения [*exō logos*, т. е. высказанного слова, адресованного кому-то другому, собеседнику, который может быть как другом, так и врагом], а *внутреннего смысла*... В самом деле, всегда можно выдвигать возражения против внешнего выражения, но не всегда — против внутреннего смысла», потому что здесь собеседник — это я же сам, а я не могу желать стать врагом самому себе.<sup>389</sup> (На этом примере мы можем убедиться, как подобное озарение, полученное из фактического опыта мыслящего эго, не срабатывает, если его обобщить до уровня философской доктрины — «А не может быть одновременно Б и А в одном и том же отношении и в одно и то же время» — именно это происходит с самим Аристотелем, когда он обсуждает тот же вопрос в «Метафизике».<sup>390</sup>)

Внимательное чтение «Органона», как с VI века называется собрание ранних логических трактатов Аристотеля, отчетливо показывает, что то, что мы теперь называем «логикой», первоначально никоим образом не подразумевалось в качестве «инструмента мышления», внутреннего дискурса, «внутреннего смысла», но представлялось как наука правильной беседы и спора, когда мы пытаемся убедить других или понять, в какой ситуации мы находимся, всегда, как это делал Сократ, исходя из наиболее правдоподобного допущения, с которым согласилось бы большинство или что то же большинство сочло бы наиболее мудрым. В ранних трактатах аксиома непротиворечия, имеющая решающее значение только для внутреннего диалога мышления, еще не устанавливается как наиболее фундаментальное правило дискурса в целом. Лишь после того, как этот отдельный случай стал путеводным примером для всякого мышления, смог Кант, который в своей «Антропологии» определяет: «Мыслить — значит *говорить* с самим собой ... внутренне *слышать* себя самого»,<sup>391</sup> числить предписание «всегда мыслить в согласии с самим собой» («*Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*») среди максим, которые следует считать «незыблемыми законами для класса мыслителей».<sup>392</sup>

Коротко говоря, специфически человеческая актуализация сознания в мысленном диалоге с самим собой предполагает, что различие и инаковость, эти столь заметные характеристики мира явлений, как он дан человеку в его обитании среди множественности вещей, есть те самые условия, которые необходимы также и для существования человеческого ментального эго, поскольку

это эго в действительности существует только как двойственное. И это эго — я-есть-я — имеет опыт различия в тождестве именно тогда, когда соотносится не с явлениями, но находится в отношении с самим собой. (Кстати, эта исходная двойственность объясняет тщетность модных поисков идентичности. Наш современный кризис идентичности мог бы разрешиться, только если бы мы никогда не были в одиночестве и никогда не пытались бы думать.) Без такого исходного расщепления сократовское утверждение о гармонии в бытии, которое есть для всех явлений Единое, было бы бессмысленно.

Сознание — это не то же самое, что мышление. Акты сознания имеют с чувственным опытом то общее, что они суть «интенциональные», а потому *когнитивные* акты, тогда как мыслящее эго мыслит не что-то, но *о чем-то*, и этот акт диалектичен: он протекает в форме безмолвного диалога. Без сознания в смысле осознания себя мышление было бы невозможно. Мышление в своем бесконечном процессе актуализирует различие, данное в (само)сознании как простой грубый факт (*factum brutum*). Только в этой гуманизированной форме сознание затем становится определяющей характеристикой кого-то, кто есть человек, а не бог или животное. Подобно тому, как метафора перебрасывает мост через пропасть между миром явлений и разворачивающейся в нем умственной деятельностью, так и сократическое два-в-одном исцеляет одиночество мышления. Его врожденная дуальность указывает на бесконечную множественность, которая есть закон земли.

Для Сократа дуальность два-в-одном означает не более чем то, что если вы хотите мыслить, то вы должны позаботиться, чтобы те двое, кто ведет диалог, находились бы в добром здравии, чтобы они были *друзьями*. Партнер, который появляется, когда вы в тревоге и один, есть тот единственный, от которого не избавиться — разве что вообще перестать думать. Лучше терпеть несправедливость, чем творить ее, потому что так можно остаться друзьями с потерпевшим. Ведь кто же захочет дружить или жить бок-о-бок с убийцей? Никто, даже другой убийца. Наконец, именно к этому довольно простому соображению о важности согласия с самим собой призывает категорический императив Канта. В основе императива «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеоб-

щим законом природы»<sup>393</sup> лежит императив «Не противоречь самому себе». Убийца или вор не может желать, чтобы «убий» или «укради» стали всеобщим законом, поскольку сам естественным образом боится за свою жизнь и свое имущество. Если сделать исключение для себя, тогда вы будете противоречить самому себе.

В одном из оспариваемых диалогов «Гиппий Большой», который, даже если его автором и не был Платон, может все же дать некоторые вполне достоверные свидетельства о Сократе, последний описывает ситуацию просто и точно. В конце диалога, когда приходит время идти по домам, он говорит Гиппию, который проявил себя особенным тупицей, насколько тот «блаженно счастлив» в сравнении с бедным Сократом, которого дома поджидает несносный человек, постоянно его обличающий. «Он чрезвычайно близок мне по рождению и живет в одном доме со мной». Как только он слышит, что Сократ начинает рассуждать о мнении Гиппия, он спрашивает, «не стыдно ли мне отважиться на рассуждение о прекрасных занятиях, когда меня ясно изобличили, что я не знаю о прекрасном даже того, что оно собой представляет».<sup>394</sup> Когда Гиппий придет домой, он там будет один, поскольку, хотя он и живет в одиночестве, не ищет общества самого себя. Он, конечно же, не лишается при этом (само)сознания, просто у него нет привычки им пользоваться. Когда же Сократ приходит домой, он там не один, он там с самим собой. Понятно, что с тем человеком, который его там поджидает, Сократу надо прийти к своего рода согласию, потому что они живут под одной крышей. Лучше уж быть несогласным со всем миром, чем с одним-единственным человеком, с которым приходится жить бок-о-бок, когда вы покидаете компанию.

Сократ обнаружил, что можно беседовать с самим собой, так же, как и с другими, и что эти два рода беседы некоторым образом взаимосвязаны. Аристотель, говоря о дружбе, отметил: «Друг — это иной [я сам]»,<sup>395</sup> — имея при этом в виду: с ним можно вести диалог мысли точно так же, как с самим собой. Это все еще находится в сократовской традиции, за исключением того, что Сократ сказал бы: Я — тоже в своем роде друг. Направляющий опыт в такого рода вопросах — это, конечно же, дружба, а не эгоизм. Я говорю с другими прежде, чем говорю с самим собой, о чем бы ни была эта совместная беседа, и лишь затем оказывается, что я могу вести диалог не только с другими, но и с самим собой. Общая точка, однако, в том, что диалог мысли можно вести не



только среди друзей, а его основной критерий, своего рода верховный закон, гласит: Не противоречь самому себе.

Это для «нечестивых людей» характерно быть «в разладе с самими собой» (*diapherontai heautois*) и для порочных — избегать самих себя; у них душа восстает против самой себя (*stasiazei*).<sup>396</sup> Какой же диалог можно вести с самим собой, когда ваша душа не в гармонии, но в разладе с самою собой? Именно такой, какой мы невольно слышим, когда Ричард III у Шекспира остается один:

Мне страшно. Но чего ж? Я здесь один,  
Я Ричарда люблю и Ричард — друг мне;  
Я — тот же я. Здесь нет убийцы. Нет,  
Здесь есть убийца. Да, убийца — я!  
Бежать мне? От кого же? от себя?  
И от чего бежать? от мщения, что ли?  
Кто ж будет мстить? Я — самому себе?  
Но я люблю себя. За что ж люблю?  
Иль я себе добро какое сделал?  
О, нет! себе скорей я лютый враг  
За мерзкие дела и преступления.  
Я изверг. Нет, я лгу — не изверг я.  
Дурак, не лъсти! Дурак, себя ты хвалишь!\*

И тем не менее все выглядит совершенно иначе, когда полночь уже позади, Ричард избежал общества самого себя и присоединился к таким же, как он сам. Тогда:

Про совесть трусы говорят одни,  
Пытаясь тем пугать людей могучих.

Даже Сократ, которому так нравилась агора, должен был возвращаться домой, где он был один, наедине с собой, чтобы встретить там того другого человека.

Я привлекла внимание читателя к фрагменту в «Гиппии Большем» в его полнейшей простоте потому, что там есть метафора, помогающая упростить — пусть и с риском чрезмерного упрощения — вопрос трудный и потому всегда подвергающийся опасности чрезмерного усложнения. В последующие времена того человека, который поджидал Сократа дома, стали называть «со-

\* Акт V, сцена 3. Пер. А. В. Дружинина.

вестью». Перед ее судом, пользуясь языком Канта, мы должны явиться и дать отчет самим себе. Я также выбрала фрагмент из «Ричарда III», потому что Шекспир, хотя и использует слово «совесть», использует его здесь непривычным образом. Языку потребовалось долгое время, чтобы отделить слово «сознание» (consciousness) от «совести» (conscience), и в ряде языков, например во французском, это отделение до сих пор так и не произошло. Совесть, как мы понимаем ее в моральных или юридических вопросах, предположительно присутствует у каждого из нас точно так же, как и сознание. И так же предполагается, что совесть говорит нам, что делать и чего избегать; прежде чем она стала *lumen naturale*, или кантовским практическим разумом, она была гласом Божиим.

В отличие от всегда присутствующей совести, сократовский человек остается дома; Сократ опасается его, как убийцы в «Ричарде III» бояться совести — как того, что отсутствует. Здесь совесть появляется как раздумье, вызванное либо преступлением, в случае Ричарда, либо непроясненным мнением, в случае Сократа. Или же это может быть предвосхищаемый страх подобных раздумий, как в случае наемных убийц в «Ричарде». Эта совесть, в отличие от гласа Божия внутри нас, или от *lumen naturale*, не дает позитивных предписаний (даже в случае сократовского демона его божественный голос говорит нам только, чего не следует делать), говоря словами Шекспира, «только поднимает в нашей душе распри да перечит всякому помыслу».\* Человека заставляет страшиться именно предвидение появления свидетеля, который его поджидает, только *если* и тогда, когда он приходит домой. Убийца у Шекспира говорит: «И всякий, кому хочется жить покойно, прежде всего должен с ним развязаться»,\*\* что не так уж сложно сделать, потому что все, что нужно — это просто никогда не вести этот беззвучный диалог, который мы называем «мышлением», никогда не приходить домой и ничего не исследовать. Все это — не вопрос порока или добродетели, как и не вопрос ума или глупости. Человеку, не знакомому с такой безмолвной беседой (в которой мы размышляем о том, что сказали и что сделали), не страшно быть в разладе с собой, и это означает, что он никогда не сможет или не захочет отчитываться в том, что сказал или сделал. Для него также не проблема совершить любое преступление,

---

\* Пер. А. В. Дружинина. «Ричард III». Акт I, сцена 4.

\*\* Там же.

коль скоро будут основания полагать, что об этом забудут в следующий момент. Дурные люди — вопреки Аристотелю — вовсе не «преисполнены сожалений».

Мышление в его некогнитивном, неспециализированном смысле как естественная потребность человеческой жизни, реализация присутствующего в сознании разрыва есть не прерогатива немногих, но всегда способность, которой наделен всякий. Равным образом, неспособность мыслить — вовсе не недостаток большинства, которому просто не хватает для этого силы ума, но всегда наличествующая возможность для всякого, в том числе и для ученых, гуманитариев и прочих специалистов по деятельности ума. Каждый может дойти до того, что станет остерегаться таких отношений с самим собой, чью возможность и важность впервые показал Сократ. Мышление сопровождает жизнь и есть ее дематериализованная квинтэссенция, а поскольку жизнь — это процесс, его квинтэссенция может лежать только в актуальном процессе и не заключается ни в одном из его результатов или в конкретных мыслях. Жизнь без мышления вполне возможна, но тогда она лишена собственной сущности — она просто бессмысленна, это не в полной мере жизнь. Немыслящие люди подобны сомнамбулам.

Для мыслящего эго и его опыта совесть, которая «поднимает в нашей душе распри», — побочный эффект. Не так важно, какие мысли мыслит мыслящее эго, наше я должно позаботиться, чтобы не делать ничего такого, что могло бы помешать двум-в-одном быть друзьями и жить в гармонии. Именно это имел в виду Спиноза под именем «согласия в себе самом» (*acquiescentia in seipso*): «А потому только из такого самосозерцания возникает самое высшее самодовольство, какое только может быть».<sup>397</sup> Его критерий для действия — это не обычные правила, признаваемые большинством и одобряемые обществом, но то, смогу ли я жить в мире с самим собой, когда придет время поразмыслить о своих словах и поступках. Совесть — это предчувствие того человека, который поджидает нас дома.

Для самого мыслителя эта моральная сторона — дело маргинальное. И мышление как таковое приносит обществу не слишком много добра, куда меньше, чем жажда познания, которая использует мышление как инструмент в других целях. Оно не создаст ценностей, не выяснит раз и навсегда, что есть «добро», оно не подтвердит, но, скорее, поколеблет принятые правила поведения. У него нет политического значения, за исключением особых

случаев. То, что «пока я жив, я должен жить с самим собой», не возвышается до политического уровня, за исключением «пограничных ситуаций».

Этот термин был предложен Ясперсом для обозначения общего, неперемного условия человеческого — «что я не могу жить без борьбы и без страдания, что я неизбежно принимаю на себя вину, что я должен умереть» — чтобы обозначить опыт того, что «еще имманентно и, однако, указывает уже на трансценденцию» и что, если мы ему соответствуем, приводит к становлению возможной в нас экзистенции». <sup>398</sup> Этот термин приобретает у Ясперса завораживающую убедительность не столько исходя из конкретного опыта, сколько из того простого факта, что сама жизнь, ограниченная рождением и смертью, есть нечто пограничное, где мое мирское существование всегда вынуждает меня учитывать прошлое, когда меня еще не было, и будущее, когда меня уже не будет. В этом причина того, что когда бы я не трансцендировал границы моего собственного отрезка жизни и не начинал размышлять о прошлом, судя его, и о будущем, создавая проекты воли, мышление перестает быть политически маргинальной деятельностью. И подобные размышления неизбежно проявляются в ходе политических катаклизмов.

Если все бездумно сметено тем, что все прочие делают и во что верят все прочие, тем, кто мыслит, приходится выйти из своих убежищ, потому что отказ присоединиться бросается в глаза и тем самым становится своего рода действием. В подобных крайних ситуациях оказывается, что очистительный компонент мышления (повитуха Сократа, которая выявляет последствия непроясненных мнений и тем самым разрушает их — ценности, доктрины, теории и даже убеждения) носит политический по сути характер. Ведь это разрушение оказывает освобождающее воздействие и на другую способность — на способность суждения, которую можно было бы по некоторым причинам назвать самой политической среди прочих ментальных способностей. Это способность судить о *частном*, не подводя его под общие правила, которой можно научиться и освоить ее до такой степени, что она войдет в привычку и заменит собой другие привычки и правила.

Способность суждения о частном (как она была представлена Кантом), способность говорить «это неправильно», «это прекрасно» и т. д. — это не то же самое, что способность мышления. Мышление имеет дело с невидимым, с репрезентациями того, что отсутствует. Суждение всегда занимается частным и тем, что под

рукой. Но обе эти способности взаимосвязаны, как взаимосвязаны сознание и совесть. Если мышление — два-в-одном беззвучного диалога — актуализирует различие в пределах нашей идентичности как данное в сознании и потому проявляющееся в совести как ее побочный продукт, то суждение, побочный продукт освобождающего действия мышления, реализует последнее, проявляет его в мире явлений, где я никогда не один и всегда слишком занят, чтобы подумать. Проявление ветра мышления — это не знание, а способность отделять истинное от ложного, прекрасное от безобразного. И это событие — в те редкие моменты, когда ставки сделаны, — действительно может предотвратить катастрофу, по крайней мере для нашего Я.

## IV. ГДЕ МЫ НАХОДИМСЯ, КОГДА МЫСЛИМ?

### 19. «Tantôt je pense et tantôt je suis»\*

Приближаясь к концу этих рассуждений, я надеюсь, что никто из читателей не ожидает заключительного вывода. Для меня сделать такую попытку означало бы оказаться в страшном противоречии со всем описанным выше. Если мышление — это деятельность, которая имеет цель в самой себе, и если единственная адекватная для нее метафора, почерпнутая из нашего обычного чувственного опыта, — ощущение того, что мы живы, то отсюда следует, что все вопросы, касающиеся цели или смысла мышления, не имеют ответа, как и вопросы о цели и смысле жизни. Я помещаю вопрос: «Где мы находимся, когда мыслим?» — в конец нашего исследования не потому, что ответ на него может дать нам какие-то выводы, но только лишь потому, что сам вопрос и те размышления, которые он вызывает, имеют смысл только в контексте целого. Поскольку то, что следует ниже, в значительной мере строится на моих предыдущих рассуждениях, я позволю себе кратко суммировать их в том, что может показаться (но вовсе не имелось в виду таковым) догматическими утверждениями.

Во-первых, мышление всегда «выпадает из всякого рода», прерывает все обычные виды деятельности, а они в свою очередь прерывают его. Лучшая иллюстрация тому — как говорится в давней истории — привычка Сократа внезапно «оборачиваться внутрь себя», выпадать из всякой компании и оставаться в таком положении там, где это его застало, «не откликаться на зов» продолжить то, чем он только что занимался.<sup>399</sup> Однажды, как нам сообщает Ксенофонт, он оставался в полной неподвижности це-

---

\* «Порой я мыслю, порой существую». *Валери: нигде.* — *Примеч. пер.*

лых двадцать четыре часа кряду в военном лагере, погруженный, как сказали бы мы, глубоко в размышления.

Во-вторых, проявления аутентичного опыта мыслящего эго многообразны: среди них есть и метафизические заблуждения, такие как теория двух миров, и, что более интересно, нетеоретические описания мышления как своего рода умирания, или, напротив, представление о том, что в ходе мышления все мы станем участниками иного, ноуменального мира — представленного нам в виде намеков даже во тьме реального здесь-и-сейчас — или аристотелевского определения *bios theōrētikos* как *bios xenikos*, жизни чужеземца. Тот же опыт отражен в картезианском сомнении в реальности мира, в выражении Валери «я то мыслю, то существую» (как будто быть реальным и мыслить — противоположности), в мысли Мерло-Понти: «Подлинное ... одиночество ... имеет место, если только другой не может быть воспринят, а это требует, чтобы не было и меня, подтверждающего его существование. На деле мы одиноки, только если не знаем об этом, и такое незнание и есть наше [философов] одиночество». <sup>400</sup> Верно, что мыслящее эго, чего бы оно не добилось, никогда не будет способно достичь реальности как реальности или убедить себя, что все реально существует и что жизнь, человеческая жизнь, есть нечто большее, чем сон. (Это подозрение, что жизнь есть не что иное, как сон, конечно, принадлежит к числу наиболее характерных черт азиатской философии, примеры тому в индийской философии весьма многочисленны. Я приведу китайский пример, который очень много говорит в силу своей краткости. Она сообщает о философе-даосе (т. е. анти-конфуцианце) Чжуан-цзы. Он «однажды заснул и ему приснилось, что он — бабочка, которая порхает вокруг, вполне довольная собой и своим занятием. Он позабыл, что он — Чжуан Чжоу. Внезапно он пробудился и теперь не знал в точности, кто он: Чжуан Чжоу, которому снилось, что он бабочка, или бабочка, которой снится, что она — Чжуан Чжоу. Между Чжуан Чжоу и бабочкой должна быть *некоторая* разница!») <sup>401</sup>

Интенсивность опыта мышления, с другой стороны, проявляется в легкости, с какой можно обернуть оппозицию мысли и реальности так, чтобы только мышление казалось реальным, тогда как все, что просто есть, казалось бы столь эфемерным, что его как бы и нет вовсе: «То, что *мыслится*, есть, и ... то, что *есть*, есть лишь постольку, поскольку оно есть мышление» (*Was gedacht ist, ist; und was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist*). <sup>402</sup> Решаю-

щий момент, однако, в том, что все подобные сомнения развеиваются, как только уединение мыслителя нарушено и зов мира и окружающих превращает внутреннюю дуальность два-в-одном вновь в Одно. А потому представление, будто все, что есть, могло бы быть всего лишь сном, — это либо кошмар, поднимающийся из опыта мышления, либо утешительная мысль, к которой следует прибегать не тогда, когда я отвлекся от мира, но когда мир отвлекся от меня и перестал быть реальным.

В-третьих, эти странности деятельности мышления возникают из факта отвлечения, неотъемлемо присущего всех видам ментальной деятельности. Мышление всегда имеет дело с отсутствием и уводит себя от того, что налично есть и находится под рукой. Это, конечно, не доказывает существования мира, отличного от того, частью которого выступаем мы в нашей повседневной жизни, но это означает, что реальность и существование, которые мы постигаем в терминах времени и пространства, могут быть временно приостановлены, утратить свой вес, а вместе с весом, и свой смысл для мыслящего эго. То, что теперь, в ходе деятельности, мышление становится осмысленным — это дистилляты, продукты десенсуализации (*de-sensing*), и подобные дистилляты — не просто абстрактные понятия; когда-то их называли «сущностями».

Сущности нельзя локализовать. Человеческое мышление, которое в состоянии их ухватить, оставляет мир частного и устремляется на поиски чего-то более общего, *осмысленного*, хотя не обязательно всеобщего достоверного. Мышление всегда «обобщает», отсекает множество частных — которые может благодаря процессу десенсуализации собрать вместе для проворных манипуляций — каким бы ни было содержание. Обобщение неотъемлемо присуще всякой мысли, даже если эта мысль настаивает на всеобщем примате частного. Иными словами, «сущностное» — есть то, что приложимо везде, и это «везде», которое наделяет мышление эго специфическим весом, говоря пространственным языком, находится «нигде». Мыслящее эго, блуждая между универсалиями, посреди невидимых сущностей, находится, строго говоря, нигде. Оно бездомно в эмфатическом смысле — что может объяснить раннее проявление духа космополитизма среди философов.

Единственный известный мне великий философ, который в явном виде сознавал это свойство бездомности как естественную черту деятельности мышления — это Аристотель — возможно,



потому, что он очень хорошо знал и столь ясно проговорил различие между действием и мышлением (главное различие между политическим и философским образами жизни) и, делая очевидный вывод, отказался «разделить судьбу» Сократа и позволить афинянам «дважды погрешить против философии». Когда обвинение в нечестивости было выдвинуто и против него, он покинул Афины и «удалился в Халкиду», оплот македонского влияния». <sup>403</sup> Он называл бездомность среди великих преимуществ философского образа жизни в «Протрептике», одной из своих ранних работ, которая была хорошо известна в античности, но до нас дошла только во фрагментах. Там он превозносит *bios theōrētikos*, поскольку та не нуждается «ни в приспособлениях, ни в особом месте для себя; где бы на земле кто-либо не посвятил свою жизнь мышлению, он постигнет истину везде, где только она есть». Любовь философов к этому «нигде», как если бы то была какая-то особая страна (*philochōrein*), и их желание оставить все прочие виды деятельности ради *scholazein* (ничегонеделания, как бы мы сейчас сказали) по причине внутренне присущего мышлению или самому философствованию удовольствия. <sup>404</sup> Причина подобной благословенной независимости в том, что философию (познание *kata logon*) не интересуют частности, которые дают нам чувства, но только лишь универсалии (*kath' holou*), то, что не может быть локализовано. <sup>405</sup> Было бы большой ошибкой искать подобные универсалии в практически-политических вопросах, которые всегда имеют дело с частными вопросами. В этой области «общие» утверждения, одинаково приложимые повсюду, немедленно вырождаются в пустые общие места. Действие имеет дело с частностями, и только частные утверждения могут быть достоверными в области этики или политики. <sup>406</sup>

Иными словами, вполне могло оказаться, что мы неверно ставим вопрос, когда спрашиваем о местоположении мыслящего эго. В перспективе повседневности мира явлений, «везде» мыслящего эго — призывая в его присутствие то, что ему угодно на любом расстоянии во времени или пространстве, которое мысль покрывает со скоростью, превышающей скорость света, — находится *нигде*. А поскольку это нигде никоим образом не тождественно двоякому нигде, из которого мы вдруг появляемся при рождении и куда почти столь же внезапно исчезаем после смерти, его можно понять только как Пустоту. И абсолютная пустота может быть лимитирующим пограничным понятием; пусть и не непостижимая, она все же немыслима. Очевидно, если есть абсо-

лютное ничто, то и не о чем думать. То, что над нами властвуют эти лимитирующие пограничные понятия, держащие нашу мысль в непреодолимых стенах — и понятие абсолютного начала или абсолютного конца в их числе — не говорит нам более того, что мы на самом деле *конечные* существа. Если согласиться, что эти ограничения могут помочь определить место, в котором мыслящее эго может быть локализовано, то это будет просто еще одна вариация теории двух миров. Конечность человека, необратимо задаваемая коротким промежутком времени, простирающимся в бесконечности времени в сторону прошлого и в сторону будущего, образует как бы инфраструктуру всей нашей умственной деятельности: она проявляет себя как единственная реальность, которую мышление как мышление осознает, когда мыслящее эго отвлекается от мира явлений и теряет чувство реальности, присущее *sensus communis*, при помощи которого мы ориентируемся в этом мире.

Иными словами, замечание Валери — когда мы мыслим, нас *нет* — было бы верно, если бы наше чувство реальности целиком определялось пространственным существованием. «Везде» мышления на самом деле и есть область «нигде». Но мы существуем не только в пространстве, но и во времени, запоминая и вспоминая то, что уже не представлено во «чреве памяти» (Августин), предвидя и планируя в виде воления то, чего еще нет. Возможно, наш вопрос — где мы находимся, когда мыслим? — был неверен, потому что, вопрошая о *топосе* этой деятельности, мы были ориентированы исключительно на пространство — как будто позабыв о знаменитом кантовском озарении, что «время есть не что иное, как форма внутреннего чувства, т. е. созерцания нас самих и нашего внутреннего состояния». Для Канта это означало, что время не имеет ничего общего с явлениями как таковыми — но только с явлениями, как они воздействуют на мое «внутреннее состояние», в котором время определяет «отношение представлений». <sup>407</sup> И такие представления — при помощи которых нам дано то, что феноменально отсутствует — это, конечно же, чистые порождения мысли, т. е. опыт или представления, прошедшие операцию дематериализации, при помощи которой ум подготавливает свои предметы и путем «обобщения» лишает их также пространственных свойств.

Время определяет тот способ, каким такие представления связаны друг с другом, выстраивая их в последовательность, и эти последовательности есть то, что мы обычно называем размышле-

ниями, цепочками мыслей. Всякое мышление дискурсивно, и, коль скоро оно следует за нитью размышления, оно может быть по аналогии уподоблено «линии, уходящей в бесконечность», в соответствии с тем способом, каким мы обычно представляем себе последовательную природу времени. Но для того чтобы построить такую линию мышления, мы должны преобразовать *ряд-доположенность*, в которой дан нам опыт, в *последовательность* беззвучных слов — единственная среда, в которой мы мыслим, — что означает, что мы не только десенсуализируем, но и деспатииализируем исходный опыт.

## 20. Разрыв между прошлым и будущим: *nunc stans*\*

В надежде понять, где располагается во времени мыслящее эго и может ли быть его непрерывная деятельность определена темпорально, я обратилась к одной из притч Кафки, которая, по моему мнению, ровно об этом. Притча входит в собрание афоризмов под названием «ОН».<sup>408</sup>

У него два антагониста; первый давит на него со спины, со стороны его происхождения. Второй преграждает ему дорогу спереди. Он бьется с обоими. На самом деле первый поддерживает его в сражении со вторым, поскольку хочет протолкнуть его вперед, и точно так же второй помогает ему в борьбе с первым, поскольку толкает его назад. Но это так только теоретически. Ведь там не только эти два антагониста, но также и он сам, а кто знает, чего хочет он? Он же мечтает о том, что однажды в самый неожиданный момент — для чего, это следует отметить, потребовалась бы ночь потемнее, чем любая из прежде бывших ночей — он вырвется с линии битвы, учитывая его прежний боевой опыт, и станет в положение третейского судьи над этими антагонистами в их борьбе друг с другом.

В моем понимании эта притча описывает ощущение времени у мыслящего эго. Она поэтически анализирует наше «внутреннее состояние» в его отношении ко времени, которое мы осознаем тогда, когда отвлекаемся от явлений и обнаруживаем, что наша умственная деятельность замыкается рикошетом сама на себя — *cogito me cogitare, volo me velle* и т. д. Внутреннее чувство времени возникает тогда, когда мы не полностью поглощены отсутствующим невидимым, о котором размышляем, но направляем внимание на саму нашу деятельность. В этой ситуации прошлое и

---

\* Остановившееся теперь (лат.). — Примеч. пер.

будущее в равной степени представлены именно потому, что они в равной степени отсутствуют в наших чувствах. Так «никогда больше» прошлого трансформируется благодаря пространственной метафоре в нечто, лежащее *позади* нас, а «еще не» будущего — в нечто, что приближается к нам спереди (немецкое *Zukunft*, как и французское *avenir*, буквально означает «то, что приближается»). У Кафки эта сцена — поле битвы, где силы прошлого и будущего сходятся друг с другом. Между ними мы видим человека (Кафка называет его «Он»), который, если только он хочет настоять на своем, должен биться с ними обоими. Эти силы — «его» антагонисты, они не просто противоположности и едва ли стали бы сражаться друг с другом, не будь между ними «его» и не пожелай он им сопротивляться. И если бы даже такой антагонизм был каким-то образом присущ им обоим и они могли бы сражаться и без «него», то давно бы уже нейтрализовали и уничтожили друг друга, поскольку как силы они очевидно равны.

Иными словами, временной континуум, вечное изменение, разбивается на времена: прошлое, настоящее и будущее, где прошлое и будущее стоят в антагонизме друг к другу как «никогда больше» и «еще не» только в присутствии человека, который сам имеет «происхождение», он рождается и в конце концов умирает, а потому в каждый данный момент времени находится между ними. Это «между ними» и называется «настоящим». Это включение человека с его ограниченным жизненным отрезком, которое трансформирует вечно текущий поток чистого изменения — который мы можем понимать как циклически, так и в форме прямолинейного движения, не будучи способными постичь абсолютное начало или абсолютный конец, — во время, каким мы его знаем.

Эта притча, в которой два времени, прошлое и будущее, понимаются как антагонистические силы, которые сталкиваются в «теперь» настоящего, звучит весьма странно для нашего уха, какой бы концепции времени мы не придерживались. Исключительная скупость языка Кафки, где ради достижения реализма притчи устраняется всякая актуальная реальность, которая могла бы породить мыслительный мир, возможно, заставляет ее звучать еще более странно, чем того требует само мышление. А потому я воспользуюсь любопытным образом созвучной истории Ницше в сугубо аллегорическом стиле из «Так говорил Заратустра». Ее понять куда проще, поскольку здесь речь идет, как указывает название, просто о «Призраке» и «Загадке».<sup>409</sup> Аллегория начинается с того, что Заратустра подходит к воротам. У этих во-

рот, как и, всяких ворот, есть вход и выход, т. е. их можно представить как место встречи двух дорог.

Две дороги сходятся тут: по ним никто еще не проходил до конца. Этот длинный путь позади — он тянется целую вечность. А этот длинный путь впереди — другая вечность. Эти пути противоречат один другому, они сталкиваются лбами, — и именно здесь, у этих ворот, они сходятся вместе. Название ворот написано вверх: «Мгновенье» [*Augenblick*].... Взгляни, — продолжал я, — на это Мгновенье! От этих врат Мгновенья уходит длинный, вечный путь назад: позади нас лежит вечность [а другой путь ведет вперед в вечное будущее].

Хайдеггер, истолковывая этот фрагмент в своей работе «Ницше»,<sup>410</sup> отмечает, что этот взгляд — не взгляд стороннего наблюдателя, но того, кто стоит в воротах. Для зрителя время проходит так, как мы привыкли об этом думать, как последовательность «сейчас», где одно всегда сменяет другое. Здесь нет места встрече, нет двух дорог, а только одна. «Происходит столкновение ... только для того, кто не остается сторонним наблюдателем, а сам есть мгновение ... Находящийся в мгновении обращен на две стороны: для него прошедшее и будущее бегут навстречу друг другу». И, подводя итог сказанному в контексте учения Ницше о вечном возвращении, Хайдеггер говорит: «Самое трудное и самое настоящее в учении о вечном возвращении заключается в понимании того, что вечность — во мгновении, что мгновение — это не мимолетное „сейчас“, не какой-то миг, лишь пробегающий перед глазами смотрящего на него, а столкновение будущего и прошлого». (Сходную мысль мы находим у Блейка: «В одном мгновенье видеть вечность, / Огромный мир — в зерне песка, / В единой горсти — бесконечность / И небо — в чашечке цветка.»\*)

Возвращаясь к Кафке, следует помнить, что все эти примеры касаются не доктрин или теорий, но мыслей, имеющих отношение к опыту мыслящего эго. С точки зрения непрерывно текущего вечного потока, включение человека, сражающегося в обоих направлениях, порождает трещину, которая, коль скоро ее защищают с обеих сторон, расширяется до разрыва. Настоящее видится как поле битвы. Для Кафки это поле — метафора человеческого дома на земле. С этой точки зрения человек, в каждый отдельный момент стоящий и уловленный между *своим* прошлым и

---

\* Речь идет об афоризме У. Блейка из цикла «Прорицания невинности», пер. С. Я. Маршака. — *Примеч. пер.*

*своим* будущим, в равной степени нацеленными на того, кто создает его настоящее, поле битвы есть промежуток, расширенное Сейчас, где он проводит свою жизнь. Настоящее, в обыденной жизни самое напрасное и самое ненадежное из времен — когда я говорю «сейчас» и указываю на него, оно уже прошло — есть не более чем столкновение прошлого, которого уже нет, и будущего, которое приближается, но которого еще нет. Человек живет в промежутке, а то, что он называет настоящим, есть борьба длинной в жизнь против мертвенного груза прошлого, ведущая его с надеждой и со страхом вперед, в будущее (чья единственная несомненность — это смерть), ведущая его назад к «покою прошлого» с ностальгией, и воспоминание о единственности реальности, в которой он может быть уверен.

Нас не должно смущать то, что эта временная конструкция полностью отличается от временной последовательности обыденной жизни, где эти три времени плавно следуют одно за другим, а само время как таковое можно представить себе по аналогии с числовой последовательностью, фиксируемой календарем, в соответствии с которой настоящее — это сегодня, прошлое начинается вчера, а будущее — завтра. Здесь также настоящее окружено прошлым и будущим, поскольку оно остается фиксированной точкой, на которую мы опираемся, оглядываясь назад и вглядываясь вперед. Тем, что мы можем оформить непрерывный поток простого изменения во временной континуум, мы обязаны не времени самому по себе, но непрерывности и связности наших дел, нашей деятельности в мире, где мы *продолжаем* то, что начали вчера и надеемся завершить его завтра. Иными словами, временной континуум зависит от континуальности, связности и непрерывности нашей повседневной жизни, ее забот в противоположность деятельности мыслящего эго — всегда не зависящей от обстоятельств окружающего пространства — он всегда пространственно определен и обусловлен. Именно благодаря этой радикальной пространственности нашей обыденной жизни мы можем правдоподобно говорить о времени в пространственных категориях, что прошлое может являться нам как то, что лежит «позади», а будущее — как то, что находится «впереди».

Притча Кафки о времени не относится к человеку в его повседневных занятиях, но только лишь к мыслящему эго — в той степени, в какой оно отвлекается от повседневных дел. Разрыв между прошлым и будущим открывается только в рефлексии, чей

предмет — это то, что отсутствует, либо то, что уже ушло, либо то, что еще не появилось. Рефлексия привносит эти отсутствующие «регионы» в наличное (*presence*) ума. С этой точки зрения деятельность мышления можно понять как борьбу против самого времени. Только потому, что «он» мыслит и тем самым уже более не включен в непрерывный поток повседневной жизни в мире явлений, прошлое и будущее проявляют себя как чистые сущности, так что «он» может осознать эти «никогда больше», которое толкает его вперед, и «уже нет», пихающее его назад.

Конечно, притча Кафки выражена метафорическим языком, и ее образы, заимствованные из повседневной жизни, нужно понимать как аналогии, без которых, как уже было показано, ментальные феномены вообще невозможно описать. А это всегда создает трудности при интерпретации. Специфическая трудность здесь заключается в том, что читатель должен осознавать, что мыслящее эго — это не я, как оно является и действует в мире, сознавая собственное биографическое прошлое, как бы *à la recherche du temps perdu* (в поисках утраченного времени), или планируя будущее. Поскольку мыслящее эго не имеет возраста и находится нигде, прошлое и будущее являются ему как таковые, как бы лишенные своего конкретного содержания и освобожденные ото всех пространственных категорий. То, что мыслящее эго ощущает как «свой» дуальный антагонизм — и есть само время, и предполагаемое им постоянное изменение, неустанное движение, которые превращают Бытие в Становление, вместо того чтобы позволять ему *быть*, и таким образом непрерывно разрушают его в *наличность*. Как таковое время — величайший враг мыслящего эго, потому что — благодаря воплощению ума в теле, чьи внутренние движения невозможно остановить — время неумолимо и постоянно нарушает неподвижный покой, в котором ум действует, не делая при этом ничего.

Этот итоговый смысл притчи выступает на первый план в заключительном предложении, когда «он», стоящий во временном разрыве, который есть неподвижное настоящее, *nunc stans*, мечтает о том внезапном моменте, когда время исчерпает свою силу. Тогда покой снизойдет на мир, но не вечный покой, а просто достаточно длительный, чтобы дать «ему» шанс вырваться с линии битвы и занять позицию арбитра, зрителя и судьи, стоящего вне игры жизни, который может судить о смысле этого промежутка времени между рождением и смертью, поскольку «сам» в него не вовлечен.

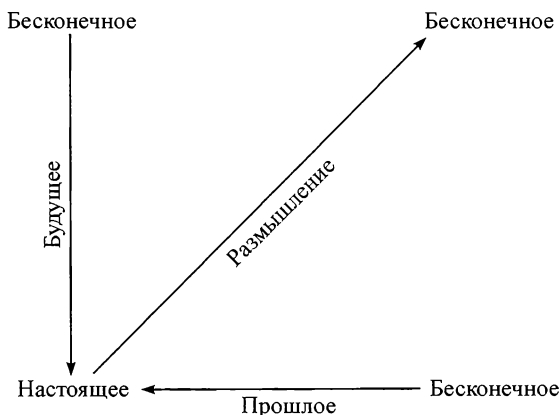
Что есть эта мечта и эта область, как не давняя мечта западной метафизики от Парменида до Гегеля о вневременной области, вечном присутствии в полном покое, вне человеческих часов и календарей, а именно области мышления? И что есть эта «позиция арбитра», стремление к которой порождает мечту, как не место пифагоровских зрителей, «лучших», потому что они не участвуют в борьбе за славу и выгоду, они лишены интереса, свободны от обязательств, спокойны, настроены только на зрелище как таковое? Именно они могут понять смысл и судить это представление.

Творя не слишком большое насилие над изумительной историей Кафки, можно было бы сделать следующий шаг. Трудность с метафорой Кафки в том, что, уходя с линии битвы, «он» выпадает также и из этого мира и судит извне, но вовсе не обязательно сверху. Более того, если именно включение человека нарушает безразличный поток непрерывных изменений, задавая ему цель, т. е. его самого, существо, которое с этим борется. И если через это включение безразличный временной поток членится на то, что позади него, прошлое, и то, что впереди, будущее, и его самого, борющегося с настоящим, тогда из этого вытекает, что присутствие человека заставляет поток времени отклоняться от своего изначального направления, каким бы оно ни было, или (допуская циклическое движение) в конечном итоге от отсутствия такого. Отклонение представляется неизбежным, поскольку в поток включается вовсе не пассивный объект, несомый и захлестываемый волнами, но боец, защищающий собственное присутствие и таким образом определяющий все то, что в любом ином случае было бы ему безразлично в качестве «своих» антагонистов: прошлое, которому он может противостоять при помощи будущего; будущее, в битве с которым нас поддерживает прошлое.

Без «него» не было бы никакой разницы между прошлым и будущим, но одно лишь непрерывное изменение. Или иначе эти силы обрушились бы друг на друга и взаимно уничтожились. Но благодаря такому включению сражающегося присутствия они сталкиваются друг с другом под определенным углом, и корректный образ этого — то, что физики называют параллелограммой сил. Преимущества этого образа в том, что область мышления не находится более за или над миром и временем человека. Бойцу не придется более вырываться с линии битвы и искать необходимые



для мышления покой и неподвижность. «Он» признает, что «его» битва не была напрасна, поскольку поле сражения само представляет область, где «он» может отдохнуть, когда иссякнут силы. Иными словами, местоположение мыслящего эго во времени — в промежутке между прошлым и будущим, в настоящем, этом таинственном и ненадежном «теперь», всего лишь в разрыве во времени, к которому тем не менее устремлены более плотные времена прошлого и будущего, коль скоро они обозначают, то, чего *уже* нет или *еще* нет. Тем, что они вообще *есть*, они, очевидно, обязаны человеку, который встал между ними и установил свое присутствие. Позвольте мне кратко рассмотреть следствия из этого более корректного образа.



В идеале действие двух сил, образующих этот параллелограмм, должно иметь результатом третью силу, результирующую диагональ, которая исходит из точки, где силы встречаются и на которую они воздействуют. Диагональ должна оставаться в той же плоскости и не покидать измерения сил времени, но в одном важном отношении оно отличается от сил, чьим результатом выступает. Обе антагонистические силы — прошлое и будущее — не определены относительно своего истока; с точки зрения настоящего, середины, одна из них приходит из бесконечного прошлого, а другая — из бесконечного же будущего. Но хотя нам не известны их истоки, у них все же есть конец, точка встречи и столкновения, т. е. настоящее. Диагональная сила, напротив, имеет такой определенный исток, начальную точку, столкновение двух других сил, но она не определена относительно конца,

поскольку есть результат согласованного действия двух сил, чей исток — бесконечность. Диагональная сила, чье происхождение неизвестно, чье направление определяется прошлым и будущим, но которая направляет свою силу к неопределенному концу, как если бы можно было исчерпать бесконечность, представляется мне наиболее подходящей метафорой для деятельности мышления.

Если бы «он» Кафки мог идти вдоль диагонали в полном равновесии между давлением сил прошлого и будущего, ему не пришлось бы вырываться с линии битвы, чтобы встать над схваткой и вне нее. Ведь эта диагональ, хотя и указывает на некую бесконечность, ограничена, как бы заключена силами прошлого и будущего и таким образом защищена от пустоты. Она остается связанной и укорененной в настоящем — исключительно человеческом настоящем, хотя оно полностью актуализируется только в мыслительном процессе и длится не более, чем продолжается этот процесс. Это покой «Сейчас» в стиснутом времени и захлестываемом его потоком существовании человека. Это своего рода покой в центре бури (чтобы сменить метафору), который, хотя и весьма отличается от бури, все же принадлежит ей. В этом разрыве между прошлым и будущим мы ищем свое место во времени, когда мыслим, т. е. когда мы в достаточной мере отвлеклись от прошлого и будущего, не полагаясь на них в поисках смысла, чтобы занять позицию «посредника», арбитра и судьи над множественностью, бесконечными заботами человеческого существования в мире, никогда не приходя к окончательному решению загадок, но при этом готовые к вечно новым ответам на вопрос о том, что все это значит.

Чтобы избежать недопонимания: используемые мною образы, показывающие метафорически и весьма предварительно местоположение мысли, могут быть верны только в пределах области ментальных феноменов. В приложении к историческому или биографическому времени эти метафоры, по-видимому, окажутся бессмысленными. Здесь временных разрывов нет. Лишь поскольку он мыслит и поскольку, согласно Валери, его *нет*, человек — «Он», как его удачно называет Кафка, а не некий «некто» — пребывает в полной актуальности своего конкретного бытия, живет в этом разрыве между прошлым и будущим, в этом настоящем, лишенном времени.

Разрыв, хотя впервые мы слышим о нем как о *nunc stans*, «остановившемся теперь» средневековой философии, где он в

виде *nunc aeternitatis* служил моделью и метафорой божественной вечности,<sup>411</sup> — это не историческая величина. По-видимому, он ровесник существования человека на земле. Используя другую метафору, мы может назвать его областью духа, но это скорее путь, выстланный мышлением, маленькая неприметная тропинка безвременья, пробитая деятельностью мышления в рамках времени-пространства, данного рожденному и смертному человеку. Следуя этим путем, размышления, воспоминания и предвидения, хранят все то, к чему прикасаются, от гибели в историческом и биографическом времени. Это маленькое пространство безвременья — самая суть времени, в отличие от мира и культуры, в которых мы рождаемся, его невозможно унаследовать и передать через традицию, хотя каждая великая книга мышления скрыто указывает на них — как Гераклит, говорящий о пресловутом таинственном и непостижимом Дельфийском оракуле: «*oute legei, oute kryptei alla sēmainei*» (он «и не говорит, и не утаивает, а подает знаки»).\*

Каждое новое поколение, каждое новое человеческое существо, начиная сознавать того, кто стоит между бесконечным прошлым и бесконечным будущим, должно открыть и усердно выстлать заново путь мышления. И все же, как мне кажется, странная живучесть великих работ, их сравнительная прочность в тысячелетиях, обязана тому, что они родились на маленькой и неприметной тропинке безвременья, которую их авторы протоптали между бесконечным прошлым и бесконечным будущим, понимая, что прошлое и будущее устремлены, нацелены как бы на них самих — как и у *их* предшественников и потомков *их* прошлое и *их* будущее — устанавливая таким образом настоящее для себя, своего рода безвременное время, в котором люди способны творить нетленные труды, трансцендируя с их помощью собственную конечность.

Эта безвременность, конечно же, не есть вечность. Она в своем роде истекает из столкновения прошлого и будущего, точка как вечность — это пограничное понятие, невысказанное, поскольку обозначает крах всех временных измерений. Временное измерение *nunc stans*, переживаемое в деятельности мышления, собирает в своем присутствии вместе отсутствующие времена, «еще не» и «больше не». Это и есть кантовская «область чистого

---

\* Фрагменты ранних греческих философов. С. 193. 14(93 DK).

рассудка» (*Land des reinen Verstandes*), «остров, самой природой заключенный в неизменные границы» и «окруженный безбрежным и бушующим океаном» повседневной жизни.<sup>412</sup> И хотя я не думаю, что это «царство истины», это определенно область, где целое нашей жизни и ее смысла — который остается непостижимым для смертных (*nemo ante mortem beatus esse dici potest* — никого нельзя назвать счастливым прежде его смерти), чье существование, в отличие от всего прочего, начинающего *быть* в эмфатическом смысле, лишь когда оно полностью завершено, когда его уже больше нет — это непостижимое целое может проявить себя как простая непрерывность «я-есть», длящееся присутствие посреди вечно подвижной преходящести мира. Именно благодаря этому опыту мыслящего эго примат настоящего, самого преходящего из всех времен мира явлений, становится почти догматическим принципом философских спекуляций.

Позвольте мне в завершение этих пространных размышлений привлечь внимание — не к моему «методу», не к моим «критериям» и уж тем более не к моим «ценностям» — все это в подобном предприятии безжалостно скрыто от автора, хотя может быть или, скорее, может *казаться* вполне явным для читателя и слушателя — но к тому, что, по моему мнению, выступает базовой предпосылкой всего этого исследования. Я говорила о метафизических «заблуждениях», которые, как мы видим, содержат в себе важные намеки относительно того, что это может быть за странная, «выпадающая из всякого рода» деятельность, называемая мышлением. Иными словами, я явным образом связала ряды тех, кто с некоторых пор пытался снять покровы с метафизики и философии со всеми их категориями, как мы их знаем от самого зарождения в Греции и до наших дней. Подобное разоблачение возможно только при условии, что нить традиции нарушена и что мы не в состоянии ее возобновить. Говоря исторически, в действительности нарушена была римская троица, которая на протяжении тысяч лет объединяла религию, власть и традицию. Утрата этой троицы еще не разрушает прошлое, а сам процесс демонтажа — еще не деструктивен. Он только делает выводы из утраты, которая есть факт и как таковая уже более не часть «истории идей», но часть нашей политической истории, истории нашего мира.

Утрачена была непрерывность прошлого, как она, по-видимому, передавалась из поколения в поколение, устанавливая в этом процессе собственную связность. Процесс демонтажа обладает

собственным методом, и я не буду вдаваться в него, разве что мимоходом. То же, с чем мы остались, это все же прошлое, но прошлое уже *фрагментированное*, утратившее определенность оценок. Об этом для краткости я процитирую несколько строк, которые скажут все лучше и более сжато, чем смогла бы я:

Отец твой спит на дне морском.  
Кораллом стали кости в нем.  
Два перла там, где взор сиял.  
Он не исчез и не пропал,  
Но пышно, чудно превращен  
В сокровища морские он.\*

Именно с такими фрагментами прошлого, после того как они были «чудно превращены», я и имею здесь дело. То, что их вообще можно для чего-то использовать, этому мы обязаны тропинке безвременья, которую мышление пробило в мире пространства и времени. Если какие-то из моих слушателей или читателей захотят попытать удачу в этом методе демонтажа, пусть будут внимательны и осторожны, чтобы не разрушить «сокровища морские», «кораллы» и «перлы», которые удастся сохранить только как фрагменты.

О, опусти ладони  
В речную глубину,  
Смотри, смотри на то, что  
Давно ушло ко дну.

Ледник из шкафа дышит,  
Пустыня — простыня;  
Все это — царства мертвых  
Недальняя родня.<sup>413\*\*</sup>

Или то же самое прозой: «Есть книги, которые незаслуженно забыты, но нет таких, которые незаслуженно помнят».<sup>414</sup>

---

\* Шекспир У. Буря. Акт I. Сцена 2 / Пер. Т. Л. Щепкиной-Куперник.

\*\* Оден У. Х. Пер. Е. М. Тверской.

## 21. Постскрипtum

Второй том данной работы будет посвящен исследованию воления и суждения, двум другим видам умственной деятельности. С точки зрения этих рассуждений о времени они имеют дело с тем, чего нет — либо потому, что еще нет, либо потому, что уже нет. Но в противоположность мыслительной деятельности, которая во всяком опыте имеет дело с невидимым и всегда стремится обобщать, эти два вида деятельности всегда имеют дело с частным и в этом смысле гораздо ближе стоят к миру явлений. Если мы хотим умиротворить наш здравый смысл, столь явно оскорбленный потребностью разума в бесполезных поисках смысла, было бы весьма соблазнительно оправдать ее исключительно тем, что мышление — это необходимая подготовка к принятию решений о том, что будет, и к оценке того, чего уже больше нет. Поскольку прошлое, будучи прошедшим, становится предметом нашего суждения, последнее в свою очередь оказывается лишь подготовкой к волению. Это, без сомнения, точка зрения и, в определенных границах, законная точка зрения человека, коль скоро он есть действующее существо.

Но эта последняя попытка защитить мыслительную деятельность от упреков в непрактичности и бесполезности не работает. Принимаемое волей решение невозможно вывести из механизмов желания или предшествующих ему доводов рассудка. Воля — это или орган свободной спонтанности, которая прерывает все связывающие ее каузальные цепи мотивации, или же она есть не что иное, как иллюзия. В отношении желания, с одной стороны, и разума — с другой, воля действует как «своего рода *coup d'état*» (государственный переворот), как однажды выразился Бергсон, и это означает, конечно же, что «свободные акты — исключительны»: «хотя мы свободны всякий раз, когда хотим вернуться к самим себе, *редко случается так, что мы этого хотим*». <sup>415</sup> Иными словами, невозможно иметь дело с деятельностью воления, не касаясь при этом проблемы свободы.

Предлагаю отнестись к внутренним свидетельствам — в терминах Бергсона, «непосредственным данным сознания» — серьезно, и поскольку я согласна с большинством писавших по этому вопросу, что подобные данные и все связанные с ними проблемы были неизвестны греческой античности, то должна признать, что эта способность была «открыта», что мы можем датировать это открытие исторически и что оно совпадает с открытием внутрен-

ней сферы человека (inwardness) как особой области нашей жизни. Коротко говоря, я проанализирую способность воли в терминах ее истории.

Я последую за опытом этой парадоксальной и самопротиворечивой способности (всякая воля, поскольку она общается сама с собой при помощи императивов, создает и противоволю) от первоначального открытия апостолом Павлом бессилия воли — «не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю»<sup>416</sup> — и далее, исследуя свидетельства, оставленные нам Средними веками, начиная от прозрений Августина, что «сражаются» вовсе не дух и плоть, но ум как воля — сам с собой, «сокровенное я» с самим собой. Далее я перейду к Новому времени, которое вместе с формированием представления о прогрессе поменяло давний философский примат настоящего над прочими временами на верховенство будущего — силы, которой, по словам Гегеля, «теперь не может противостоять», так что «мышление существенно есть отрицание непосредственно данного» (*in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen*).<sup>417</sup> Или, по словам Шеллинга, «в последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления»<sup>418</sup> — подход, который получил наиболее полное воплощение и саморазрушительный итог в «Воле к власти» Ницше.

В то же время я прослежу в истории Воли и параллельное развитие, в соответствии с которым воление — это внутренняя способность, при помощи которой люди принимают решение о том, «кем» они хотят быть, в какой форме они хотят показать себя миру явлений. Иными словами, это воля, чей предмет — не объекты, а проекты, в определенном смысле формирующие личность, которой можно вменить нечто в вину или превозносить за что-то и которая уже может быть ответственной не только за свои поступки, но и за все «Бытие» в целом, за его *характер*. На подобном опыте основываются представления марксистов и экзистенциалистов, сыгравшие столь значительную роль в мысли XX века. Они утверждают, что человек творит сам себя, пусть даже при этом ясно, что никто [в действительности] не «сделал» сам себя и не «произвел» собственное существование. Это, я полагаю, последнее из метафизических заблуждений, соответствующее акценту века модерна на волении как на замене мышления.

В завершение второго тома я дам анализ способности суждения, и здесь главная трудность — удивительная скудость источников, дающих авторитетные свидетельства. До кантовской

«Критики способности суждения» эта способность не была предметом рассмотрения крупных мыслителей.

Я покажу, что моя главная предпосылка при выделении суждения как отдельной способности нашего ума состояла в том, что суждение не получается ни путем дедукции, ни путем индукции. Короче говоря, оно не имеет ничего общего с логическими операциями, как например когда говорят: «Все люди смертны, Сократ — человек, значит Сократ смертен». Мы попытаемся отыскать то «безмолвное чувство», которое — если только на него вообще обращали внимание — неизменно, даже у Канта, мыслилось как «вкус» и потому принадлежало к области эстетики. В практических и моральных вопросах его называли «совестью», но совесть не судит. Она вещает нам, как божественный глас либо Бога, либо разума, что делать, чего не делать, чего сторониться. Чем бы этот голос совести ни был, о нем уж никак нельзя сказать, что он «безмолвный», а его достоверность полностью определяется авторитетом, что стоит выше и в основе всех чисто человеческих законов и правил.

У Канта суждение выступает как «особый талант, который требует упражнения, но которому научиться нельзя». Суждение имеет дело с частным, и когда мыслящее эго вращается среди обобщений, возникающих в ходе отвлечения от мира и возвращается в мир частных явлений, оказывается, что ум нуждается в новом «даре», чтобы управляться с ними. «Тупой или ограниченный ум, — по мнению Канта, — ... может обучением достигнуть даже учености. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостает способности суждения ... то нередко можно встретить весьма ученых мужей, которые, применяя свою науку, на каждом шагу обнаруживают этот непоправимый недостаток».<sup>419</sup> По Канту, на помощь способности суждения приходит разум с его «регулятивными идеями», но если эта способность отделена от прочих способностей ума, тогда нам придется приписать ей особый *modus operandi*, собственный образ действий.

И это имеет некоторое отношение к целому ряду проблем, которыми была зачарована мысль эпохи модерна, в особенности к проблеме теории и практики и ко всем попыткам выработать хотя бы отчасти достоверную теорию этики. Со времен Гегеля и Маркса эти вопросы рассматривали в перспективе Истории и исходя из предпосылки, что существует Прогресс человеческого рода. В итоге нам остается единственная альтернатива: мы либо говорим вместе с Гегелем: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* (миро-



вая история — это суд над миром), оставляя конечное суждение Успеху, либо мы можем придерживаться вместе с Кантом автономии ума человека и его возможной независимости от вещей, как они есть или как они становятся.

Здесь нам придется, уже не в первый раз, задуматься над понятием истории, но, возможно, мы могли бы поразмышлять над древнейшим значением этого слова, которое, как и множество других терминов в нашем политическом и философском языке, пришло из греческого и восходит к *historein*, «исследовать нечто, чтобы рассказать, как оно было» — *legein ta eonta*, по Геродоту. Но исток этого глагола — вновь у Гомера («Илиада», кн. XVIII), где встречается существительное *histor* (своего рода «историк»), причем гомеровский историк — это судья. Если суждения — это наша способность для общения с прошлым, то историк — это пытливый человек, который, высказывая свое к нему отношение, судит о нем. Если так, то мы могли бы восстановить свое человеческое достоинство, отвоевать его себе, если угодно, у ложного божества модерна по имени История, не отрицая при этом важности истории, но отрицая ее право быть конечным судьей. Катон Старший, с высказывания которого я начала мои размышления — «Человек никогда не делает больше, чем тогда, когда не делает ничего, и никогда не бывает менее один, чем тогда, когда он один» — оставил нам любопытную фразу, которая вполне уместно подводит итог политическому принципу, содержащемуся в таком заявлении. Он сказал: «*Victrix causa dels placuit, sed victa Catoni*» (За победителя — бог, побежденный любезен Катону).\*

## Примечания

<sup>1</sup> Kant I. Critique of Pure Reason. B871.

Здесь и далее см. цитаты по переводу Нормана Кемпа Смита (*Norman Kemp Smith*): *Immanuel Kant's. Critique of Pure Reason*. New York, 1963. См.: Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1966. С. 687.

<sup>2</sup> Arendt H. Eichmann in Jerusalem. New York, 1963.

<sup>3</sup> Заметки о метафизике. Kant's handschriftlicher Nachlass. Vol. V // Kant's gesammelte Schriften. Berlin; Leipzig; Akademie Ausgabe, 1928. Vol. XVIII. S. 5636.

<sup>4</sup> *Hugh of St. Victor* (Гуго Сен-Викторский).

<sup>5</sup> *Bridoux André*. Descartes: Oeuvres et Lettres / Pléiade ed. Paris, 1937. Introduction. P. viii. Cf.: *Galileo*. Les mathématiques sont la langue dans laquelle est écrit l'univers. P. xiii.

<sup>6</sup> *Lobkowicz N. Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx. Notre Dame, 1967. P. 419.*

<sup>7</sup> *Cicero. De Republica. 1, 17. Цицерон. О государстве // Цицерон. Диалоги / Пер. В. О. Горенштейна. М.: Наука, 1966. С. 16.*

<sup>8</sup> *Hegel G. W. F. The Phenomenology of Mind / Trans. J. B. Baillie (1910). New York, 1964. «Sense-Certainty». P. 159. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 55.*

<sup>9</sup> См. примеч. к работе М. Хайдеггера «О сущности истины» («Vom Wesen der Wahrheit»), впервые обнародованной в виде лекции в 1930 г., а затем включенной в состав «Путевых знаков»: *Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt, 1967. P. 97. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. школа, 1991. С. 8—27.*

<sup>10</sup> См.: *Hegel G. W. F. Glauben und Wissen (1802) // Werke. Frankfurt, 1970. Vol. 2. P. 432.*

<sup>11</sup> *Encyclopaedia Britannica. 11th ed.*

<sup>12</sup> *Kant I. Werke. Darmstadt, 1963. Vol. I. P. 621, 630, 952, 959, 968, 974, 982.*

<sup>13</sup> Введение к его работе: *McKeon Richard. The Basic Works of Aristotle. New York, 1941. P. xviii. Цитируя Аристотеля, я время от времени пользовалась переводами Маккеона.*

<sup>14</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason. B878. См.: Кант И. Критика чистого разума // Соч. В 6 т. Т. 3. С. 691. Поразительная фраза встречается в последнем разделе «Критики чистого разума», где Кант претендует на то, чтобы установить метафизику как науку, идея которой «столь же стара, как и спекулятивный человеческий разум; а какой разум не спекулирует, будь то по-ученому или по-простому?» (B871) (Т. 3. С. 687). Эта «наука» ... «в конце концов стала предметом общего презрения», потому что от «метафизики ... ожидали большего, чем по справедливости можно было требовать» (B877) (Т. 3. С. 691). См. также разделы 59 и 60 в «Прологоменах».*

<sup>15</sup> *Nietzsche F. The Gay Science. Bk. III, N 125. The madman. Ницше Ф. Веселая наука. Безумный человек // Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 592—593.*

<sup>16</sup> *Heidegger M. «How the „True World” finally became a fable». 6. Ницше Ф. Сумерки идолов. Как «истинный мир» наконец стал басней // Там же. С. 572.*

<sup>17</sup> *Heidegger M. Nietzsches Wort «Gott ist tot» // Holzwege. Frankfurt, 1963. P. 193; Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 143.*

<sup>18</sup> *Democritus. B125 and B9. См.: Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Фрагм. 79, 55. Л.: Наука, 1970. С. 220—221, 226.*

<sup>19</sup> *Char René. Feuilles d'Hypnos. Paris, 1946. N 62.*

<sup>20</sup> *Plato. Symposium. 212a. Платон. Пир // Собр. соч. В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 122.*

<sup>21</sup> *Kant's handschriftlicher Nachlass. Vol. VI // Akademie Ausgabe. Vol. XVIII, 6900.*

<sup>22</sup> *Kant I. Werke. Vol. I. P. 989.*

<sup>23</sup> *Kant I. Prolegomena // Werke. Vol. III. P. 245. Кант И. Прологомены // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 4, ч. 1. С. 191.*

<sup>24</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason. Вxxx. Кант И. Соч. Т. 3. С. 95.*

<sup>25</sup> *Kant's handschriftlicher Nachlass. Vol. V // Akademie Ausgabe. Vol. XVIII, 4849.*

<sup>26</sup> *Heidegger M. Being and Time / Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. London, 1962. P. 1. Cf. p. 151 and 324. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 1.*

<sup>27</sup> Heidegger M. Einleitung zu «Was ist Metaphysik?» // Wegmarken. P. 206; Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. СПб.: Наука, 2007. С. 47.

<sup>28</sup> Hegel G. W. F. The Phenomenology of Mind / Baillie trans. Introduction. P. 131. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Введение. СПб.: Наука, 1999. С. 41.

<sup>29</sup> Ibid. P. 144. Там же. С. 50.

<sup>30</sup> Эти три образа жизни (жизнь, полная наслаждений, государственный образ жизни и созерцательный) упоминаются в «Никомаховой этике», I, 5 (Аристотель. Соч. В 4 т. М.: Мысль, 1983. С. 58) и в «Евдемовой этике», 1215a35 ff. (см.: Аристотель. Евдемова этика. М.: ИФАН, 2005. С. 15). В отношении противопоставления прекрасного необходимому и полезному см.: «Политика», 1333a30 ff. Интересно сопоставить эти три способа жизни по Аристотелю с платоновским списком в «Филебе» — жизнь, состоящая из удовольствий, жизнь разумная (*phronēsis*) и жизнь смешанная (22). В отношении жизни, состоящей из удовольствий, Платон возражает, что удовольствие «само по себе беспредельно и относится к тому роду, который не имеет и никогда не будет иметь в себе само по себе ни начала, ни середины, ни конца» (31a). И хотя он согласен со всеми мудрецами (*sophoi*), «что ум (*nous*) у нас — царь неба и земли» (28c), он также считает, что для простых смертных «жизнь без радости и горя», пусть она и самая божественная из всех (33a—b), была бы непереносима и что «смешение беспредельного и заключающего в себе предел» — есть исток всего прекрасного (26b). См.: Платон. Филеб // Платон. Собр. соч. В 4 т. Т. 3. С. 18—34.

<sup>31</sup> Langan T. Merleau-Ponty's Critique of Reason. New Haven; London, 1966. P. 93.

<sup>32</sup> Parmenides. Frag. 1 // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. С. 287.

<sup>33</sup> Plato. Republic. VII, 514a—521b. The Collected Dialogues of Plato / Eds Edith Hamilton and Huntington Cairns. Republic. Trans. Paul Shorey. New York, 1961. См. так же: Francis MacDonald Cornford's. The Republic of Plato. New York; London, 1941. См.: Платон. Государство. VII. 514a—521b // Соч. Т. 3. С. 295—302.

<sup>34</sup> Kant I. Posthumum / Ed. Erich Adickes. Berlin, 1920. P. 44. Вероятная дата заметки 1788 г.

<sup>35</sup> Kant I. Critique of Pure Reason. B565. Кант И. Критика чистого разума. С. 481.

<sup>36</sup> Merleau-Ponty M. The Visible and the Invisible. Evanston, 1968. P. 17. См.: Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О. С. Шпараги. Минск: Изд-во Логвинов, 2006. С. 28.

<sup>37</sup> Merleau-Ponty M. Maurice. Signs. Evanston, 1964. Introduction. P. 20. См. также: Мерло-Понти М. Знаки / Пер. с фр. И. С. Вдовиной. М.: Искусство, 2001. С. 26.

<sup>38</sup> Diels H. and Kranz W. Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlin, 1959. Vol. II. B26. См. также: Маковский А. О. Софисты. Вып. 1. Баку: Б. И., 1940. С. 46.

<sup>39</sup> Merleau-Ponty M. The Visible and the Invisible. P. 40—41. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 62—63.

<sup>40</sup> Portmann A. Das Tier als soziales Wesen. Zürich, 1953. P. 252.

<sup>41</sup> Portmann A. Animal Forms and Patterns / Trans. Hella Czech. New York, 1967. P. 19.

<sup>42</sup> Ibid. P. 34.

- 43 Portmann A. Das Tier als soziales Wesen. P. 232.
- 44 Ibid.
- 45 Ibid. P. 127.
- 46 Portmann A. Animal Forms and Patterns. P. 112, 113.
- 47 Portmann A. Das Tier als soziales Wesen. P. 64.
- 48 Portmann A. Biologie und Geist. Zürich, 1956. P. 24.
- 49 Lock J. Of Human Understanding. Bk. III. Chap. I, N 5; Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1995. С. 460.
- 50 Merleau-Ponty M. Signs. Introduction. P. 17. Мерло-Понти М. Знаки. С. 23.
- 51 Merleau-Ponty M. The Visible and the Invisible. P. 259. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 340.
- 52 Merleau-Ponty M. Signs. P. 21. Мерло-Понти М. Знаки. С. 26.
- 53 Merleau-Ponty M. The Visible and the Invisible. P. 259. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 340.
- 54 Aristotle. De Anima. 403a5—10. Аристотель. О душе // Соч. Т. 1. С. 373.
- 55 Ibid. 413b24ff; Там же. С. 398.
- 56 Aristotle. De generatione animalium. II, 3, 736b5—29. Цит. по: Lobkowicz. Op. cit. P. 24; Аристотель. О возникновении животных. М.: Изд-во АН СССР, 1940. С. 101—102.
- 57 Aristotle. De Interpretatione. 16a3—13. См.: Аристотель. Об истолковании // Соч. Т. 2. С. 93. В пер. Э. Л. Радлова так (16a27): «...ибо членораздельные звуки хотя и выражают что-то, как например у животных, но ни один из этих звуков не есть имя». Там же. С. 94.
- 58 McCarthy Mary. Hanging by a Thread. The Writing on the Wall. New York, 1970.
- 59 Enarrationes in Psalmos, Patrologiae Latino / Ed. J.-P. Migne. Paris, 1854—66. Vol. 37. CXXXIV, 16.
- 60 Democritus. Frag. 149. См.: Лурье С. Я. Демокрит. Фрагм. 776а, С. 377.
- 61 Schelling. Of Human Freedom (1809), 414 / Trans. James Gutmann. Chicago, 1936. P. 96. См.: Шеллинг Ф. И. Й. Философские исследования о сущности человеческой // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 155.
- 62 Xenophanes. Frag. 34. Ксенофан // Фрагменты ранних греческих философов. С. 173.
- 63 Kant I. Critique of Pure Reason. B354—B355. См.: Кант И. Критика чистого разума. С. 339—340.
- 64 Ibid. A107. Т. 3. С. 705. См. также B413: «Во внутреннем созерцании мы не имеем ничего постоянного» (Т. 3. С. 377) и B420: Ничего постоянного «вовсе не дано мне во внутреннем созерцании, поскольку я мыслю себя» (Т. 3. С. 381).
- 65 Merleau-Ponty M. The Visible and the Invisible. P. 18—19. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 31—32.
- 66 Kant I. Critique of Pure Reason. A381. Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 742.
- 67 Kant I. Critique of Pure Reason. B565—B566. Кант И. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 482. Кант пишет здесь «трансцендентальный», но имеет при этом в виду все же «трансцендентный». Это не единственный фрагмент, где он пал жертвой путаницы, составляющей одну из ловушек для читателя его произведений. Наиболее ясное и простое разъяснение использования этих двух слов можно найти в «Пролегоменах», где он в примечании отвечает на критику (Werke. Vol. III. P. 252). Там написано следующее: «Мое место — плодотворная глу-

бина опыта, и многократно указанное мною слово трансцендентальное, ... означает не то, что выходит за пределы всякого опыта, а то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным...» (см.: *Кант И.* Соч. Т. 4, ч. I. С. 198). Предмет, которые определяет явления как отличные от опыта, явно выходит за пределы опыта.

<sup>68</sup> *Kant I.* Critique of Pure Reason. B566. *Кант И.* Критика чистого разума. С. 482.

<sup>69</sup> Ibid. B197. Там же. С. 234.

<sup>70</sup> Ibid. B724. Там же. С. 587.

<sup>71</sup> Ibid. B429. Т. 3. С. 387.

<sup>72</sup> *Gilson Etienne.* The Philosopher and Theology. New York, 1962. P. 7. См.: *Жильсон Э.* Философ и теология. М.: Гнозис, 1995. С. 9. В том же духе Хайдеггер на занятиях любил говорить о биографии Аристотеля. «Аристотель, — говорил он, — родился, трудился [провел жизнь в размышлениях] и умер».

<sup>73</sup> *Thomas Aquinas.* Commentary to I Corinthians 15.

<sup>74</sup> *Kant I.* Critique of Pure Reason. A381. *Кант И.* Критика чистого разума. С. 742.

<sup>75</sup> Ibid. B157—B158. Там же. С. 208—209 примеч. \*\*.

<sup>76</sup> Ibid. B420. Там же. С. 381.

<sup>77</sup> Последний и, по-видимому, лучший английский перевод Джона Манолеско (John Manolesco) вышел под заглавием «Dreams of a Spirit Seer, and Other Writings» (New York, 1969). Данный перевод фрагмента выполнен мною с немецкого издания: *Kant I.* Werke. Vol. I. P. 946—951.

См.: *Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грехами метафизика // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 2. М.: Мысль, 1964. С. 315—317 (см. примеч. внизу стр.).

<sup>78</sup> *Kant I.* Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels // *Kant I.* Werke. Vol. I. P. 384. English transl.: Universal Natural History and Theory of the Heavens / Trans. W. Hastie. Ann Arbor, 1969. См.: *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба // Соч. В 6 т. Т. 1. М.: Мысль, 1963.

<sup>79</sup> *Strawson P. F.* The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason. London, 1966. P. 249.

<sup>80</sup> *Merleau-Ponty M.* The Visible and the Invisible. P. 28 ff. *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 44.

<sup>81</sup> *Arendt H.* The Human Condition. P. 252 ff. См.: *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетея, 2000. С. 359.

<sup>82</sup> *Descartes R.* Le Discours de la Methode. Sème partie // *Descartes: Oeuvres et Lettres.* P. 111, 112; см.: The Philosophical Works of Descartes / Trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross. Cambridge, 1972. Vol. I. P. 99. См. также: *Декарт Р.* Рассуждения о методе // *Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 266, 268.

<sup>83</sup> *Plato.* Philebus. 67b, 52b. *Платон.* Филеб // Соч. Т. 3. С. 78, 59.

<sup>84</sup> Ibid. 33b, 28c. Там же. С. 34, 28.

<sup>85</sup> *Descartes R.* Le Discours de la Méthode. 4ème partie // *Descartes: Oeuvres et Lettres.* P. 114; The Philosophical Works. Vol. I. P. 101. *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Соч. Т. 1. С. 269.

<sup>86</sup> *Merleau-Ponty M.* The Visible and the Invisible. P. 36—37. *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. С. 57.

<sup>87</sup> *Kant I.* Anthropologie. N 27. Werke. Vol. VI. P. 465. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Соч. Т. 6. С. 402.

<sup>88</sup> Хайдеггер совершенно верно указывает: «Декарт сам подчеркивает, что выражение [*cogito ergo sum*] — не силлогизм. «Я-есть» — это не следствие из «я-мысль», но, наоборот, *fundamentum*, ее основание». Хайдеггер упоминает форму силлогизма, которая должна была бы быть в таком случае: *Id quod cogitat est; cogito; ergo sum* (То, что мыслит — существует; я мыслю, следовательно, я существую). Heidegger. Die Frage nach dem Ding. Tübingen, 1962. P. 81.

<sup>89</sup> Wittgenstein L. Tractatus. 5.62; 6.431; 6.4311. Cf.: Notebooks 1914—1916. New York, 1969. P. 75e. См.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 56, 71; Его же. Дневники 1914—1916. г. Томск. Водолей, 1998. С. 96.

<sup>90</sup> Thomas Aquinas. Summa Theologica. P. 1, qu. 1, 3 ad 2. См.: Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1—43. Киев; М.: Изд-ва Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис, 2002. С. 7.

<sup>91</sup> По-видимому, первым об общем чувстве (*sensus communis*) как о «шестом чувстве» заговорил Готтшед. См.: Gottsched. Versuch einer Kritischen Dichtkunst für die Deutschen. 1730. Ср.: Cicero. De Oratore. III, 50. См.: Марк Туллий Цицерон. Эстетика. Трактаты. Речи. Письма. М.: Искусство, 1994.

<sup>92</sup> Цит. по: Thomas Landon Thorson. Biopolitics. New York, 1970. P. 91.

<sup>93</sup> Thomas Aquinas. Summa Theologica. P. I, qu. 78, 4 ad 1. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75—119. Киев: Эльга; Ника-центр, 2005. С. 87.

<sup>94</sup> Op. cit., loc. dt.

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> Wittgenstein L. Notebooks 1914—1916. P. 48, 48e. См.: Витгенштейн Л. Дневники 1914—1916 гг.

<sup>97</sup> Aristotle. Politics. 1324a16. Аристотель. Соч. Т. 4. С. 591.

<sup>98</sup> Merleau-Ponty M. The Visible and the Invisible. P. 40. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. С. 63.

<sup>99</sup> Plato. Philebus. 25—26. Платон. Филеб // Соч. Т. 3. С. 23—25.

<sup>100</sup> Ibid. 31a. Там же. С. 31.

<sup>101</sup> Kuhn T. S. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962. P. 163. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. С. 215.

<sup>102</sup> Kant I. Critique of Pure Reason. B367. Кант И. Критика чистого разума. С. 348.

<sup>103</sup> Aristotle. Metaphysics. 980a22 ff. De Interpretation, 17a1-4. Аристотель. Об истолковании // Соч. Т. 2. С. 95.

<sup>104</sup> Аристотель. Метафизика // Соч. Т. 1. С. 65.

<sup>105</sup> Leibniz G. W. Monadology. N 33. Лейбниц Г. В. Монадология // Соч. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 418.

<sup>106</sup> Aristotle. Physics. 188b30. Аристотель. Физика // Соч. Т. 3. С. 72. Аристотелю вторит и Фома Аквинский: «*quasi ab ipsa veritate coacti*» (как бы понуждаемые самой истиной), — в своем комментарии к «De Anima». I, 2, 43.

<sup>107</sup> В «Dictionnaire de l'Académie» мы читаем фразу в том же духе: «*La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l'esprit des hommes*» (Сила правды, та власть, которую она имеет над человеком).

<sup>108</sup> Auden W. H. Talking to Myself // Collected Poems. New York, 1976. P. 653.

<sup>109</sup> Hegel G. W. F. Philosophie der Weltgeschichte / Ed. Lasson. Leipzig, 1920. Pt. I. P. 61—62.

<sup>110</sup> Kant I. Notes on metaphysics // Akademie Ausgabe. Vol. XVIII. P. 4849.

<sup>111</sup> Kant I. Critique of Pure Reason. A19, B33. Кант И. Критика чистого разума. Т. 3. С. 127.

<sup>112</sup> Единственная известная мне интерпретация Канта, на которую я могу сослаться в подкрепление своего понимания кантовского различения разума и рассудка, принадлежит Эрику Вайлю и представлена в его превосходном анализе «Критики чистого разума». См.: *Weil Eric. Penser et Connaître. La Foi et la Chose-en-soi // Problèmes Kantiens*. 2nd éd. Paris, 1970. По Вайлю, совершенно неизбежно «*d'affirmer que Kant, qui dénie à la raison pure la possibilité de connaître et de développer une science, lui reconnaît, en revanche, ceue d'acquérir un savior qui, au lieu de connaître, pense*» (Р. 23) (приходится признать, что Кант, отказывающий чистому разуму в способности познавать и развивать науку, наделяет его взамен способностью достигать некоего знания, которое учит не познавать, но мыслить). Следует признать, однако, что выводы Вайля близки к собственному пониманию Кантом самого себя. Вайля больше интересует соотношение чистого и практического разума, и потому он утверждает, что «*le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherché dans sa théorie de l'homme, dans l'anthropologie philosophique, non dans une 'théorie de la connaissance'...*» (Р. 33) (последнее основание кантовской философии следует искать в его теории человека, в философской антропологии, а не в «теории познания»), тогда как мои основные замечания по поводу Канта касаются именно его моральной философии, т. е. «Критики практического разума», хотя я, конечно же, согласна с тем, что те, кто понимает «Критику чистого разума» как своего рода эпистемологию, по-видимому, полностью игнорируют заключительные главы этой книги (Р. 34).

Четыре эссе в книге Вайля, по общему мнению, наиболее важные работы в кантовской литературе последних лет, все основаны на простом, но важном прозрении, что «*L'opposition connaître ... ei penser ... est fondamentale pour la compréhension de la pensée kantienne*» («Противопоставление знания ... и мышления ... является основополагающим для кантовской мысли»). (Р. 112. N 2).

<sup>113</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason*. A314. Критика чистого разума. С. 350.

<sup>114</sup> *Ibid.* B868. Там же. С. 686.

<sup>115</sup> *Ibid.* Вxxx. Там же. С. 95.

<sup>116</sup> *Ibid.* Там же. С. 96.

<sup>117</sup> *Ibid.* B697. Там же. С. 569.

<sup>118</sup> *Ibid.* B699. Там же. С. 571.

<sup>119</sup> *Ibid.* B702. Там же. С. 572.

<sup>120</sup> *Ibid.* B698. Там же. С. 570.

<sup>121</sup> *Ibid.* B714. Там же. С. 581.

<sup>122</sup> *Ibid.* B826. Там же. С. 657.

<sup>123</sup> *Ibid.* B708. Там же. С. 577.

<sup>124</sup> *Thomas Aquinas. De Veritate*. Qu. XXII, art. 12.

<sup>125</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason*. B171—B174. *Кант И.* Критика чистого разума. С. 217—218.

<sup>126</sup> *Kant I. Critique of Judgment / Transl. J. H. Bernard*. New York, 1951. Introduction, IV. *Кант И.* Критика способности суждения // Соч. Т. 5. С. 178.

<sup>127</sup> *Hegel G. W. F. Science of Logic*. Preface to the Second Edition. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С. 32.

<sup>128</sup> *Hegel G. W. F. Philosophy of Right*. Preface. *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 55.

<sup>129</sup> *Heraclitus*. Frag. 108. Фрагменты ранних греческих мыслителей. С. 239.

<sup>130</sup> *Thucydides II, 43. Фукидид*. История. Т. 1. СПб.: София, 1994. С. 124.

<sup>131</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason*. B400. *Кант И.* Критика чистого разума. С. 368—369.

<sup>132</sup> Ibid. B275. Там же. С. 287.

<sup>133</sup> См.: *Stadter E. Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*. München; Paderborn; Wien, 1971. P. 195.

<sup>134</sup> См. великолепное описание такого сна «полнейшего одиночества» у Канта в «Наблюдении над чувством прекрасного и возвышенного». *Kant I. Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* / Trans. John T. Goldthwait. Berkeley; Los Angeles, 1960. P. 48—49. См.: *Кант И. Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного* // Соч. В 6 т. Т. 2. С. 129—130.

<sup>135</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason*. B157. Т. 1, гл. 1. P. 43—45. *Кант И. Критика чистого разума*. С. 208.

<sup>136</sup> Ibid. B158 n. Там же.

<sup>137</sup> *Kant I. Anthropologie*. N 28. Werke. Vol. VI. P. 466. *Кант И. Антропология с прагматической точки зрения* // Соч. В 6 т. Т. 6. С. 402.

<sup>138</sup> *Augustine. The Trinity*. Bk. XI, chap. 3 (6). English translation: «Fathers of the Church» series. Washington, D.C., 1963. Vol. 45. *Аврелий Августин. О Троице*. Bk. XI, chap. 3 (6). М.: Образ, 2005. Ч. 2. С. 53.

<sup>139</sup> Ibid. Там же.

<sup>140</sup> Ibid. Chap. 8(13). Там же. С. 63.

<sup>141</sup> Ibid. Chap. 10(17). Там же. С. 69.

<sup>142</sup> *Heidegger M. An: Introduction to Metaphysics* / Trans. Ralph Manheim. New Haven, 1959. P. 12. *Хайдеггер М. Введение в метафизику*. СПб.: ВРФШ, 1997. С. 97.

<sup>143</sup> *Valéry P. Discours aux Chirurgiens / Variété*. Paris, 1957. Vol. I. P. 916. *Валери П. Об искусстве*. М.: Искусство, 1976.

<sup>144</sup> *Plato. Phaedo*. 64. *Платон. Федон*. Т. 2. С. 14.

<sup>145</sup> *Diogenes Laertius*. VII, 2. *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. М.: Мысль, 1979. С. 269.

<sup>146</sup> *Schopenhauer A. Sammtliche Werke*. Leipzig. n. d. Ueber den Tod. Vol. II. P. 1240. *Шопенгауэр А. Мир как воля и представление*. В 2 т. Т. 2 / Пер. М. И. Левина. М.: Наука, 1993. С. 477.

<sup>147</sup> *Plato. Phaedo*. 64—67. *Платон. Федон*. Т. 2. С. 14—19.

<sup>148</sup> Cf.: *Valéry P.* Op. cit., loc. cit.

<sup>149</sup> См. анализ Н. А. Гринбегра: *Greenberg N. A. Socrates' Choice in the Crito* // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1965. Vol. 70, N 1.

<sup>150</sup> *Heraclitus*. Frags. 104, 29. *Гераклит. Фрагменты ранних греческих философов*. С. 246, 247, 244.

<sup>151</sup> *Plato. Republic*. 494a and 496d. *Платон. Государство*. Т. 3. С. 273, 277.

<sup>152</sup> Ibid. 496a ff. Там же. С. 276. *Cornford*. The Republic of Plato. P. 203—204.

<sup>153</sup> *Plato. Philebus*. 62b. *Платон. Филеб* // Соч. Т. 3. С. 72.

<sup>154</sup> *Plato. Laws*. 935. *Платон. Законы* // Соч. Т. 4. С. 400—401: «При спорах все привыкают переступать границы и подымать на смех своего противника». «Человек не может не искать повода поднять на смех своего противника, когда тот его поносит...» А потому «комическому, ямбическому или мелическому поэту вовсе не разрешается ни на словах, ни с помощью жестов ... высмеивать кого-либо из граждан. Ослушника ... изгоняют из страны в тот же день». См. также пассажи в «Государстве», где, впрочем, страх насмешек едва ли играет какую-нибудь роль: 394 ff. и 608 ff.

<sup>155</sup> *Plato. Theaetetus*. 174a-d. *Платон. Тезтет* // Соч. Т. 2. С. 230—231.

<sup>156</sup> *Kant I. Träume eines Geistersehers* // Werke. Vol. I. P. 951. *Кант И. Грезы духовидца* // Кант И. Соч. В 6 т. Т. 2. С. 320.



- 157 *Plato. Phaedo*. 64. *Платон. Федон* // Соч. Т. 2. С. 14—15.
- 158 *Ibid*. 66. Там же. С. 17.
- 159 *Ibid*. 65. Там же.
- 160 *Aristotle. Protreptikos*. B43 / Ed. Ingemar Düring. Frankfurt, 1969. См.: *Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти*. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 47.
- 161 *Ibid*. B110. Там же. С. 41.
- 162 *Plato. Republic*. 500c. *Платон. Государство* // Соч. Т. 3. С. 281.
- 163 *Descartes R. Letter of March 1638*. Descartes: Oeuvres et Lettres. P. 780.
- 164 Примечание редактора английского издания: эту ссылку найти не удалось.
- 165 *Kant I. Akademie Ausgabe*. Vol. XVIII, 5019 and 5036.
- 166 Платон в «Федоне», 84а, упоминает ткань Пенелопы в противоположном смысле. «Душа философа», освобожденная от оков радостей и печалей, не станет подобно Пенелопе без конца распускать свою ткань. Избавившись (при помощи *logismos*) от радостей и печалей, которые «приковывает» душу к телу, душа (мыслящее эго у Платона) изменяет свою природу и уже более не рассуждает (*logizesthai*), но устремляется (*theasthai*) к «истинному, божественному и непреложному» и остается там навсегда.
- 167 *Hegel G. W. F. Ueber das Wesen der Philosophischen Kritik* // *Hegel Studienausgabe*. Frankfurt, 1968. Vol. I. P. 103. *Гегель Г. В. Ф.* О сущности философской критики // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1972. С. 278.
- 168 *Hegel G. W. F. Philosophie der Weltgeschichte* / Ed. Lasson. Leipzig, 1917. Pt. II. P. 4—5. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 64.
- 169 *Hegel G. W. F. Reason in History* / Trans. Robert S. Hartman. Indianapolis; New York, 1953. P. 89.
- 170 *Hegel G. W. F. Reason in History*. P. 69. Author's translation.
- 171 Preface to *Hegel G. W. F. The Phenomenology of Mind*. *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 29, 12.
- 172 *Aristotle. Politics*. 1269a35, 1334a15; see: bk. VII, chap. 15. *Аристотель. Политика*. Т. 4. С. 428, 619. См.: кн. 7, гл. XV.
- 173 *Weiss Paul. A Philosophical Definition of Leisure / Leisure in America: Blessing or Curse* / Ed. J. C. Charlesworth. Philadelphia, 1964. P. 21.
- 174 *Diogenes Laertius*. Op. cit. VIII, 8.1. См.: *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. С. 334.
- 175 *Plato. Timaeus*. 34b. *Платон. Тимей*. Т. 3. С. 437.
- 176 *Kant I. Der Streit der Fakultäten*. Pt. II, 6 and 7 // *Werke*. Vol. VI. P. 357—362. *Кант И.* Спор факультетов // Собр. соч. В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 7. С. 102—105.
- 177 *Kant I. Ueber den Gemeinspruch* // *Werke*. Vol. VI. P. 166—167. *Кант И.* О поговорке // Соч. В 6 т. Т. 4, ч. 2. С. 100—101.
- 178 *Hegel G. W. F. Philosophie der Weltgeschichte*. Introduction. *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. С. 79—80.
- 179 *Plato. Sophist*, 254. *Платон. Софист* // Собр. соч. Т. 2. С. 324.
- 180 *Plato. Republic*. 517b, and *Phaedrus*. 247c. *Платон. Государство* // Собр. соч. Т. 3. С. 298; *Федр* // Собр. соч. Т. 2. С. 156.
- 181 *Plato. Sophist*. 254a-b. *Платон. Софист* // Соч. Т. 2. С. 324—325.
- 182 См. гл. 1 настоящего издания, с. 38—40. В начале трактата «Об истолковании» Аристотель ссылается на свою работу «О душе», где обсуждаются сход-

ные вопросы. Однако в трактате «О душе» ничего такого нет. Если я верно понимаю, то Аристотель имел в виду фрагмент, использованный мною в гл. 1, т. е.: *De Anima*. 403a5—10.

<sup>183</sup> *Aristotle. De Interpretatione*, 16a4—17a9. *Аристотель. Об истолковании*. Т. 2. С. 95.

<sup>184</sup> *Kant I. Reflexionen zur Anthropologie*. N 897. Akademie Ausgabe. Vol. XV. P. 392.

<sup>185</sup> *Anselm of Canterbury. Monologion. Ансельм Кентерберийский. Монологии* // Соч. / Пер. И. В. Купреевой. М.: Канон, 1995. С. 84.

<sup>186</sup> Здесь я близко к тексту использую первую главу «Language and Script» великой работы Марселя Гране: *Granet Marcel La Pensée Chinoise*. Paris, 1934. Я пользовалась новым немецким переводом Манфреда Поркерта: *Das chinesische Denken — Inhalt, Form, Charakter*. München, 1971.

<sup>187</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason*. B180. *Кант И. Критика чистого разума*. Т. 3. С. 223.

<sup>188</sup> B180—181. Там же.

<sup>189</sup> *Wittgenstein L. Tractatus*. 4.016 (*Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen, die sie beschreibt, abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche der Abbildung zu verlieren*). См.: *Витгенштейн Л. Логико-философский трактат* // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 20.

<sup>190</sup> *Shelley P. B. A Defence of Poetry*. Шелли П. Б. Защита поэзии // Шелли П. Б. Письма. Статьи. Фрагменты. М.: Наука, 1972. С. 412—413.

<sup>191</sup> *Aristotle. Poetics*. 1459a5. *Аристотель. Поэтика* // Соч. Т. 4. С. 672.

<sup>192</sup> *Ibid*. 1457b17 ff. Там же. С. 669.

<sup>193</sup> *Kant I. Critique of Judgment*. N 59. *Кант И. Критика способности суждения* // Соч. Т. 5. С. 372.

<sup>194</sup> *Ibid*. Там же.

<sup>195</sup> *Ibid*. Там же. С. 373.

<sup>196</sup> *Kant I. Prolegomena to Every Future Metaphysics*. N 58 / Trans. Carl J. Friedrich. Modern Library. New York, n. d. См.: *Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике* // Соч. Т. 4(1). С. 181. Сам Кант хорошо сознавал эту особенность философского языка и в докритический период: «... и высшие понятия нашего разума, ... чтобы стать ясными, обычно как бы принимают телесную оболочку». «Traume eines Geistersehers». P. 948. См.: *Кант И. Грезы духовидца* // Соч. Т. 2. С. 317.

<sup>197</sup> *Kant I. Critique of Judgment*. N 59. См.: *Кант И. Критика способности суждения* // Кант И. Соч. Т. 5. С. 373.

Было бы интересно проанализировать представления Канта об «аналогии» от ранних работ до «*Opus Postumum*». Поразительно, насколько рано ему пришло на ум, что метафорическое мышление, т. е. мышление в аналогиях, может спасти спекулятивное мышление от его любопытной нереальности. Уже во «Всеобщей естественной истории и теории неба», опубликованной в 1755 г., он пишет по поводу «возможности» бытия Бога: «Я не до такой степени держусь за выводы, вытекающие из моей теории, чтобы считать полностью доказанным предположение о том, что творение распространяется на бесконечные пространства ... я надеюсь, что те, кто способен оценить степень вероятности, *не сочтут сразу же за пустую фантазию* подобную картину бесконечного пространства, хотя она и касается предмета, которому как будто суждено навеки остаться скрытым от человеческого разума, *особенно если призвать на помощь аналогию*,

которой мы должны всегда руководствоваться в тех случаях, когда разуму недостает нити непогрешимых доказательств» (курсив мой. — Х. А.) См.: *Кант И.* Всеобщая естественная история и теория неба // Соч. В 6 т. Т. 1. С. 210.

<sup>198</sup> See: *Cornford Francis MacDonal.* Plato's Theory of Knowledge. New York, 1957. P. 275.

<sup>199</sup> Это эссе «The Chinese Written Character as a Medium for Poetry», опубликованное Эзрой Паундом в книге «Instigations» (Freeport, N.Y., 1967), содержит любопытную жалобу в адрес китайского письма: «Его этимология постоянно на виду». Фонетическое слово «не несет метафору на лице. Мы забываем, что когда-то значила личность, не то что душа, но маска души [через которую душа как бы звучит — *per-sonare*]. Об этом невозможно забыть при использовании китайских символов ... Поэт — это тот, для кого накопленные сокровища словесных гонок реальные и действенные» (р. 25). См. также: *Малявин В. В.* Китайские импровизации Паунда // Восток—Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука, 1982. — *Примеч. пер.*

<sup>200</sup> *Гомер.* Илиада / Пер. с древнегреч. Н. Гнедича. Песнь IX, 1—8.

<sup>201</sup> В неопубликованной, к сожалению, рукописи Маршалла Козна (Marshall Cohen) «Понятие метафоры» («The Concept of Metaphor»), которую мне любезно позволили просмотреть, есть множество примеров такого рода вместе с прекрасным обзором литературы по этой теме.

<sup>202</sup> *The Odyssey of Homer.* Bk. XIX, 11. 203—209 / Trans. Richmond Lattimore; New York, 1967. P. 287. *Гомер.* Одиссея. Песнь XIX, 11. 203—209 / Пер. В. Вересаева.

<sup>203</sup> *Riezler.* Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie // *Die Antike.* Vol. XII, 1936.

<sup>204</sup> *Diels and Kranz.* Heraclitus. Frag. B67. Фрагменты ранних греческих философов. С. 236.

<sup>205</sup> *Heidegger M.* Aus der Erfahrung des Denkens. Bern, 1947.

<sup>206</sup> *Snell Bruno.* From Myth to Logic: The Role of the Comparison // *The Discovery of the Mind.* New York; Evanston: Harper Torchbooks, 1960. P. 201.

<sup>207</sup> *Jonas H.* The Phenomenon of Life. New York, 1966. P. 135. Его исследование «The Nobility of Sight» — уникальное подспорье при прояснении истории западной мысли.

<sup>208</sup> *Diels and Kranz* Heraclitus. Frag. 101a. Фрагменты ранних греческих философов. С. 191.

<sup>209</sup> Аристотель, по-видимому, размышлял на эти темы в одном из своих научных трактатов:

«Из этих вышеперечисленных способностей зрение само по себе является более важным для жизни, а для ума [nous] приводящим образом [*kata symbebēkos*] [более важным является] слух... Ведь речь является источником знания, потому что ее можно услышать, то есть не сама по себе, а приводящим образом, ибо она складывается из [отдельных] слов, каждое из которых есть символ. Поэтому слепые более разумны, чем немые и глухие, от рождения лишенные одного или другого чувственного восприятия».

*Aristotle.* On Sense and Sensible Objects. 437a4—17. *Аристотель.* Протретики. О чувственном восприятии. О памяти / Пер. Е. В. Алымовой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 103.

<sup>210</sup> *Op. cit.* P. 152.

<sup>211</sup> See: *Jonas H* Chap. 3. О Филоне Александрийском, в особенности р. 94—97 работы «Von der Mythologie zur mystischen Philosophie» (Göttingen,

1954), которая представляет собой вторую часть книги «Gnosis und spätantiker Geist». Göttingen, 1934.

<sup>212</sup> Jonas H. The Phenomenon of Life. P. 136—147. Cf.: Von der Mythologie. P. 138—152.

<sup>213</sup> Blumenberg H. Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn, 1960. P. 200 f.

<sup>214</sup> Plato. Theaetetus. 155d. Платон. Тезетт // Соч. Т. 2. С. 208.

<sup>215</sup> Aristotle. 982b11—22. Аристотель. Метафизика. Соч. Т. 1. С. 69.

<sup>216</sup> Ibid. 983a14—20. Там же. С. 70.

<sup>217</sup> См., например, «Никомахову этику», VI, 9, где *poiesis* есть умственное восприятие (чувство) (*aesthesis*) «неизменных и первых определений», для которых «нет логоса» (1142a25—27). Cf.: 1143b5. (В рус. пер.: [предельно общими] определениями, для которых невозможно суждение). Аристотель. Соч. В 4 т. Т. 4. С. 183, 185.

<sup>218</sup> Plato. Seventh Letter. 341b—343a, пересказ. Платон. Письма. VII // Собр. соч. Т. 4. С. 493—496.

<sup>219</sup> Ницше Ф. Письмо Ф. Овербеку. 2 июля 1885 г. // Письма Фридриха Ницше / Пер. И. А. Эбаноидзе. М.: Культурная революция, 2007. С. 238.

<sup>220</sup> Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. № 160 // Соч. В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 302.

<sup>221</sup> Heidegger M. Nietzsche. Pfullingen. 1961. Vol. II. P. 484. Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 428.

<sup>222</sup> Wittgenstein L. Philosophical Investigations / Trans. G. E. M. Anscombe. New York, 1953. Nos. 119, 19, 109. Витгенштейн Л. Философские исследования. С. 129, 86—87, 127.

<sup>223</sup> Plato. Phaedrus. 274e—277c. Платон. Федр // Соч. Т. 2. С. 186—188.

<sup>224</sup> Aristotle. Physics. 209b15. Аристотель. Физика // Соч. Т. 3. С. 126.

<sup>225</sup> Платон. Политик. 286a, b // Соч. Т. 4. С. 38.

<sup>226</sup> Платон. Федр. 275d—277a // Соч. Т. 2. С. 186—188.

<sup>227</sup> Платон. Филеб. 38e—39b // Соч. Т. 3. С. 42—43.

<sup>228</sup> Там же. 39b—с. Там же.

<sup>229</sup> Платон. Письма. VII. 342 // Соч. Т. 4. С. 493—494.

<sup>230</sup> Ibid. 344b. Там же. С. 496.

<sup>231</sup> Ibid. 343b. Там же. С. 494—495.

<sup>232</sup> Ibid. 341e. Там же. С. 493.

<sup>233</sup> Kant I. Critique of Pure Reason. B33. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 127. Поскольку: «*Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgend ein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung... bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen*» («Я познаю объект не потому, что я просто мыслю, а только потому, что определяю данное созерцание в отношении единства сознания, в котором состоит всякое мышление») (B406). Кант И. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 373.

<sup>234</sup> Я цитирую фрагмент из раннего лекционного курса Хайдеггера по «Софисту» Платона (1924—1925) в соответствии с буквальной транскрипцией (р. 8, and 155, 160. См. также комментарии Корнфорда к «Софисту» в «Теории познания Платона»: Cornford. Plato's Theory of Knowledge. P. 189 and n. 1, где сказано, что *poiesis* предшествует акту «созерцания (*noësis*), который узревает непосредственно, без ... дискурсивного рассуждения».

<sup>235</sup> Платон. Филеб. 38c—e // Соч. Т. 3. С. 41—42.

<sup>236</sup> См. с. 55 главы 1 настоящего издания.

<sup>237</sup> Аристотель. Метафизика. 1003a2 // Соч. Т. 1. С. 119.

<sup>238</sup> Там же. 984 b 10. С. 73.

<sup>239</sup> *Thomas Aquinas. De Veritate. Qu. I, art. 1. Соответствие вещи и интеллекта (лат.)*.

<sup>240</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason. B82, B83. Кант И. Критика чистого разума. С. 160.*

<sup>241</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1949. N 44 (a). P. 217. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 217 (№ 44).*

<sup>242</sup> См.: *Aristotle. Posterior Analytics. 100b5—17. Аристотель. Вторая аналитика // Соч. Т. 2. С. 346.*

<sup>243</sup> *Bergson H. An Introduction to Metaphysics (1903) / Trans. T. E. Hulme. Indianapolis; New York, 1955. P. 45. Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. С. 1202.*

<sup>244</sup> Там же.

<sup>245</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason. B84 and B189—B191. Кант И. Критика чистого разума. С. 230.*

<sup>246</sup> *Bergson H. An Introduction to Metaphysics. P. 45. Бергсон А. Введение в метафизику. С. 1202.*

<sup>247</sup> *Aristotle. Protreptikos. During ed. B87. Аристотель. Протрептик. С. 52.*

<sup>248</sup> *Аристотель. Метафизика. 1072b27. Т. 1. С. 310.*

<sup>249</sup> Там же. 1072a21. Т. 1. С. 309.

<sup>250</sup> Эта ошибка в переводе снижает впечатление от книги. *D. Ross's. Aristotle. New York: Meridian Books, 1959.* Но, по счастью, отсутствует в его переводе «Метафизики» в издании Richard McKeon. *The Basic Works of Aristotle.*

<sup>251</sup> *Hegel G. W. F. Philosophy of History. Introduction. P. 9. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. Введение. С. 64.*

<sup>252</sup> *Hegel's Philosophy of Right / Trans. T. M. Knox. London; Oxford; New York, 1967, addition to para. 2. P. 225. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 60. Прибавление к § 2.*

<sup>253</sup> *Heidegger M. Wegmarken. P. 19. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007. С. 37.*

<sup>254</sup> *Aristotle. Nicomachean Ethics. 1175a12. Аристотель. Никомахова этика // Соч. Т. 4. С. 275.*

<sup>255</sup> *Wittgenstein L. Tractatus. 4.01. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 19.*

Мне представляется очевидным, что первоначальная теория языка Витгенштейна глубоко укоренена в старой метафизической аксиоме, что истина есть *adequatio rei et intellectus*; проблема с этим определением всегда заключалась в том, что подобное уравниванием возможно только как интуиция, а именно как внутренний образ, который воспроизводит чувственно данный видимый объект. «Логическая картина факта», которая, согласно Витгенштейну, есть «мысль» (здесь я следую Бертрону Расселу в его Введении в «Трактат» в блестящем издании: *Wittgenstein L. Tractatus. London, 1961. P. xii*) — это противоречие в определении до тех пор, пока мы воспринимаем «картину» как метафорическое выражение. Конечно, существует «отношение между языком и миром», но, каким бы оно ни было, оно, конечно же, не имеет характера «картины». Если бы это было так, то всякое предложение, — по крайней мере до тех пор, пока оно не вносит и не воспроизводит случайную ошибку в чувственном восприятии (нечто вроде похоже на дерево, но при более близком рассмотрении оказывается человеком) — было бы истинным. Однако я могу высказать множество предложений по поводу «факта», которые сообщают нечто вполне осмысленное, но вовсе не

обязательно истинное: «Солнце вращается вокруг земли», или «В сентябре 1939 года Польша напала на Германию», — первое предложение ошибочно, а второе — откровенная ложь. С другой стороны, существуют предложения, которые заведомо неприемлемы, например выражение «треугольник смеется», которые мы цитируем в тексте, которые не истинны и не ложны, но просто бессмысленны. Единственный внутренний лингвистический критерий для предложений — это наличие или отсутствие смысла.

Ввиду этих вполне очевидных затруднений и ввиду того факта, что сам Витгенштейн позднее отрекся от своей «картинной теории предложений», было бы весьма интересно выяснить, как все это пришло ему в голову в самом начале. Как мне кажется, есть две версии этого. «Он читал журнал, где была схематическая картинка, изображающая вероятную последовательность событий в автомобильной аварии. Картинка выступала как предложение, т. е. как описание возможного состояния дел. Она обладала этой функцией благодаря соответствию между составляющими картинки и реальными событиями. Тогда Витгенштейну пришло в голову, что возможна и обратная аналогия, скажем, *предложение* выступает как *картина* благодаря тому же самому соответствию между *ее* составляющими и миром. Тот способ, каким сочетаются составляющие предложения — структура предложения — отображает возможное сочетание элементов в реальности». (См.: *Von Wright G. H. Biographical Sketch // Malcolm Norman. Ludwig Wittgenstein: A Memoir. London, 1958. P. 7—8.*) Решающее значение, как представляется, здесь имеет то, что он отталкивался не от реальности, а от *схематической реконструкции* некоторых событий, что само уже прошло через процесс мышления, т. е. он исходил из иллюстрации мысли. В «Философских исследованиях» (663) есть замечание, которое воспринимается как опровержение этой теории: «Когда я говорю „Я имел в виду *его*“, в моем сознании может вставать картина того, как я смотрел на него и т. д. Но эта картина — всего лишь иллюстрация к некоей истории. Из самой картины в большинстве случаев невозможно вообще ни о чем заключить; лишь зная эту историю, мы разбираемся в картине» (*Витгенштейн Л. Философские исследования. Цит. изд. С. 253—254.*)

Вторую версию происхождения «картинной теории предложения» можно найти в самом «Логико-философском трактате» (4.0311), и она выглядит уже более правдоподобно. Витгенштейн, который отказался от своей прежней теории и заменил ее на теорию языковых игр, по-видимому, испытал на себе воздействие другой игры, в которую часто играли в обществе в то время — *tableaux vivants*, живые картинки: правила требовали, чтобы играющий догадался, какое предложение выражает разыгранная перед ним группой участников *tableaux vivants*. «Одно слово — одно действие, следующее слово — следующее действие, и они сочетаются друг с другом. Таким образом все участники — как *tableaux vivants* — представляет положение дел». Здесь на самом деле предполагается, что она выражает некое предложение.

Я упомянула все это, чтобы показать стиль мышления Витгенштейна. Все это может помочь понять «удивительные вещи по поводу его поздней философии..., столь фрагментарной» и «не имеющей общего плана». (См. прекрасную презентацию Дэвида Пёрза: *Pears David. Ludwig Wittgenstein. New York, 1970. P. 4 f.*) «Логико-философский трактат» также начинается с довольно бессистемных замечаний, из которых, однако, автору удается развить последовательную теорию, что предотвратило его от дальнейших бессистемных наблюдений и позволило написать связную работу. Несмотря на постоянную резкость переходов,

«Логико-философский трактат» является вполне последовательным произведением. «Философские исследования» показывают, как это неустанно деятельный ум работал в действительности, как если бы совершенно произвольно, ведомый отдельным предположением, например тезисом, что «должно быть ... нечто общее между структурой предложения и структурой факта» (Рассел (*Russell*. Op. cit.) вполне справедливо называет это «наиболее фундаментальным тезисом теории м-ра Витгенштейна».) Самой заметной чертой «Философских исследований» является затаенное дыхание: как если бы кто-то реализовал неотъемлемую черту мышления «остановись-и-подумай» до той степени, что остановил бы весь процесс мышления в целом и прервал всякий поток мыслей, отступив на шаг от самого себя. Английской перевод несколько смягчает этот момент, передавая неустанный призыв «Denk dir» разными словами — «предположим», «представим себе».

<sup>256</sup> *Витгенштейн Л.* Философские исследования. 466—471. Цит. изд. С. 219.

<sup>257</sup> *Plato. Timaeus.* 90c (see n. 35 below). *Платон.* Тимей // Соч. Т. 3. С. 498.

<sup>258</sup> См. весьма поучительную работу: *Lobkowicz Nicholas.* Theory and Practice. P. 7n.

<sup>259</sup> *Plato. Symposium,* 204a. *Платон.* Пир // Соч. Т. 2. С. 113.

<sup>260</sup> *Pindar. Nemea.* 6 // *The Odes of Pindar* / Transl. Richmond Lattimore. Chicago, 1947. P. 111. *Пиндар.* Немейские песни. 6 // *Пиндар.* Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980. С. 134—135.

<sup>261</sup> *Herodotus.* 1, 131. *Геродот.* История / Пер. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. С. 54.

<sup>262</sup> *Plato. Sophist.* 219b. *Платон.* Софист. Т. 2. С. 278.

<sup>263</sup> *Plato. Republic.* 518c. *Платон.* Государство. Т. 3. С. 299.

<sup>264</sup> *Machiavelli N.* The Discourses. Bk. II, Introduction. *Макиавелли Н.* Рассуждения на первую декаду Тита Ливия // Макиавелли Н. Соч. СПб.: Кристалл, 1998.

<sup>265</sup> *Snell Bruno.* Pindar's Hymn to Zeus // *The Discovery of the Mind.* New York; Evanston. P. 77—79.

<sup>266</sup> *Pindar. Nemea,* 4. *Isthmia,* 4. *Пиндар.* Немейские песни. Истмийские песни. С. 126, 168.

<sup>267</sup> *Pindar. Isthmia,* 4. Там же. С. 168.

<sup>268</sup> *Thucydides.* II, 41. *Фукидид.* История. СПб.: София, 1994. Т. 1. С. 122—123.

<sup>269</sup> *Aristotle. Protreptikos.* During ed. B19 and B110. Cf.: *Eudemian Ethics.* 1216a11. *Аристотель.* Протрептик. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2004. С. 41. *Аристотель.* Евдемова этика. М.: ИФ РАН, 2005. С. 15.

<sup>270</sup> *Aristotle. Protreptikos.* During ed. B109. *Аристотель.* Протрептик. С. 41.

<sup>271</sup> *Cicero. De Finibus Bonorum et Malorum.* II, 13. *Цицерон.* О пределах блага и зла. М.: РГГУ, 2000. С. 91.

<sup>272</sup> *Heraclitus.* B29. *Гераклит* // Фрагменты ранних греческих философов. С. 244.

<sup>273</sup> *Plato. Symposium.* 208c. *Платон.* Пир // Соч. Т. 2. С. 119.

<sup>274</sup> *Ibid.* 208d. Там же.

<sup>275</sup> Анаксимандр, по-видимому, был первым, кто уравнил божественное и *apeiron*, Безграничное, чья природа — быть всегда — не имеющим возраста, бессмертным и неуничтожимым.

<sup>276</sup> *Parmenid. Frag.* 8. *Парменид* // Фрагменты ранних греческих философов. С. 290.

277 Чарльз Г. Канн в его увлекательной работе «Греческий глагол „быть” и понятие бытия» исследует «дофилософское использование этого глагола, которое ... служит для выражения в греческом языке концепции бытия» (p. 245). *Charles H. Kahn. The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being // Foundations of Language. Vol. 2. 1966. P. 255.*

278 *Heraclitus. B30. Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. С. 217.*

279 *Snell. Op. cit. P. 40.*

280 *Kahn Ch. H. Op. cit. P. 260.*

281 *Parmenid. Frag. 3. Парменид // Фрагменты ранних греческих философов. С. 287.*

282 *Aristotle. Protreptikos. During ed., B110. Аристотель. Протрептик. С. 41.*

283 *Plato. Philebus, 28c. Платон. Филеб // Соч. Т. 3. С. 28.*

284 *Plato. Symposium. 212a. Платон. Пир // Соч. Т. 2. С. 122.*

285 *Aristotle. Nicomachean Ethics. 1178b3, 1178b22, 1177b33 (the last from Martin Ostwald trans. Indianapolis; New York, 1962). Аристотель. Никомахова этика // Соч. Т. 4. С. 284, 285, 283.*

286 *Plato. Timaeus, 90d, a. Платон. Тимей. Т. 3. С. 497.*

287 Цит. по: *Bernstein J. The Secrets of the Old One-II // The New Yorker. March 17, 1973.*

288 *Francis MacDonald Cornford. Plato and Parmenides. New York, 1957. Introduction. P. 27.*

289 *Artistotle. Protreptikos. During ed. B65. Аристотель. Протрептик. С. 32.*

290 *Cornford. Plato's Theory of Knowledge. P. 189.*

291 *Plato. Timaeus. 90c. Платон. Тимей // Соч. Т. 3. С. 497.*

292 *Plato. Philebus. 59b, c. Платон. Филеб // Соч. Т. 3. С. 68.*

293 *Hegel G. W. F. Philosophie der Weltgeschichte // Hegel Studienausgabe. Vol. I. P. 291.*

294 *Titus Lucretius Carus. De Rerum Natura. Bk. II, first lines; On the Nature of the Universe / Trans. Ronald Latham. Penguin, Harmondsworth, 1951. P. 60. Лукреций Кар. О природе вещей / Пер. Ф. Петровского. М.: Худож. лит., 1983. С. 59.*

295 Этими цитатами из Гердера и Гете я обязана Гансу Блюменбергу и его интересному исследованию о навигации, кораблекрушении и зрителе как «экзистенциальным метафорам». См.: *Blumenberg Hans. Beobachtungen an Metaphern // Archiv für Begriffsgeschichte. Vol. XV, Heft 2. 1971. P. 171 ff.*

О Вольтере см. его интересную статью «Любопытство» в «Dictionnaire Philosophique». О Гердеде см. также: *Briefe zur Beförderung der Humanität, 1792, 17th Letter; for Goethe: Goethes Gespräche / Artemis ed. Zürich, 1949. Vol. 22, N 725. P. 454.*

296 *Aristotle. 1177b27—33. Аристотель. Никомахова этика // Соч. Т. 4. С. 283.*

297 *Plato. Theaetetus. 155d. Платон. Теэтет // Соч. Т. 2. С. 208.*

298 *Plato. Cratylus. 408b. Платон. Кратил // Соч. Т. 1. С. 642.*

299 *Anaxagoras. B21a. Анаксагор // Фрагменты ранних греческих философов. С. 535.*

300 *Heraclitus. B54. Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. С. 192.*

301 *Ibid. B123. Там же.*

302 *Ibid. B93. Там же. С. 193.*

303 *Ibid. B107. Там же.*



304 Ibid. B32. Там же. С. 239.

305 Ibid. B108. Там же.

306 Coleridge. The Friend, III, 192. Цит. по: Read H. Coleridge as Critic. London, 1949. P. 30.

307 Теперь вместе с двумя более поздними экспликациями — Введением и Послесловием в: Heidegger. Wegmarken. P. 19 and 210. См.: Хайдеггер М. Время и бытие. С. 37.

308 Leibniz G. W. 1714. N 7. Лейбниц Г. В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Лейбниц Г. В. Соч. В 4 т. М.: Мысль. Т. 1. 1982. С. 408—412.

309 Kant I. Critique of Pure Reason, B641. Кант И. Критика чистого разума. С. 631—632.

310 Schelling F. W. J. Werke. 6. Ergänzungsband / Ed. M. Schröter. München, 1954. P. 242. Шеллинг Ф. И. Й. Философия откровения. Т. 1. СПб.: Наука, 2000. С. 36.

311 Ibid. P. 7.

312 См. его посмертно изданную «Систему общей философии»: «System der gesammten Philosophie» 1804 // Sämtliche Werke. Abt. I. Stuttgart and Augsburg, 1860. Vol. VI. P. 155.

313 Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Abt. I. Vol. VII. P. 174.

314 Ibid. Abt. II. Vol. III. P. 163. См. также: Jaspers K. Schelling. München, 1955. P. 124—130.

315 Sartre J.-P. Nausea. Paris, 1958. P. 161—171. Сартр Ж.-П. Тошнота. (6 часов вечера) // Сартр Ж.-П. Стена: Избр. произв. М.: Политиздат, 1992. С. 137.

316 Kant I. Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (1764). 4<sup>th</sup> Consideration. N 1. Werke. Vol. I. P. 768—769. См.: Кант И. Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали // Соч. Т. 2. С. 270.

317 Kant I. Über den Optimismus // Werke. Vol. I. P. 594. См.: Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Соч. Т. 2. С. 48.

318 Nietzsche F. Ecce Homo. Thus Spoke Zarathustra. 1. Ницше Ф. Ecce Homo // Соч. Т. 2. С. 743.

319 Nietzsche F. The Gay Science. Bk. IV. N 341. Ницше Ф. Веселая наука // Соч. Т. 1. С. 660.

320 Платон. Парменид. 130d, e // Соч. Т. 2. С. 350—351.

321 Cicero. Tusculanae Disputationes. III, iii, 6. Цицерон. Тускуланские беседы // Цицерон. Избранные сочинения. М.: Худож. лит., 1975. С. 271.

322 Ibid. III, xiv, 30. Cf.: Horace. Epistolae. I, vi, 1. См.: Там же. С. 279. Гораций Квинт Флакк. Собр. соч. СПб.: Биографический институт, Студия биографика, 1993.

Плутарх (в своей «De recta Ratione». 13) упоминает стоическую максиму и приписывает ее — в греческом переводе, *me thaumazein* — Пифагору. Считается, что Демокрит высоко ценил *athaumastia* и *athambia* как стоическую мудрость, но, по-видимому, сам при этом имел в виду только невозмутимость и бесстрашие «мудреца».

323 Hegel G. W. F. Philosophy of Right. P. 13. Гегель Г. В. Ф. Философия права. С. 55.

324 Pascal B. L'Oeuvre de Pascal / Ed. Pléiade, Bruges, 1950. 294. P. 901. Паскаль Б. Мысли. № 331. М.: RELF-book, 1994. С. 348.

<sup>325</sup> Hegel G. W. F. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie (1801) / Ed. Meiner. 1962. P. 12 ff.

<sup>326</sup> Hegel G. W. F. Philosophy of History / Trans. J. Sibree. New York, 1956. P. 318. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. С. 338.

<sup>327</sup> Ibid. P. 26. Там же. С. 79.

<sup>328</sup> Эта трансформация особенно красноречива, когда заимствования из греческой философии наиболее очевидны. Так, Цицерон говорит, что «человек рожден, чтобы созерцать мир» (*ad mundum contemplandum*) и сразу же после этого добавляет: «и действовать в соответствии с этим» (*et imitandum*) (*De Natura Deorum*. II, xiv, 37. См.: Цицерон. О природе богов // Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 112), что он понимает в строго политическом смысле, а не в научном, как это происходит несколькими веками спустя, у Фрэнсиса Бэкона: «Природа побеждается только подчинением ей, и то, что в созерцании представляется причиной, в действии представляется правилом» (*Бэкон Ф. Новый органон*. Гл. 2, III. *Novum Organon*. Oxford ed., 1889. P. 192).

<sup>329</sup> Lucretius H. B. *De Rerum Natura*. Bk. II, 1174; *On the Nature of the Universe* / Trans. Latham. P. 95. *Тит Лукреций Кар*. О природе вещей.

<sup>330</sup> Epictetus. Discourses. Bk. I. Chap. 17. Беседы Эпиктета. М.: Ладомир, 1997. С. 69.

<sup>331</sup> Ibid. Bk. I. Chap. 15. Там же. С. 66.

<sup>332</sup> Epictetus. The Manual. 49; The Stoic and Epicurean Philosophers / Ed. J. Gates Whitney. New York, 1940. P. 482. См.: Эпиктет. Энхиридион. Краткое руководство к нравственной жизни / Пер. А. Я. Тыжова. СПб.: Владимир Даль, 2012. С. 81.

<sup>333</sup> Epictetus. Discourses. Bk. I. Chap. 1. Беседы Эпиктета. М.: Ладомир, 1997. С. 41—42.

<sup>334</sup> Epictetus. The Manual. 8. Gates éd. P. 470; Fragments. 8. Gates ed. P. 460. Эпиктет. Энхиридион. С. 59.

<sup>335</sup> Lucretius. Op. cit. V, 7 ff. Author's translation. *Тит Лукреций Кар*. О природе вещей. (В рус. издании отсутствует.)

<sup>336</sup> Lucretius. *De Republica*. I, 7. Цицерон. Диалоги: О государстве; О законах. М.: Наука, 1966. С. 65. (По-видимому, издатели приводят ошибочные данные. В рус. изд. — кн. III, гл. XXIII, разд. 34. — Примеч. пер.)

<sup>337</sup> Ibid. III, 23. Там же. С. 21 (в рус. изд.: Кн. I, гл. XXVI, разд. 41).

<sup>338</sup> Ibid. V, 1. Там же. С. 76.

<sup>339</sup> Все это, конечно же, очень напоминает миф об Эре в конце платоновского «Государства». По поводу важных различий см. анализ Ричарда Хардера, недавно умершего немецкого филолога: Harder R. *Über Ciceros Somnium Scipionis* // *Kleine Schriften*. München, 1960. P. 354—395.

<sup>340</sup> Adams J. Discourses on Davila // The Works of John Adams / Ed. Charles Francis Adams. Boston, 1850—1856. Vol. VI. P. 242.

<sup>341</sup> Sophocles. Oedipus at Colonnus. Софокл. Эдип в Колоне. 1275 / Пер. С. В. Шервинского // Софокл. Трагедии. М.: Худож. лит., 1988.

<sup>342</sup> Aristotle. Politics. 1267a12. Аристотель. Политика // Соч. Т. 3. С. 421.

<sup>343</sup> Aristotle. Nicomachean Ethics. 1178a29—30. Аристотель. Никомахова этика // Соч. Т. 3. С. 284.

<sup>344</sup> Democritus. Frag. 146. См.: Лурье С. Я. Демокрит. Фрагм. 790. С. 378.

<sup>345</sup> Gibbon. The Decline and Fall of the Roman Empire. Modern Library, New York, n.d. Vol. II. P. 471. Гиббон Э. История упадка и разрушения Римской импе-

рии. Т. IV. СПб.: Наука; Ювента, 1997. С. 205. (В оригинале ошибочно указан т. II данной работы. — *Примеч. пер.*).

<sup>346</sup> *Herodotus*. I, 30; *hōs philosophoēn gēn pollēn theōriēs heineken epelēlythas*. Геродот. История / Пер. Г. А. Стратановского. Л.: Наука, 1972. С. 19.

<sup>347</sup> *Herodotus*. I, 32. Там же. С. 20.

<sup>348</sup> Мыслительное содержание этой поговорки было полностью раскрыто только в анализе смерти в «Бытии и времени» Хайдеггера, который исходит из методологической аллюзии того факта, что человеческая жизнь — в отличие от «вещей», которые начинают свое мирское существование, когда уже полностью готовы и завершены — готова только тогда, когда ее уже больше нет. А потому, лишь предвидя собственную смерть, она «является» как целое и подлежит анализу.

<sup>349</sup> *Diehl E.*, ed. *Anthologia Lyrica Graeca*. Leipzig, 1936. Frag. 16.

<sup>350</sup> *Ibid*. Frag. 13, 11.63—70.

<sup>351</sup> *Ibid*. Frag. 14.

<sup>352</sup> *Plato*. *Charmides*. 175b. Платон. Хармид // Соч. Т. 1. С. 370.

<sup>353</sup> *Hegel G. W. F.* *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* / Ed. Las-son. Leipzig, 1923, 23: «*Das Denken... sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände, usf. befreites verhalt und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist*». Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 119.

<sup>354</sup> Просто поразительно видеть в такого рода работах, подчас весьма ученых, как мало эрудиция помогает понять человека. Единственное счастливое исключение, которое мне удалось отыскать — это в своем роде вдохновенный биографический очерк, принадлежащий перу специалиста по классике и философу Грегори Властосу: *Gregory Vlastos*. *The Paradox of Socrates*. См. Введение к его тщательно отобранному сборнику: *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books, 1971.

<sup>355</sup> Платон. Тезтет. 173d // Соч. Т. 2. С. 230.

<sup>356</sup> По поводу проблемы Сократа см. краткий, вполне квалифицированный обзор, подготовленный Ласло Версеньи в Appendix к работе: *Versényi L.* *Socratic Humanism*. London; New Haven, 1963.

<sup>357</sup> *Gilson Etienne*. *Dante and Philosophy* / Trans. David Moore. New York, Evanston, London: Harper Torch-books, 1963. P. 267. Жильсон Э. Данте и философия / Пер. с франц. Г. В. Вдовиной. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. С. 319.

<sup>358</sup> *Ibid*. P. 273. Там же. С. 325.

<sup>359</sup> Именно так обстоит дело в «Тезтете» и «Хармиде».

<sup>360</sup> *Plato*. Менo. 80e. Платон. Менон / Соч. Т. 1. С. 588.

<sup>361</sup> Распространенное представление о том, что Сократ пытается направить собеседника своими вопросами к определенным результатам, которые ему известны заранее — как толковый профессор со студентами — кажется мне полностью ошибочным, даже если это остроумно квалифицируется, как в уже упоминавшемся эссе Властоса, где он высказывает предположение (Р. 13), что Сократ хотел, чтобы другой «разобрался сам», как это происходит в «Меноне», диалоге вполне неопорный. Большинство могло бы сказать, что это Сократ хотел, чтобы его партнеры по диалогу были бы так же сбиты с толку, как и он сам. Он был вполне искренен, когда говорил, что ничему не учит. Именно это он говорит Критию в «Хармиде»: «Но мой Критий, ... ты так нападаешь на меня, как будто я уже знаю то, о чем я тебя спрашиваю, и соглашаюсь с той, когда мне вздумается».

Однако все обстоит иначе: я, наоборот, все время стремлюсь вместе с тобою выяснить поставленный мною вопрос, потому что сам не знаю ответа» (*Платон. Хармид*. 165b; cf. 166c—d // Соч. Т. 1. С. 356, 358).

<sup>362</sup> *Diehl*. Frag. 16.

<sup>363</sup> *Plato*. Менo. 80c. *Платон*. Менон. Т. 1. С. 588. См. также отмеченный выше фрагмент — сн. <sup>361</sup>.

<sup>364</sup> *Xenophon*. Memorabilia. IV, vi, 15 and IV, iv, 9. *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. С. 147, 133.

<sup>365</sup> *Plato*. Sophist, 226—231. *Платон*. Софист. Т. 2. С. 287—294.

<sup>366</sup> *Plato*. Apology, 23b. *Платон*. Апология. Т. 1. С. 76.

<sup>367</sup> *Ibid*. 30a. Там же. С. 84.

<sup>368</sup> *Xenophon*. Memorabilia. IV, iii, 14. *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М.: Наука, 1993. С. 130.

<sup>369</sup> *Sophocles*. Antigone. 353. *Софокл*. Антигона / Пер. С. Шервинского, Н. Познякова.

<sup>370</sup> *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2005. С. 96—97.

Немецкий текст из работы: *Was Heisst Denken?* Tübingen, 1954. P. 52, — выглядит следующим образом: «*Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Grösse, solche Flüchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein*».

<sup>371</sup> *Humphrey G.* Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology. London and New York, 1951. P. 312.

<sup>372</sup> *Thucydides*. II, 40. *Фукидид*. История. Т. 1. С. 121—122.

<sup>373</sup> *Plato*. Lysis. 204b—c. *Платон*. Лисид // Соч. Т. 1. С. 315.

<sup>374</sup> *Democritus*. Frags. 145, 190. *Лурье С. Я.* Демокрит. Фрагм. 493а. С. 382. (В рус. пер.: Советовал «удерживать детей от сквернословия... [ведь] Слово — тень дела». — *Примеч. пер.*)

<sup>375</sup> *Plato*. Gorgias. 474b, 483a, b. *Платон*. Горгий // Соч. Т. 1. С. 510, 522—523.

<sup>376</sup> *Ibid*. 482c. Там же. С. 521—522.

<sup>377</sup> *Ibid*. 482c, 484c, d. Там же. С. 522, 524.

<sup>378</sup> Аристотель часто настаивает на том, что мышление «производит» счастье, но если даже так, то не тем же образом, каким врачевание производит здоровье, но таким, как здоровье — здоровую жизнь. *Aristotle*. Nicomachean Ethics. 1144a. *Аристотель*. Никомахова этика // Соч. Т. 4. С. 187.

<sup>379</sup> *Democritus*. Diels and Kranz. B45. *Лурье С. Я.* Демокрит. Фрагм. 655. С. 365.

<sup>380</sup> *Plato*. Sophist. 254d. *Платон*. Софист // Соч. Т. 2. С. 326.

<sup>381</sup> *Heidegger M.* Identity and Difference / Trans. Joan Stambaugh. New York; Evanston; London, 1969. P. 24—25. *Хайдеггер М.* Тождество и различие. М.: Гнозис. Логос, 1997.

<sup>382</sup> *Plato*. Sophist. 255d. *Платон*. Софист // Соч. Т. 2. С. 327.

<sup>383</sup> *Ibid*. 255e; Там же. *Cornford*. Plato's Theory of Knowledge. P. 282.

<sup>384</sup> *Heidegger M.* Sophist. Lecture transcript. P. 382.

- 385 *Plato*. Theaetetus. 189e; Sophist. 263e. *Платон*. Тезтет // Соч. Т. 2. С. 249; *Платон*. Софист // Соч. Т. 2. С. 339.
- 386 *Plato*. Sophist. 253b. *Платон*. Софист // Соч. Т. 2. С. 324.
- 387 *Plato*. Protagoras. 339c. *Платон*. Протагор // Соч. Т. 1. С. 451.
- 388 *Ibid*. 339b, 340b. Там же. С. 451—452.
- 389 *Aristotle*. Posterior Analytics. 76b22—25. *Аристотель*. Вторая аналитика // Соч. Т. 2. С. 275.
- 390 *Aristotle*. 1005b23—1008a2. *Аристотель*. Метафизика // Соч. Т. 1. С. 125—131.
- 391 *Kant I*. Anthropology. N 36. Werke. Vol. VI. P. 500. (В тексте ошибочная ссылка. В действительности цитируемый фрагмент принадлежит § 39. — *Примеч. пер.*). См.: *Кант И*. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. Т. 6. С. 430.
- 392 *Ibid*. N 56. P. 549. Там же. С. 471.
- 393 *Kant I*. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Werke. Vol. 4. P. 51—55. *Кант И*. Основы метафизики нравственности // Соч. Т. 4, ч. 1. С. 261.
- 394 *Plato*. Hippias Major. 304d. *Платон*. Гиппий Большой // Соч. Т. 1. С. 417.
- 395 *Aristotle*. Nicomachean Ethics. 1166a30. *Аристотель*. Никомахова этика // Соч. Т. 4. С. 251.
- 396 *Ibid*. 1166b5—25. Там же.
- 397 *Spinoza*. Ethics. IV, 52; *Спиноза Б*. Этика // Избр. произв. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1957. С. 564, 476.
- 398 *Jaspers K*. Philosophy (1932) / Trans. E. B. Ashton. Chicago; London, 1970. Vol. 2. P. 178—179. *Ясперс К*. Философия. Кн. 2. Просветление и экзистенция / Пер. А. К. Судакова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. С. 205—206.
- 399 *Plato*. Symposium. 174—175. *Платон*. Пир // Соч. Т. 2. С. 82—84.
- 400 *Merleau-Ponty M*. Signs. «The Philosopher and His Shadow». P. 174. *Мерло-Понти М*. Знаки. Разд. «Философ и его тень». С. 199.
- 401 Цит. по: *Sebastian de Crazia*. «About Chuang Tzu» // *Dalhotisie Review*. Summer 1974.
- 402 *Hegel G. W. F*. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften. 465n. *Гегель Г. В. Ф*. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1977. С. 306.
- 403 *Ross*. Aristotle. P. 14.
- 404 *Aristotle*. Protreptikos. During ed. B56. *Аристотель*. Протрептик. С. 53.
- 405 *Aristotle*. Physics. VI, viii, 189a5. *Аристотель*. Физика // Соч. Т. 3. С. 72. (Ошибка, это кн. 1 гл. 5. — *Примеч. пер.*)
- 406 *Aristotle*. Nicomachean Ethics. 1141b24—1142a30. Cf. 1147a1—10. *Аристотель*. Никомахова этика // Соч. Т. 4. С. 180—182, 196.
- 407 *Kant I*. Critique of Pure Reason. B49, B50. *Кант И*. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 137—138.
- 408 *Kafka F*. Gesammelte Schriften. New York, 1946. Vol. V. P. 287. English translation by Willa and Edwin Muir. The Great Wall of China. New York, 1946. P. 276—277.
- 409 *Nietzsche F*. Pt. III. «On the Vision and the Riddle». Sect. 2. *Ницше Ф*. Так говорил Заратустра. О призраке и загадке // Соч. Т. 2. С. 112.
- 410 *Heidegger M*. Nietzsche. Vol. I. P. 31 ff. *Хайдеггер М*. Ницше // Соч. Т. 1. С. 254, 269—270.
- 411 *Duns Scotus*. Opus Oxoniense I. Dist. 40, q. 1, n. 3. Цит. по: Walter Hoeres. Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus. München, 1962. P. 111. N 72.

<sup>412</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason. B294 f. Кант И. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 299—300.*

<sup>413</sup> *Auden W. H. As I Walked Out One Evening. Collected Poems. P. 115.*

<sup>414</sup> *Auden W. H. The Dyer's Hand and Other Essays. New York: Vintage Books, 1968.*

<sup>415</sup> *Bergson H. Time and Free Will (1910) / Trans. F. L. Pogson. Harper Torch-books, New York, Evanston, 1960. P. 158, 167, 240. Бергсон А. Непосредственные данные сознания. Время и свобода воли. СПб., 1914.*

<sup>416</sup> *Romans 7:15. Ап. Павел. Послание к Римлянам.*

<sup>417</sup> *Hegel G. W. F. Encyclopädie. 12. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М.: Мысль, 1974. С. 97.*

<sup>418</sup> *Schelling F. W. J. Of Human Freedom / Gutmann trans. P. 8. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 101.*

<sup>419</sup> *Kant I. Critique of Pure Reason. B172—B173. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 218, примеч.*

**ТОМ ВТОРОЙ**

**ВОЛЕНИЕ**





## ВВЕДЕНИЕ

Второй том «Жизни ума» будет посвящен способности Воли, и, как следствие, проблеме Свободы, которая, как однажды выразился Бергсон, «для современных авторов была тем же, что парадоксы элеатов — для древних». Феномены, с которым нам придется иметь дело, в значительной степени скрыты под покровом аргументированных рассуждений, которые ни в коем случае не произвольны и потому ими не следует пренебрегать, но которые порывают с реальным опытом волящего эго в пользу доктрин и теорий, вовсе не обязательно заинтересованных в «спасении феноменов».

Одна причина подобных затруднений чрезвычайно проста: способность Воли была неизвестна античным грекам и была открыта вследствие опыта, о котором ничего не слышали вплоть до первого века христианской эры. Задачей последующих веков стало примирить эту способность с основными догматами греческой философии: мыслящий человек уже не желал более полностью отказываться от философии и говорить вместе с Павлом: «Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие», — и да будет так. На такое, как мы увидим, готов был только сам Павел.

Конец эры христианства вовсе не означает окончания этих затруднений. Основная исключительно христианская трудность, а именно, как примирить веру во всемогущего и всеведущего Бога с претензиями свободной воли, так или иначе глубоко укоренена и в веке модерна, где мы зачастую встречаемся практически с той же самой аргументацией, что и прежде. Либо свободная воля сталкивается с законом причинности, либо, позднее, ее с трудом удастся примирить с законами истории, чей смысл связан с прогрессом или с *необходимым* развитием Мирового Духа.

Эти трудности сохраняются даже тогда, когда все сугубо традиционные интересы — метафизические или теологические — уже блекнут. Джон Стюарт Милль, например, резюмирует часто приводимый аргумент, когда говорит: «Наше *внутреннее* сознание говорит нам, что мы обладаем такой способностью, тогда как весь внешний опыт человеческой расы говорит нам, что мы ее никогда не используем». Или, если обратиться к самому экстремальному примеру, Ницше утверждает, что «все учение о воле, эта самая роковая *фальсификация* во всей предшествующей психологии, по большей своей части было изобретение с целью мести».\*

Величайшая трудность, с которой сталкивается всякая дискуссия о Воле — тот простой факт, что нет другой такой способности ума, само существование которой столь последовательно ставилось бы под сомнение и отвергалось целым рядом выдающихся философов. Последний из них — Гилберт Райл, для которого воля — «искусственное понятие», не соответствующее ничему реальному и порождающее бесполезные загадки, подобные многим другим метафизическим заблуждениям. По-видимому, не отдавая себе отчет в столь выдающихся предшественниках, он намеревается опровергнуть «учение о том, что существует способность ... воли и, соответственно, существуют процессы или операции, соответствующие тому, что описывают как волевые акты». Он признает «тот факт, что Платон и Аристотель никогда не упоминали [об актах воли] в своих частых и развернутых обсуждениях природы души и истоках поведения», поскольку они не были знакомы с той «особой гипотезой [позднейших времен], принятие которой основывается не на открытии, но на постулировании [определенных] призрачных побуждений».

Природа любого критического исследования способности воли такова, что им должны заниматься «мыслители по профессии» (кантовские *Denker von Gewerbe*), и это дает почву подозрениям, что причиной тому может быть глубинный конфликт между опытом мыслящего эго и опытом эго волящего, поскольку разоблачение воли как всего лишь иллюзии сознания и отрицание самого ее существования обосновывается, как мы видим, у философов, придерживающихся самых разных позиций, почти теми же самыми аргументами.

---

\* Ницше Ф. Воля к власти / Пер. Е. Герцык. М.: Культурная Революция, 2005. С. 414. — *Примеч. пер.*

Хотя один и тот же ум и мыслит, и волит, точно так же, как одно и то же я объединяет тело, душу и ум, вовсе не само собой разумеется, что именно оценку мыслящего эго можно считать беспристрастной и «объективной», когда дело доходит до прочих видов умственной деятельности. В интересах дела, чтобы понятие воли служило не только необходимым постулатом всякой этики и всякой системы законодательства, но и в не меньшей степени, чем «я мыслю» Канта и *cogito* Декарта, чье существование никогда не ставилось под сомнение традиционной философией, было бы «непосредственной данностью сознания» (по словам Бергсона). Забегая вперед: недоверие философов к той способности вызывала ее неизменная связь со свободой: «Если я непременно должен волить, то почему вообще мне нужно говорить о воле?», — как выразился Августин. Пробный камень свободного действия — это всегда осознание, что мы могли бы и не делать того, что в действительности сделали. Все это совершенно не так в отношении обычных желаний или потребностей, где потребности тела, нужды жизненного процесса или просто сила желания чего-то, что есть под рукой, преодолевает любые доводы и Воли, и Разума. Оказывается, Воление обладает бесконечно большей свободой, чем мышление, которое даже в своей наиболее свободной, спекулятивной форме не может обойти закон противоречия. Этот неоспоримый факт никогда не воспринимался как явное благо. Гораздо чаще мыслители воспринимали его как проклятие.

Далее я попытаюсь рассмотреть внутреннюю очевидность «я хочу» как достаточное доказательство реальности этого феномена. А поскольку я согласна с Райлом — и многими другими, — что этот феномен и все связанные с ним проблемы не были известны античной Греции, мне придется принять и то, что Райл отвергает, а именно, что эта способность действительно была «открыта» и это событие имеет определенную дату. Коротко говоря, я проанализирую Волю в терминах ее истории, что само по себе не так уж просто.

Разве все человеческие способности, в отличие от условий и обстоятельств человеческой жизни, не возникают вместе с появлением на земле человека? Иначе как бы мы могли понимать литературу и мысли ушедших веков? Конечно, есть «история идей» и нет ничего проще, чем проследить идею Свободы исторически: как это слово менялось от обозначения определенного политического статуса (свободного гражданина, а не раба) и физического

факта (здорового человека, чье тело не парализовано и способно подчиняться его уму — до обозначения *внутренней* способности, благодаря которой человек может чувствовать себя свободным, даже если в действительности он раб или не может пошевелить руками-ногами. Идеи — это артефакты ума, и их история предполагает неизменную идентичность человека как творца (*artificer*). Мы вернемся к этой проблеме позже. Во всяком случае факт в том, что до расцвета христианства мы не находим никаких упоминаний о способности ума, соответствующей «идее» Свободы в той мере, в какой способность Рассудка соответствует истине, а способность Разума — тому, что находится за пределами человеческого познания или, как мы говорим здесь, Смыслу.

Мы начнем наше исследование природы способности воления и ее функции в жизни ума с исследования литературы периода после классики, но до эпохи модерна, свидетельствующей о ментальном опыте, который сделал возможным это открытие, а также того, что породило само это открытие, — с литературы, охватывающей период от посланий ап. Павла к римлянам до проблематизации Дунсом Скотом позиции Фомы Аквинского. Но прежде я кратко обращусь к Аристотелю, отчасти потому, что «философ» оказал решающее влияние на средневековую мысль, отчасти потому, что его представление о *proairesis*, по моему мнению, своего рода предтече Воли, может послужить парадигмальным примером того, каким образом ставили вопросы и какие давали ответы по поводу тех или иных проблем души до открытия Воли.

Однако этому разделу — включающему в себя главы II и III — предпослано довольно пространное предварительное рассмотрение аргументов и теорий, которые с момента возрождения философии в XVII веке затушевывали, но также и перетолковывали большую часть подобного аутентичного опыта. Как бы то ни было, имея в виду именно эти теории, учения и аргументы мы и приступаем к этой теме.

Последний раздел начинается с рассмотрения «обращения» Ницше и Хайдеггера к философии античности вследствие переоценки ими и отрицания способности воления. Далее мы спросим сами себя, верно ли, что люди действия находятся в лучшем положении, дабы справиться с проблемами Воли, нежели люди мысли, с которыми мы имели дело в первом томе данной работы? Здесь речь идет о Воле как об источнике действия, т. е. как о способности «безусловно начинать новый ряд» событий (Кант). Вне

всяких сомнений, всякий человек по праву рождения представляет собой новое начало, и эта его способность начала полностью соответствует факту удела человека (*human condition*). Данное соображение соответствует той августинианской позиции, что Волю подчас считали — и не только Августин — реализацией *principium individuationis*.<sup>\*</sup> Вопрос в том, как эта способность привносит нечто новое и таким образом «изменять мир» может функционировать в мире явлений, а именно в среде фактичности, которая стара по определению и которая непрерывно трансформирует всякую спонтанность вновь возникающего в «уже было» («*has been*») фактов — *fieri; factus sum*.<sup>\*\*</sup>

---

<sup>\*</sup> Принцип индивидуализации (*лат.*). — *Примеч. пер.*

<sup>\*\*</sup> Случилось, уже произошло (*лат.*). — *Примеч. пер.*

## І. ФИЛОСОФЫ И ВОЛЯ

### 1. Время и деятельность ума

Первый том «Жизни ума» завершается рассуждениями о времени. Это была попытка прояснить весьма давний вопрос, который впервые поднял Платон и на который он так и не дал никакого ответа: где *topos noētos*, область ума, в которой обитает философ?<sup>1</sup> В ходе нашего исследования я переформулировала его следующим образом: Где мы находимся, когда мыслим? На что мы отвлекаемся, когда отвлекаемся от мира явлений, прекращая все обычные виды деятельности и начиная то, к чему с самого начала нашей философской традиции столь настойчиво подталкивал нас Парменид: «Созерцай умом отсутствующее [для чувств] как постоянно присутствующее...».<sup>2</sup>

Выраженный в пространственных терминах, этот вопрос получает отрицательный ответ. Нам знакомо только нераздельное единство с нашим телом, которое в мире явлений у себя дома в силу того, что однажды туда пришло, и знает, что когда-то уйдет. Невидимое мыслящее эго находится, строго говоря, Нигде. Оно отвлекается от мира явлений, включая и собственное тело, и потому также от своего я, которого больше не сознат. Это к тому, что Платон иронически называет философа человеком, влюбленным в смерть, а Валери говорит: «*Tantôt je pense et tantôt je suis*» (порой я мыслю, порой существую), — имея при этом в виду, что мыслящее эго утрачивает всякое чувство реальности и реального, являющееся же я — не мыслит. Из этого следует, что наш вопрос: «Где мы находимся, когда мыслим?» — задается извне мыслительного опыта, а потому — неуместен.

Если затем мы решим исследовать временной опыт мыслящего эго, то обнаружим, что этот вопрос уже более не неуместен.

Память, способность ума иметь в качестве наличного то, что безвозвратно ушло в прошлое и таким образом отсутствует для чувств, всегда была наиболее достоверным парадигматическим примером способности ума делать невидимое присутствующим. Благодаря этой способности ум кажется даже сильнее реальности, он противопоставляет свою силу неизбыточной тщете всего преходящего; он собирает и вспоминает то, что в ином случае было бы обречено на гибель и забвение. Область времени, в которой осуществляется подобное спасение, это Настоящее мыслящего эго, своего рода длящийся «сегодняшний день» (*hodiernus*, «сегодняшний день Твой», как Августин называет Божественную вечность),<sup>3</sup> «остановившееся теперь» (*nunc stans*) средневековой философии, «длящееся настоящее» (*présent qui dure* Бергсона)<sup>4</sup> или «разрыв между прошлым и будущим», как мы назвали его, развивая притчу Кафки о времени. Но если только мы принимаем средневековую интерпретацию опыта времени как указание на божественную вечность, придется признать, что в умственной деятельности временно приостанавливается не только спатальность, но и темпоральность. Подобная интерпретация окутывает всю нашу умственную жизнь в целом аурой мистицизма и в непривычном свете представляет самые обыденные моменты опыта. Установление «длящегося настоящего» — это «привычный, нормальный, обычный акт нашего рассудка»,<sup>5</sup> присутствующий во всякого рода рефлексии, будь ее предметом обыденные каждодневные события, или внимание сфокусировано на том, что вовеки невидимо и находится за пределами сферы человеческих сил. Деятельность ума всегда создает для себя *un présent qui dure* (длящееся настоящее), «разрыв между прошлым и будущим».

(По-видимому, Аристотель первым отметил эту приостановку течения времени в длящемся настоящем, причем сделал это, что интересно само по себе, при обсуждении темы удовольствия, *hēdonē*, в X книге «Никомаховой этики». «А вид удовольствия в любое произвольно взятое время совершен [и завершен]. ... Удовольствие [вне времени] возможно, ибо оно дано целиком в настоящем». И поскольку деятельность мышления для него «является высшей, так как и ум — высшее в нас», очевидно, что он говорит о неподвижном Теперь,<sup>6</sup> что позднее станут называть *nunc stans*. Для Аристотеля, самого трезвого из великих мыслителей, это, по-видимому, было не меньшим моментом восторга, чем для средневекового мистика, за исключением того, конечно же, что Аристотель вряд ли бы стал поощрять истерические сумасбродства).

Я уже говорила прежде, что ментальная деятельность, в особенности деятельность мышления, всегда «выпадает из всякого рода», если смотреть на нее с точки зрения непрерывного потока дел в мире явлений. Цепь «теперь» разворачивается беспрестанно, так что настоящее понимается как мимолетная связь прошлого и будущего: как только мы пытаемся его уловить, его либо «уже нет», либо «еще нет». С этой точки зрения длящееся настоящее выглядит как продолжение «теперь» — противоречие в определении — как если бы мыслящее это было способно растягивать мгновение и таким образом создавать для себя своего рода пространственное обиталище. Однако эта кажущаяся спатальность темпорального феномена ошибочна, ее причина — метафоры, которыми традиционно пользуются в терминологии феномена Времени. Как впервые показал Бергсон, все эти термины «заимствованы из пространственного языка. Когда мы размышляем о времени, нам отвечает пространство». Так, «длительность всегда выражается через протяженность»,<sup>7</sup> прошлое понимается как нечто, лежащее позади нас, а будущее — лежащее впереди. Причина, по которой пространственные метафоры более предпочтительны, очевидна: для наших повседневных дел в мире, о которых мыслящее это может размышлять, но в которые не вовлечено, нам нужно измерять время, а делать это мы можем только пространственными отрезками. Даже обычное различие между пространственным соседством и временным следованием предполагает протяженное пространство, посредством которого осуществляется следование.

Подобные предварительные и никоим образом не удовлетворительные рассуждения о понятии времени кажутся мне необходимыми при рассмотрении волящего это потому, что Воля, если она вообще существует (а тревожно большое число великих философов, никогда не сомневавшихся в существовании разума или ума, полагало, что Воля — всего лишь иллюзия), очевидно, есть наш ментальный орган для будущего, подобно тому как память — ментальный орган для прошлого. (Странная двусмысленность английского языка, где «will» — это вспомогательный глагол, обозначающий будущее время, и глагол «will», «хотеть», «волить» обозначает воление, что, собственно говоря, свидетельствует о нашей неопределенности в этом вопросе.) В нашем контексте основная проблема с Волей в том, что она имеет дело не просто с вещами, которых нет для наших чувств и потому их необходимо предста-



вить посредством способности представления, но с вещами видимыми и невидимыми, которых никогда не было вовсе.

В тот момент, когда мы обращаемся в уме к будущему, нас интересуют не «объекты», но *проекты*, и уже не так важно, формируются ли они спонтанно или как предвосхищение реакции на будущие обстоятельства. И точно так же, как прошлое всегда предъявляет себя уму под видом определенности, основная характеристика будущего — его глубинная неопределенность, вне зависимости от того, насколько велика вероятность предвидимого. Иными словами, мы имеем дело с тем, чего никогда не было, еще нет и, вполне вероятно, может не быть вовсе. Наша последняя воля, завещание, имеет дело с единственным будущим, в котором можно быть разумным образом уверенным, а именно с нашей смертью, что показывает, что потребность Воли волить — не менее сильна, чем потребность Разума мыслить. В обоих примерах ум трансцендирует наши естественные ограничения, либо задавая остающиеся без ответа вопросы, либо проецируя самого себя в будущее, которого — для волящего субъекта — никогда не будет.

Аристотель заложил основания для философского подхода к Воле и на протяжении столетий они прошли проверку на прочность. Согласно Аристотелю<sup>8</sup> все, что может быть или чего может не быть, все, что произошло, но чего могло и не произойти, — существует привходящим образом, *kata symbēbekos* — или в латинской транскрипции, есть акцидентальное, или контингентное\* — в отличие от необходимого как того, что *есть* и чего не может не быть. Это второе, которое мы называем «*hypokeimēnon*», лежит в основе того, что прибавляется привходящим образом, т. е. всего того, что не принадлежит к самой сущности — подобно тому, как цвет прибавляется к предметам, чья сущность не зависит от этих «вторичных качеств». Свойства, которые могут принадлежать, а может, и не принадлежать к тому, что лежит в основе — *субстрату*, или *субстанции* (латинский перевод *hypokeimēnon*), — есть акцидентальное.

Нет ничего более контингентного (т. е. не-необходимого), чем произвольные акты, которые — при условии, что мы допускаем свободную волю — могут быть определены как акты, о которых мне известно, что я с таким же успехом мог бы их не делать. Несвободная воля — это противоречие в определении — до тех пор, пока мы понимаем способность воления как всего лишь вспомо-

\* О термине «контингентное» см. примеч. на с. 348. — *Примеч. пер.*

гательный орган для того, что нам доставляют стремление или разум. В рамках этих категорий все, что происходит в сфере человеческих дел, есть акцидентальное или контингентное («*prakton d'esti to endechomenon kai allōs echein*»), «подлежащее осуществлению, таково, что с ним дело может обстоять и иначе»<sup>9</sup>): у Аристотеля каждое слово указывает на низкий онтологический статус этой области — и этот статус никогда серьезно не меняется вплоть до открытия Гегелем Смысла и Необходимости в истории.

В пределах сферы человеческой деятельности Аристотель допускал одно важное исключение из этого правила, а именно изготовление, или произведение — *poiein* в отличие от *prattein* — действия, или праксиса. Если воспользоваться аристотелевским примером, мастер, который производит «медный шар», соединяет вместе материю и форму, медь и шарообразность, причем обе они уже существовали до того, как он приступил к работе, и создает новый предмет, который попадает в мир, состоящий из рукотворных вещей и предметов, которые возникли независимо от человеческого действия. Созданное человеком, это «соединение материи и формы» — например, дом, сделанный из дерева в соответствии с формой, уже существующей в уме мастера (*nous*) — совершенно очевидно не было создано из ничего. Аристотель понимает это так, что он уже существует «потенциально», прежде чем актуализируется рукой человека. Это представление вытекает из способа бытия, свойственного природе живых существ, где все появляющееся вырастает из чего-то, что содержит в себе готовый продукт потенциально, как дуб потенциально содержится в желуде, а животное — в семени.

Взгляд, согласно которому всему реальному должно предшествовать потенциальное в качестве одной из его причин, имплицитно отрицает будущее как подлинное время: будущее — это лишь следствие прошлого, а разница между естественным и искусственным равна разнице между тем, чьи потенциальности с необходимостью переходят в актуальности, или тем, что может состояться или не состояться. При данных условиях всякое представление о Воле как об органе будущего, подобно тому, как память является органом прошлого, было бы полностью излишним. Аристотелю не было необходимости думать о существовании Воли. У греков «даже слова не было» для того, что мы считаем «главной движущей силой действия». (*Thelein* — означает «быть готовым к чему-либо», а *boulesthai* — «рассматривать нечто как [более] желаемое», а введенное самим Аристотелем слово, более,

чем эти, соответствующее нашему представлению о некотором состоянии ума, предшествующем действию, — это *proairesis*, «выбор» между двумя возможностями, или, скорее, предпочтение, заставляющее меня выбрать одно действие, а не другое.<sup>10)</sup> Авторы, хорошо знакомые с греческой литературой, всегда сознавали эту лакуну. Так, Жильсон как общеизвестный факт отмечает, что «Аристотель ... не говорит ни о свободе, ни о свободной воле. ... Отсутствует даже термин, который бы ее выражал».<sup>11</sup> Так же прямо выражается по этому поводу Гоббс.<sup>12</sup> Это не так-то легко отследить, поскольку в греческом языке, конечно же, есть различие между преднамеренными и непреднамеренными, произвольными (*hekōn*) и непроизвольными действиями (*akon*), т. е., выражаясь юридически, между убийством и непредумышленным убийством, и Аристотель скрупулезно показывает, что произвольные действия подлежат упреку или похвале.<sup>13</sup> Но то, что он понимает под произвольным действием, означает всего лишь, что действие не было случайным, что оно осуществлялось в здравом уме и твердой памяти — «источник движения членов тела заключен в самом деятеле»,<sup>14</sup> — и это различие обозначает не более, чем вред, который наносит невежество или несчастный случай. Действие, когда я нахожусь под угрозой насилия, но не испытываю непосредственного физического принуждения — как, например, если я даю деньги, доставая их собственными руками, человеку, который угрожает мне ружьем — квалифицировалось бы как вполне добровольное. Важно также отметить, что эта любопытная лакуна в греческой философии — «тот факт, что Платон и Аристотель никогда не упоминали о них [волевых актах] в своих постоянных и тщательно разработанных дискуссиях по поводу природы души и мотивов поведения людей»<sup>15</sup> и потому невозможно «всерьез утверждать, что проблема свободы когда-либо была предметом обсуждений в философии Сократа, Платона и Аристотеля»<sup>16</sup> — прекрасно согласуется с концепцией времени в Античности, которая отождествляла темпоральность с круговыми движениями небесных тел и столь же циклической природой жизни на земле: вечная смена дня и ночи, лета и зимы, постоянное обновление животных видов через рождение и смерть. Когда Аристотель утверждает, что «возникновению необходимо предшествует существующее в возможности, а в действительности не существующее»,<sup>17</sup> он проецирует присущее всему живому циклическое движение, — где действительно «уничтожение одного есть возникновение другого и возникновение одного —

уничтожение другого»<sup>18</sup> — на область человеческих поступков, и именно в этой мере мы можем говорить, что не только события, но даже мнения (*doxai*), «не единожды, не дважды и не несколько, но бесчисленное множество раз ... появляются и вновь обращаются среди людей». <sup>19</sup> Подобный необычный взгляд на человеческие поступки характерен не только для философских спекуляций. Призыв Фукидида оставить потомству *ktēma es aei\** — извечно полезный пример того, как можно проникнуть в будущее благодаря ясному знанию величайшего события, когда-либо известного в истории — имплицитно основывается на том же убеждении в циклическом движении человеческих дел.

Для нас, мыслящих время в терминах прямолинейного движения с его акцентом на уникальности «исторического момента», греческое до-философское прославление величия и подчеркивание исключительного, которое «будь то ко злу или к добру» (Фукидид), помимо всех моральных соображений, заслуживает того, чтобы его спасли от забвения, сначала сказители, а затем историки, кажется несовместимым с циклической концепцией времени. Но пока философы раскрывали Бытие как вечное, не имеющее ни рождения, ни смерти, время и изменение во времени не составляли проблемы. Гомеровские «года, идущие по кругу» создавали не более чем фон, на котором разворачиваются заслуживающие внимания события. Следы этого более раннего неспекулятивного взгляда можно найти в греческой литературе; так, сам Аристотель при обсуждении *eudaimonia\*\** (в «Никомаховой этике») мыслит в гомеровских терминах, когда указывает на взлеты и падения, случайные обстоятельства (*tychai*), которые «повторяются множество раз за время жизни индивида», тогда как его *eudaimonia* есть нечто более устойчивое, поскольку связано с теми видами деятельности (*energeiai kat' aretēn*), которые заслуживают памяти из-за своей исключительности и поэтому «забвению не подвержены» (*genesthai*).<sup>20</sup>

Неважно, какие исторические истоки и влияния — вавилонские, персидские, египетские — мы могли бы проследить в циклической концепции времени, ее появление логически было почти неизбежно, поскольку философы открыли вечное Бытие, не рождающееся и не умирающее, в пределах которого им затем приходилось объяснять движение, изменение и постоянное воз-

\* Букв.: приобретение, владение навсегда. — Примеч. пер.

\*\* Блаженство, счастье (греч.). — Примеч. пер.

никновение и исчезновение живых существ. Аристотель вполне открыто говорит о первенстве этого допущения, «в том, что Небо в своей целокупности не возникло и не может уничтожиться (вопреки тому, что утверждают о нем некоторые), что оно, напротив того, одно и вечно и что его полный жизненный век (*aiōn*) не имеет ни начала, ни конца, но содержит и объемлет в себе бесконечное время».<sup>21</sup> «То, что все возвращается, — как отмечает Ницше, — есть крайняя степень *приближения мира становления к миру бытия*».<sup>22</sup> А потому не удивительно, что греки понятия не имели о способности Воли, нашем ментальном органе для будущего, который в принципе не детерминируем и потому есть возможный предвестник новизны. Весьма удивительно обнаружить столь сильную склонность к отрицанию Воли как иллюзии или как избыточной гипотезы после того, как иудео-христианская вера в божественное творение — «В начале сотворил Бог небо и землю» — стала догматическим истоком философии. Особенно потому, что эта новая вера утверждала также, что человек был сотворен по образу Божию и потому наделен подобием способности творить наново. Однако из всех христианских мыслителей, по-видимому, только Августин сделал отсюда следующий вывод: «*[Initium] ut esset, creatus est homo*» («чтобы быть этому началу, был сотворен человек»)<sup>23</sup>.

Нежелание признавать Волю за отдельную, автономную способность ума в итоге за долгие века христианской философии, которую мы подробнее рассмотрим позже, отступило. Несмотря на неоплатный долг перед греческой философией и в особенности перед Аристотелем, она была вынуждена порвать с античной циклической концепцией времени и представлением о вечном возвращении. История, которая начинается с изгнания Адама из Рая и завершается смертью Христа и его Воскресением, — это история уникальных, неповторимых событий: «Ибо Христос однажды умер за грехи наши; восстав же, „уже не умирает: смерть уже не имеет над Ним власти“ (Рим. VI, 9)».<sup>24</sup> Последовательность событий предполагает линейную концепцию времени; она имеет определенное начало, поворотную точку — первый год в нашем календаре<sup>25</sup> — и вполне определенный конец. Эта история имеет для христиан исключительную значимость, хотя она едва ли затрагивает ход обычных земных дел: можно ожидать, что империи будут так же возникать и разрушаться, как и в прошлом. Более того, поскольку загробная жизнь христианина определяет-

ся, пока он еще «странник на земле», он сам обладает будущим помимо предзаданного и необходимого конца своей жизни. С приготовлениями к будущей жизни тесно связано то, что Воля и присущая ей с необходимостью Свобода во всей их сложности впервые были открыты ап. Павлом.

А потому одно из затруднений нашей темы состоит в том, что проблемы, с которыми мы имеем дело, исторически возникают скорее в теологии, чем в собственно традиции философской мысли.<sup>26</sup> Сколь бы ни было велико преимущество постантической предпосылки, что человеческая воля локализована в «я хочу», ясно, что в рамках дохристианской мысли свобода была локализована в «я могу». Свобода была объективным состоянием тела, а не состоянием сознания или ума. Свобода означала, что мы можем делать то, что захотим, и ничто нас не понуждает: ни распоряжение господина, ни физическая необходимость, требующая трудиться ради хлеба насущного, дабы поддержать тело, ни соматические недостатки, такие как слабое здоровье или паралич конечностей. Согласно греческой этимологии, а значит и согласно самоинтерпретации греков, корень слова «свобода», *eleutheria* — *eleuthein hopōs era*, идти, как хочу,<sup>27</sup> и нет никаких сомнений, что основа свободы понималась как свобода передвижения. Свободен тот человек, который может передвигаться, как хочет; критерием свободы было «я могу», а вовсе не «я хочу».

## 2. Воля и Новое время

В контексте нашего предварительного рассмотрения да будет нам позволено опустить все сложности эры Средневековья и попытаться кратко обозреть следующий важный поворотный момент в нашей интеллектуальной истории — становление Нового времени. Здесь мы вправе ожидать даже более сильный интерес к ментальному органу будущего, чем в период Средневековья, потому что основная и полностью новая концепция модерна — представление о Прогрессе как определяющей силе в человеческой истории, ставит беспрецедентный акцент на будущем. Тем не менее средневековые спекуляции по этому поводу все еще оказывают сильное влияние, по крайней мере, на XVI и XVII века. И столь сильно было подозрение относительно способности воления, столь остро было нежелание возвышать человека, не защищенного божественным Провидением или попечением, абсо-

лутной властью над его собственной судьбой и потому отягочать ужасающей ответственностью за то, само существование чего зависит исключительно от него самого, столь велико было, по словам Канта, затруднение спекулятивного разума в вопросе о свободе воле, а именно: «...должна ли быть допущена возможность *само собою* начинать некоторый ряд следующих друг за другом вещей или состояний»<sup>28</sup> — в отличие от способности выбора между двумя или более данными предметами (строго говоря, *liberum arbitrium*), — что Воля потеснила Разум в качестве высшей умственной способности человека лишь на завершающей стадии века модерна. Это совпало с окончанием эры подлинно метафизической мысли. Лишь на рубеже XIX века, все еще в русле метафизики, которая началась с отождествления Парменидом Бытия и Мышления (*to gar auto esti noein te kai einai*), внезапно, непосредственно вслед за Кантом, стало модным уравнивать Воление и Бытие.

Так, Шиллер объявил, что «в человеке нет иной силы, кроме его Воли», и Воля как «основание действительности» обладает властью и над Разумом, и над Чувством, чья противоположность — противоположность двух необходимостей, Истины и Страсти — «позволяет возникнуть свободе».<sup>29</sup> Так, Шопенгауэр решил, что кантовская вещь-в-себе, Бытие за рамками явления, «внутреннее существо» мира, его «ядро», относительно которого «объективный мир ... не единственная, а только одна, как бы внешняя сторона мира», — это Воля,<sup>30</sup> тогда как Шеллинг на более высоком уровне спекуляции аподиктически утверждал: «В последней, высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления».<sup>31</sup> Однако это развитие достигло кульминации в гегелевской философии истории (которую я по этой причине предпочитаю рассмотреть отдельно) и пришло к поразительно скорому концу на исходе того же века.

Философия Ницше, в центре которой стоит Воля к Власти, как кажется на первый взгляд, представляет собой кульминацию влияния Воли в теоретической рефлексии. Думаю, что подобное истолкование Ницше — недоразумение, вызванное отчасти весьма несчастливыми обстоятельствами, сопутствовавшими первым некритическим изданиям его посмертно опубликованных произведений. Мы обязаны Ницше рядом глубоких прозрений в природу способности воления и волящего эго, о чем я скажу позже, но большинство пассажей о Воле в его работе свидетельствуют об

искренней враждебности к «теории „свободной воли“»: сто раз опровергнутая, она «обязана продолжением своего существования именно этой привлекательности: постоянно находится кто-нибудь, чувствующий себя достаточно сильным для ее опровержения».<sup>32</sup>

Собственное окончательное отрицание Ницше содержится в его «мысли о Вечном Возвращении», этой «основной идее „Заратустры“», выражающей «высшую форму утверждения».<sup>33</sup> В качестве таковой исторически она находится в ряду «теодицей», этих странных оправданий Бога или Бытия, еще с XVII века философы чувствовали, что необходимо примирить человеческий ум с миром, в котором проходит его жизнь. «Мысль о вечном возвращении» предполагает безусловное отрицание современной линейной концепции времени с ее поступательным движением. Это не что иное, как явный возврат к античной концепции времени. Современной ее делает патетический тон, что говорит о масштабах усилий, необходимых современному человеку, чтобы вернуть себе простое изумление и ощущение чуда, *thaumazein*, послужившее некогда для Платона началом философии. Философия модерна, напротив, исходит из картезианского или лейбницианского сомнения в том, что Бытие вообще может быть оправдано — «Почему вообще есть сущее, а не, наоборот, ничто?» Ницше говорит о Вечном возвращении тоном религиозного прозелита, и это действительно был прозелитизм, хотя и не религиозный. С этой мыслью он пытался обратиться к античной концепции Бытия и отрицать всю философскую веру модерна, которую прежде определил как «век подозрения». Приписывая свои мысли «инспирации», он не сомневался, что «надо вернуться на тысячелетия назад, чтобы найти кого-нибудь, кто вправе мне сказать: „это и мой опыт“».<sup>34</sup>

Хотя в первые десятилетия нашего века Ницше так или иначе читало практически все европейское интеллектуальное сообщество, его влияние на философию, откровенно говоря, было минимальным. До сего дня нет ницшеанцев в том смысле, в каком мы говорим о кантианцах или гегельянцах. Его первое признание как философа пришло вместе с весьма влиятельным восстанием мыслителей против академической философии, что, к несчастью, получило название «экзистенциализма». До книг Ясперса и Хайдеггера о нем<sup>35</sup> не было практически никакой серьезной попытки разобраться в мысли Ницше, хотя это и не означает, что Ясперса или Хайдеггера можно считать запоздалыми основателями ниц-



шевской школы. Важнее в современном контексте то, что ни Ясперс, ни Хайдеггер в своей собственной философии не ставили Волю в центр человеческих способностей.

Для Ясперса человеческая свобода гарантирована тем, что мы не обладаем истиной. Истина понуждает, а человек может быть свободен только потому, что не знает ответа на конечные вопросы: «Я должен желать, потому что *не* знаю. Только моему волеию может раскрыться недоступное для знания бытие. Незнание — исток долженствования желать».<sup>36</sup>

Хайдеггер в своей ранней работе разделяет акцент века модерна на будущем как на решающей темпоральной сущности — «первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее» — и вводит Заботу (*Sorge*, немецкое слово, которое в качестве философского термина впервые появляется в «Бытии и времени» и означает «заботу», а также «беспокойство о будущем») в качестве ключевого экзистенциального факта человеческого существования. Десятью годами позже он порывает со всей философией модерна (во втором томе своей работы о Ницше) именно потому, что понимает, до какой степени сам этот век, а не только его теоретические продукты, основывается на доминировании Воли. Он завершает свою позднейшую философскую позицию парадоксальным, по-видимости, заявлением о «воле-к-неволеию» (воле к отсутствию воли).<sup>37</sup>

Конечно, в своей ранней философии Хайдеггер не разделял веру века модерна в Прогресс, и его утверждение о «воле-к-неволеию» не имеет ничего общего с преодолением Воли у Ницше — ограничить ее желанием того, чтобы все произошедшее повторялось вновь и вновь. Но знаменитый Поворот (*Kehre*) Хайдеггера в поздний период его творчества тем не менее чем-то напоминает обращение Ницше. Во-первых, это и *было* своего рода обращение и, во-вторых, оно имело сходные последствия в том, что привело его к раннегреческим мыслителям. Это выглядит так, как будто бы под конец века модерна мыслители бегут в «страну мысли» (Кант),<sup>38</sup> туда, где свойственной модерну озабоченности — будущим, Волей как ее ментальным органом и проблемой свободы — еще не существовало, где, иными словами, не было представления о ментальной способности, которая соответствовала бы свободе, подобно тому, как способность мышления соответствует истине.

### 3. Основные возражения против Воли в постсредневековой философии

Цель данных предварительных заметок — способствовать нашему продвижению к трудностям волящего эго, и в этих методологических исследованиях мы едва ли можем позволить себе не замечать тот простой факт, что всякая философия Воли — плод скорее мыслящего, чем волящего эго. Хотя, конечно же, один и тот же ум и мыслит, и волит, мы уже убедились, что вряд ли можно быть уверенным, что оценка мыслящим эго прочих видов умственной деятельности будет непредвзятой; а обнаружение того, что мыслители, придерживающиеся весьма различных взглядов, выдвигают сходные аргументы против Воли — повод отнестись к ним с недоверием. Прежде чем приступать к обсуждению гегелевской позиции, я кратко охарактеризую основные возражения, которые мы находим в постсредневековой философии.

Во-первых, это вечно повторяющееся неверие в само существование этой способности. Волю постоянно подозревают в том, что она — всего лишь иллюзия, фантазм, своего рода обман, присущий самой структуре сознания. По словам Гоббса, «деревянный волчок... который раскручивают мальчишки ... иногда он вращается, иногда — бьет людей по ногам, если бы он сознавал собственное движение, то решил бы, что это происходит по его собственной воле, пока не понял бы, что его заставляет вращаться». <sup>39</sup> В том же направлении размышлял и Спиноза: приведенный в движение некой внешней силой камень «будет думать, что он в высшей степени свободен и продолжает движение не по какой-то иной причине, кроме той, что он этого желает», если «сознает ... свое собственное стремление» и «мыслит и сознает». Иными словами, люди убедили себя, что свободны, просто лишь потому, что «сознают свое желание, но не знают причин, коими они детерминируются». <sup>40</sup> Таким образом, люди субъективно свободны, но объективно детерминированы. Корреспондент Спинозы приводит очевидное возражение: «Принимая все это, пришлось бы признать извинительной всякую низость», что в немалой степени беспокоит и Спинозу. Он отвечает: «Злые люди не менее зловредны и не менее опасны оттого, что они злы по необходимости». <sup>41</sup>

Гоббс и Спиноза признают существование Воли как субъективно ощущаемой способности и отрицают только ее свободу: «Я признаю эту свободу, что я могу делать нечто, если захочу. Но говорить, что я могу хотеть, если захочу, это абсурд». «Что такое

свобода? Свобода означает отсутствие сопротивления (... внешнего препятствия для движения) ... Но если препятствие кроется в самом устройстве вещи, например, когда камень находится в покое или когда человек прикован к постели, тогда мы обычно говорим, что эта вещь лишена не свободы, а способности движения». Подобные соображения полностью согласуются с позицией греков по этому вопросу. А вот выходит за рамки классической философии вывод Гоббса о том, что «свобода и необходимость совместимы. Вода реки, например, имеет не только свободу, но и необходимость течь по своему руслу. Такое же совмещение мы имеем в действиях, совершаемых людьми добровольно. В самом деле, так как добровольные действия проистекают из воли людей, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина — из другой в непрерывной цепи ... то они проистекают из необходимости».<sup>42</sup>

И для Гоббса, и для Спинозы отрицание Воли твердо увязано с их философскими воззрениями, соответственно. Но практически тот же самый аргумент мы видим и у Шопенгауэра, чья философская позиция в целом была едва ли не противоположной и для кого сознание, или субъективность, было самой сутью Бытия: как и Гоббс, он не отрицает Волю, но отрицает только то, что Воля свободна. Я переживаю иллюзорное чувство свободы, когда осуществляю воление. Если я осознанно собираюсь сделать нечто и, отвергая ряд возможностей, прихожу к определенному решению, «это совершенно все равно, как если бы вода сказала: „Я могу вздыматься высокими волнами (да — в море при буре), могу быстро катиться вниз (да — по ложу реки), могу низвергаться с пеной и кипением (да — в водопаде), могу свободной стрелой подниматься в воздух (да — в фонтане), ... но я не делаю теперь ничего такого, а добровольно остаюсь спокойной и ясной в зеркальном пруду”».<sup>43</sup> Такого рода аргументы удачно подытожены Джоном Стюартом Миллем в уже цитированном мною пассаже: «Наше *внутреннее* сознание говорит нам, что у нас есть эта способность, тогда как весь внешний опыт человеческой расы говорит нам, что мы ею никогда не пользуемся».<sup>44</sup>

Во всех возражениях против самого существования данной способности прежде всего поражает, что все они неизменно формулируются в терминах представлений о сознании модерна — представлений, столь же незнакомых античной философии, как и само понятие о Воле. Греческий *synesis* — то, что я могу разде-

лять с самим собой (*syniēmi*) знание о том, чего никто другой знать не может, — это скорее предшественник совести, чем сознания,<sup>45</sup> что видно из слов Платона о том, что память о кровавых деяниях тревожит убийцу.<sup>46</sup>

Далее, подобного же рода возражения вполне можно было бы выдвинуть и против существования способности мышления, однако на такое никто не отважился. Конечно, гоббсовская система вычисления следствий, если понимать ее как мышление, не подлежит подобным сомнениям, однако эта способность вычислять и подсчитывать наперед совпадает, скорее, с рассудительностью волящего эго по поводу средств достижения цели или со способностями, используемыми при решении загадок и математических проблем. (Некоторые из подобных уравнений, совершенно очевидно, стоят за опровержением Райлом «учения о том, что существует некая Способность, нематериальный Орган или Инстанция, соответствующие „Воле”... и, соответственно, что имеют место процессы или операции, которые эта теория описывает как „волевые акты”». По собственным словам Райла, «никто не говорит, например, что в 10 часов утра он занимался волением об этом или о том, или же что он совершил пять быстрых и легких волевых актов и два медленных и трудных между полуднем и ланчем».)<sup>47</sup> Невозможно всерьез утверждать, будто можно понять бессмертные плоды мысли, такие как «Критика чистого разума» Канта или «Феноменология духа» Гегеля, подобным образом.) Единственные известные мне философы, которые отважились сомневаться в существовании способности мышления, были Ницше и Витгенштейн. Последний в своих ранних мыслительных экспериментах утверждал, что мыслящее эго (которое он называл «*vorsteifendes Subjekt*» (оцепеневшим субъектом), ведя свою терминологию от Шопенгауэра) может «в крайнем случае оказаться простым суеверием», возможно, «пустой иллюзией, но субъект воли существует». В подтверждение этого тезиса Витгенштейн повторяет аргументы, как правило использовавшиеся в XVIII веке против отрицания Воли Спинозой, а именно, «если Воли нет, не существует ... и носителя этики».<sup>48</sup> Что же касается Ницше, следует сказать, что он сомневался в существовании и воления, и мышления.

Тревожный факт, что даже так называемые философы-волюнтаристы, полностью убежденные, как Гоббс, в силе воле, могли легко соскальзывать к сомнению, что само ее существование может быть каким-то образом прояснено через исследование второго из наших извечных затруднений. Сомнения философов вы-

зывала именно неизбежная связь Воли со Свободой — повторим еще раз, представление о несвободной воле — противоречие в определении: «Если я непременно должен волить, то почему вообще мне нужно говорить о воле? ... Воля вообще не будет волей, если она не в нашей власти. Поскольку же она в нашей власти, она свободна».<sup>49</sup> Процитируем Декарта, кого вполне можно считать среди волюнтаристов: «Нет человека, который не испытал бы на себе, что свободное и произвольное — это одно и то же».<sup>50</sup>

И как я уже не раз говорила, пробный камень свободного действия — от решения встать утром или отправиться на прогулку в полдень до самых возвышенных решений, которыми мы связываем себя на будущее — это каждый раз то, о чем мы точно знаем, что с таким же успехом могли бы этого и не делать. Как оказывается, для воления характерна бесконечно бóльшая свобода, чем для мышления и — вновь повторяюсь — этот неоспоримый факт никогда не воспринимался как явное благо. Так, у Декарта мы видим: «Я не вправе также жаловаться на то, что получил от Бога недостаточно сильную и совершенную волю, или свободу выбора, ибо я чувствую, что она не имеет никаких пределов... И только воля, или свобода выбора, как я ощущаю, у меня такова, что я не постигаю идеи большей; таким образом, ... я понимаю, что до некоторой степени создан по образу и подобию Бога». И сразу же он добавляет, что «способность эта заключается только в том, что мы ... не чувствуем никакого внешнего принуждения к этим действиям».<sup>51</sup>

Говоря так, он оставляет лазейку, с одной стороны, сомнениям своих предшественников и, с другой — попыткам современников «согласовать ... божественное предопределение со свободой нашего выбора».<sup>52</sup> Сам Декарт, не желая впутываться в трудности попыток «одновременно согласовать между собой нашу свободу выбора и божественное предопределение», открыто прибегает к спасительному тезису о том, что «ум наш конечен», и потому подчиняется определенным правилам, например, аксиоме противоречия и неоторимой «необходимости» самоочевидной истины.<sup>53</sup>

Именно «беззаконие» свободной воли, по-видимому, однажды заставило даже Канта заговорить о свободе как, возможно, о «пустом порождении мысли и воображения».<sup>54</sup> Другие, как Шопенгауэр, предпочли примирить Свободу с Необходимостью и таким образом избежать дилеммы, неотделимой от того простого факта, что человек одновременно есть и мыслящее, и волящее су-

щество — совпадение, чреватое более серьезными последствиями, — просто заявив, что «человек всегда делает лишь то, что хочет, но делает это все-таки по необходимости. А это зависит от того, что он уже есть таков, как он хочет ... Subjective же каждый чувствует, что он всегда делает лишь то, что он хочет. Но это значит только, что его образ действий есть просто обнаружение его подлинной сущности. То же самое чувство испытывалось бы поэтому всеми, даже самыми низшими существами в природе, если бы они *могли* чувствовать».<sup>55</sup>

Наше третье затруднение связано с этой дилеммой. В глазах тех философов, которые говорят от лица мыслящего эго, проклятие случайности, неизменно присущее области человеческих деяний, обрекает его на довольно низкий статус в онтологической иерархии. Но до века модерна существовали — пусть и не много, но все же были — хорошо протоптанные пути отступления, по крайней мере для философов. В античности была *bios theōrētikos*: мыслитель обитал бок-о-бок с необходимым и вечным, соучаствуя в Бытии в той степени, какая доступна смертным. В эру христианской философии была *vita contemplativa* в монастырях и университетах, но также была и утешительная мысль о Божественном провидении вкупе с чаянием загробной жизни, когда то, что в этом мире казалось случайным и бессмысленным, становилось кристально ясным, душа смотрит «лицом к лицу» вместо прежнего взгляда «через мутное стекло», зная уже более не «отчасти» — но «знает точно, поскольку знает также и Его». Без такой надежды на загробный мир даже Кант считал человеческую жизнь слишком жалкой, чтобы рождаться, полностью лишенной смысла.

Очевидно, что грядущая секуляризация, или, скорее, дехристианизация мира модерна вместе с новым акцентом на будущем, на прогрессе, а потому не на необходимом и не на вечном, раскроют человеку мысли глаза на случайность всего человеческого более радикально и куда более безжалостно, чем прежде. То, что с конца Античности было «проблемой свободы», ныне сочетается со случайностью истории, которая похожа на «повесть, рассказанную дураком, где много шума и страстей, но смысла нет»,\* и которой там соответствует случайный характер личностных решений, идущих от свободной воли, не направляемой ни разумом,

---

\* Шекспир У. Макбет. Акт V, сцена 5 / Пер. М. Лозинского. См. сноску на с. 98 настоящего издания. — *Примеч. пер.*

ни желанием. И эта старая проблема вновь появляется в одеянии нового века, века Прогресса, который подходит к своему завершению только теперь, в наше время (поскольку Прогресс быстро приближается к границам, заданным самим состоянием человека на земле), находит псевдорешение в *философии истории* XIX века, чьи величайшие представители разработали остроумную теорию о скрытом Разуме и Смысле в ходе мировых событий, направляющих человеческую волю со всеми ее случайностями к конечной цели, о которой она и не подозревает. А коль скоро эта история завершена — и, по-видимому, Гегель был уверен, что начало конца истории совпадает с Французской революцией — философ ретроспективным взглядом, при посредстве усилия мыслящего эго сможет усвоить и вспомнить (*er-innern*)\* всю полноту смысла и необходимость развертывающего движения, так что он вновь смог бы жить с тем, что есть и чего не может не быть. Иначе говоря, в итоге процесс мышления вновь совпадает с подлинным Бытием: мышление очищает реальность от всего сугубо случайного.

#### 4. Проблема нового

Если проанализировать возражения, выдвигаемые философами против Воли — против самого существования этой способности, против представления о связанной с ней свободой человека, против присущей свободной воле случайности, т. е. возможности делать то, чего по определению можно было бы и не делать, — то становится очевидно, что они в меньшей степени относятся к тому, что традиционно известно как *liberum arbitrium*, свобода выбора между двумя или более желаемыми предметами или способами действия, нежели к Воле как органу будущего или, что то же самое, способности начинать нечто новое. *Liberum arbitrium* выбирает между тем, что в равной степени возможно и дано нам как бы *in statu nascendi*\*\*, как всего лишь потенциальности, тогда как способности начинать нечто действительно новое не может предшествовать никакая потенциальность, которая затем фигурировала бы в качестве одной из причин осуществленного акта.

Я уже отмечала ранее затруднение Канта в отношении «способности *само собой* начинать некоторый ряд следующих друг за

---

\* Вос-поминать (нем.) — Примеч. пер.

\*\* В стадии становления (лат.). — Примеч. пер.

другом вещей или состояний» — например, «если я теперь ... совершенно свободно и без необходимо определяющего влияния естественных причин встаю со своего стула, то в этом событии ... безусловно начинается новый ряд, хотя во времени это событие есть только продолжение предшествующего ряда».<sup>56</sup> Наибольшее беспокойство здесь вызывает представление о *безусловности* начала, поскольку «последовательный ряд в мире может иметь только относительно первое начало, так как в мире ему всегда уже предшествует некоторое состояние вещей», что, конечно же, распространяется и на саму персону мыслителя, коль скоро я, кто мыслит, никогда не перестаю быть явлением среди явлений, вне зависимости от того, насколько успешно я отвлекаюсь от мира умственным образом. Без сомнения, сама гипотеза абсолютного начала восходит к библейскому учению о Творении в отличие от восточных теорий «эманации», в соответствии с которыми предсуществующие силы развиваются и разворачиваются в мир. Но это учение — в нашем контексте достаточная причина только в том случае, если мы принимаем Божественное творение *ex nihilo*, а о таком творении древнееврейской Библии ничего не известно, это наложение позднейших спекуляций.<sup>57</sup>

Эти спекуляции появляются тогда, когда отцы церкви уже начали воспринимать христианскую веру в терминах греческой философии, т. е. когда они столкнулись с Бытием, для которого в древнееврейском языке нет подходящего слова. Рассуждая логически, представляется достаточно очевидным, что уравнивание вселенной с Бытием должно предполагать в качестве своей противоположности «Ничто». Однако переход от Ничто к Нечто логически настолько сложен, что появляется соблазн подозревать, что идею абсолютного начала для опыта формирования проектов, безотносительно ко всем учениям и верованиям, приемлемой находит именно это новое волящее эго. Ведь с кантовским примером что-то в принципе не так. Это «событие» начинает «новый ряд» только в том случае, если он, вставая со стула, сознает, что хочет сделать именно это. Если же это не так, если на этот раз он просто привычным образом встает со стула или если он встает, чтобы сделать то, что ему требуется в данном его состоянии, это событие есть «продолжение предшествующего ряда».

Но давайте предположим, что то был недосмотр и что Кант ясно сознавал «способность безусловного начала» и потому заболел о возможном согласовании «нового ряда вещей или состояний» с временным континуумом, который этот «новый ряд» пре-



рывает: традиционным решением проблемы даже в то время было бы аристотелевское различие потенциальности и актуальности как средство спасти единство понятия времени за счет допущения, что «новые ряды» потенциально уже содержались в «предшествующих рядах». Однако недостаточность аристотелевского объяснения очевидна: можно ли всерьез утверждать, «когда композитор сочиняет симфонию, было ли его произведение возможным, прежде чем стать реальным?»<sup>58</sup> — если только не понимать под «возможным» то, что она явно не была невозможной, что, конечно же, есть нечто совершенно иное, чем если бы она существовала в виде потенциального, поджидая какого-либо музыканта, который взял бы на себя труд сделать ее действительной.

Однако, как это было прекрасно известно Бергсону, есть и другая сторона вопроса. С точки зрения памяти, т. е. глядя ретроспективно, свободно осуществляемые акты утрачивают ауру случайности под воздействием теперь уже случившегося факта, ставшего частью реальности, в которой мы живем. Воздействие реальности имеет до такой степени решающее значение, что этого никак нельзя не учитывать. Теперь уже акт является нам в облике необходимости, которую никак нельзя считать просто иллюзией сознания или результатом нашей ограниченной способности представить себе возможные альтернативы. Лучшее всего это видно в сфере действия, где ни один поступок невозможно отменить без последствий, но это так же верно, пусть и не столь очевидным образом, относительно бесчисленных новых предметов, которые человек производит и наново вводит в мир, в цивилизацию, будь то предметы искусства или утилитарные предметы. Невозможно «отмыслить» великие произведения искусства из нашего культурного наследия, как невозможно «отмыслить» две мировые войны, как и всякое другое событие, определившее саму структуру нашей реальности. По собственным словам Бергсона, «действительность, в силу одного лишь факта своего осуществления, отбрасывает тень в бесконечно отдаленное прошлое; вот почему кажется, что она предсуществовала, в форме возможности, своей реализации» (*«Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière son ombre dans le passé indéfiniment lointain; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible à sa propre réalisation»*).<sup>59</sup>

С этой точки зрения, которая есть точка зрения волящего эго, иллюзией сознания является не свобода, а необходимость. Прозрения Бергсона кажутся мне одновременно и элементарными, и

весьма важными. Но разве не важно также и то, что эти наблюдения, несмотря на всю свою убедительность, так и не сыграли никакой роли в бесконечных дискуссиях о соотношении необходимости и свободы? Насколько мне известно, такое до Бергсона случилось лишь однажды. Это был Дунс Скот, чуть ли не единственный защитник примата Воли над Интеллектом и — даже более того — фактора контингентного (не-необходимого) во всем, что существует. Если и есть такая вещь, как христианская философия, то Дунса Скота следовало бы признать не только «важнейшим мыслителем христианского Средневековья»,<sup>60</sup> но, возможно, также и единственным, кто не искал компромисса между христианской верой и греческой философией и кто потому осмелился провозгласить признаком истинных «христиан [говорить], что Бог действует не-необходимым (контингентным) образом». «Тех, кто отрицает, что некоторое сущее не-необходимо, — говорит Скот, — следует подвергнуть мучениям до тех пор, пока они не признают, что их можно было бы и не мучить».<sup>61</sup>

Случайность ли, крайняя степень бессмысленности для классической философии, вдруг оказавшаяся реальностью, в первые века нашей эры, исходя из библейского учения, — которое «столкнула между собой случайность и необходимость, особенное и всеобщее, волю и интеллект, сохраняя таким образом „место для случайности“ в рамках философии вопреки первоначальной склонности последней»,<sup>62</sup> — сокрушительные ли политические опыты тех первых веков заставили широко раскрыться трюизмы и допущения античного мышления, — все это можно подвергать сомнению. В чем же невозможно сомневаться, так это в том, что изначальное предубеждение против случайного, особенного и Воли — и в превосходстве необходимого, всеобщего и Интеллекта — на протяжении весьма длительного времени сохранялось и в век модерна. Религиозная и средневековая, равно как секулярная философия и философия модерна, нашли множество способов ассимиляции Воли, органа свободы и будущего, в прежнем порядке вещей. Как бы мы ни смотрели на этот вопрос, Бергсон *фактически* совершенно прав, когда утверждает: «Большинству философов ... не удастся ... представить себе радикальную новизну и непредсказуемость ... Но даже те немногие, кто верил в свободу воли [*liberum arbitrium*], свели его к простому «выбору» между двумя или многими решениями, как будто решения эти суть „возможности“, обрисованные заранее, а воля всего лишь „реализу-

ет” одну из них. Стало быть, они тоже признают, пусть даже безотчетно, что всё дано [заранее]. О действии всецело новом ... у них, похоже, нет никакого понятия. Таково, однако, свободное действие». <sup>63</sup> Без сомнения, даже сегодня, если мы послушаем, «как спорят философы, один из которых ратует за детерминизм, а другой за свободу: похоже, что правым всегда оказывается детерминист ... Именно о первом скажут, что он рассуждает ясно, просто, что он прав». <sup>64</sup>

Теоретически проблема всегда была в том, что свободная воля — понимаем ли мы ее как свободу выбора или как свободу начинать нечто непредсказуемо новое — представляется полностью несовместимой не только с Божественным Провидением, но и с законом причинности. Свободу Воли можно принимать как силу или, скорее, как слабость внутреннего опыта, но ее невозможно доказать. Недоказуемость предпосылки, или Постулата свободы, коренится в нашем внешнем опыте в мире явлений, где, само собой понятно, вопреки Канту, мы редко начинаем новые ряды. Даже Бергсон, вся философия которого строится на убеждении, что «каждый из нас обладает непосредственным знанием ... своей свободной спонтанности», <sup>65</sup> признает, что «хотя мы и свободны вернуться в себя, когда ни пожелаем, такое редко бывает». И «свободные акты — это исключение». <sup>66</sup> (Большинством наших актов управляют привычки, точно так же, как большинством наших повседневных суждений управляют предрассудки.)

Первым, кто сознательно и преднамеренно отказался бороться с недостоверностью свободы воли, был Декарт: «Ведь было бы нелепым, если бы мы из-за того, что не постигаем вещь, коя, как мы знаем, по самой своей природе для нас непостижима, сомневались в другой вещи, которую мы глубоко постигаем и испытываем на собственном опыте». <sup>67</sup> Поскольку «ведь такие вещи любой человек должен скорее испытывать на себе самом, чем убеждаться в них при помощи аргументов; ...сделай же одолжение: если тебе это неудобно, не будь свободной». <sup>68</sup> На что так и тянет сказать, что картезианское *cogito* есть не что иное, как «сделка ума с самим собой». Но ни самому Декарту, ни тем, кто высказывал возражения на его философию, так и не пришлось на ум говорить о мышлении, или *cogitare*, как о том, что принимается без доказательства, как простая данность сознания. Что придает *cogito me cogitare* превосходство над *volo me velle* — даже у «волюнтариста» Декарта? *Может быть, то, что мыслителям по профессии, строившим свои умозрения на опыте мыслящего эго,*

была менее «по нраву» (*pleased*) свобода, чем необходимость? Такие подозрения неизбежно появляются, если мы примем во внимание ряд известных теорий, которые пытаются либо полностью отрицать опыт свободы «внутри нас», либо ослабить свободу, примирив ее с необходимостью при помощи диалектических умозрений, которые полностью «умозрительны», поскольку не могут обратиться к какому бы то ни было опыту. Эти подозрения только усиливаются, если мы понимаем, насколько близко все теории свободной воли связаны с проблемой зла. Так, Августин начинает свой трактат «*De libero arbitrio voluntatis*» с вопроса: «Скажи мне, пожалуйста, разве Бог не причина зла?» Этот вопрос во всей его сложности впервые был поднят ап. Павлом (в Послании к Римлянам) и впоследствии обобщен до формулы: В чем причина зла? — со множеством вариаций, касающихся существования как физического вреда, причиняемого разрушительной стихией, так и намеренного ущерба, причиняемого человеком.

Эта проблема буквально измучила философов, но все попытки ее решения оказались не слишком удачными. Как правило, их аргументы уклонялись от проблемы во всей ее суровой простоте. Злу либо отказывали в подлинной реальности (оно существует только как недостаток добра), либо объясняли его как своего рода оптическую иллюзию (причина в ограниченности нашего интеллекта, который не способен надлежащим образом соотнести особенное с оправдывающим его существование целым), и все это строится на некритическом допущении, будто, по словам Гегеля, «лишь целое действительно реально» («*nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit*»). Зло, как и свобода, по-видимому принадлежит к тем «вещам, о которых самым образованным и изобретательным людям ничего не известно».<sup>69</sup>

## 5. Столкновение между мышлением и волей: тональность умственной деятельности

Если посмотреть на эти записки незамутненным различными теориями, традициями, религиями или земными предрассудками взором, трудно уклониться от вывода, что философы, по-видимому, генетически неспособны примириться с определенными феноменами ума и занимаемым ими местом в мире, что уже нельзя более доверяться людям мысли, будто они способны дать честную оценку Воле, как не следует доверяться им и в оценке роли

тела. Однако враждебность философов по отношению к телу хорошо известна и отражена во множестве работ по крайней мере со времен Платона. Причем это обусловлено не столько ненадежностью нашего чувственного опыта — поскольку эти-то ошибки вполне можно скорректировать — или знаменитым своеволием страстей — поскольку их может усмирить разум, — но в большей мере простой и неисправимой природой наших телесных нужд и потребностей. Тело, как верно подчеркивает Платон, всегда «желает, чтобы о нем заботились» и даже в лучших условиях — здоровье и досуг, с одной стороны, и хорошее благосостояние, с другой — оно будет прерывать своими вечными претензиями деятельность мыслящего эго. В терминах притчи о пещере, оно вынуждает философа вернуться от неба идей в пещеру человеческих забот. (Стало привычным возлагать вину за подобную враждебность на христианский антагонизм души и плоти. Но эта враждебность не только гораздо древнее, но можно сказать, что важнейший христианский догмат воскресения во плоти, в отличие от более ранних воззрений на бессмертие души, находится в резком противоречии не только с верой гностиков, но и с общим представлением классической философии.)

Антагонизм мыслящего эго по отношению к Воле, конечно же, имеет совершенно иной характер. Это столкновение между двумя видами умственной деятельности, которые не могут ужиться мирно. Если мы осуществляем волевой акт, т. е. если мы фокусируем внимание на некотором проекте о будущем, мы в меньшей степени отвлекаемся от мира явлений, чем если следуем за ходом мысли. Мышление и воление антагонисты лишь постольку, поскольку они влияют на наше физическое состояние. Конечно, оба они могут представить уму то, что в действительности отсутствует. Но при этом мышление вовлекает в свое длящееся настоящее то, что либо есть, либо по крайней мере было, тогда как воля устремляется в будущее, выдвигается в область, где такой определенности нет. Наш психический аппарат — душа в отличие от ума — приспособлен иметь дело с тем, что приходит к нему из этой области неизвестного посредством ожидания, чьи главные модусы — надежда и страх. Эти два модуса чувства глубинным образом связаны между собой тем, что каждый из них может менять направление на по-видимости противоположное, а в силу неопределенности этой области подобные сдвиги происходят почти автоматически. Всякая надежда таит в себе страх, а всякий страх преодолевает себя, обращаясь к соответствующей

надежде. Именно из-за подобной подвижной и беспокойной природы классическая Античность числила их также среди злосчастных даров из ящика Пандоры.

В такой неприятной ситуации душа требует от ума уже не столько пророческого дара, способного предсказывать будущее и таким образом подтверждать либо надежду, либо страх; куда лучше, чем обманные игры прорицателей — авгуров, астрологов и тому подобных — утешает столь же обманная теория, которая пытается доказать, что все, что есть или что будет, согласно удачному выражению Гилберта Райла, «и должно было быть». <sup>70</sup> Фатализм, который в действительности «ни один философ первого или второго ранга не поддерживал ... или всячески бы критиковал», тем не менее в популярном мышлении на протяжении веков имел поразительно удачную судьбу. «Всем нам присущи нотки фатализма», как говорит Райл, <sup>71</sup> и причина в том, что никакая другая теория не может убаюкивать так эффективно всякую тягу к действию, всякий импульс создать проект, короче говоря, любую форму «я хочу». Это экзистенциальное преимущество фатализма ясно очерчено в трактате Цицерона «О судьбе», остающемся классикой аргументации по этому вопросу. Для утверждения «все предопределено» он использует следующий пример: ты болен, «если от вечности было истинным „ты выздоровеешь от этой болезни“», то возьмешь ли врача или не возьмешь, выздоровеешь. Также если от вечности высказывание „ты от этой болезни выздоровеешь“ было ложным, то возьмешь ли врача или не возьмешь, не выздоровеешь», <sup>72</sup> и конечно же, позовете вы доктора или нет — так же предопределено. Отсюда аргументация уходит в «регресс бесконечности». <sup>73</sup> Под именем «ленивого», или «инертного» аргумента он отвергается, поскольку очевидно, «при таком образе мыслей из жизни исключается всякая активность». Его привлекательность в том, что при его помощи «душевные движения избавляются от [цепей] необходимости». <sup>74</sup> В нашем контексте интерес этого утверждения определяется тем фактом, что он полностью устраняет будущее время за счет поглощения его прошлым. Как выразился Лейбниц, что «будет» или, скорее, «должно быть», поскольку «все, что будет, *если оно действительно будет*, невозможно постичь небывшим» («*quicquid futurum est, id intelligi non potest, si futurum sit, non futurum esse*»). <sup>75</sup> Утешительный характер формулировки проистекает от того, что Гегель назвал «спокойствием прошлого» (*die Ruhe der Vergangenheit*), <sup>76</sup> спокойствие гарантировано тем фактом, что

прошлое изменить уже невозможно и что «обратно не может воля хотеть».<sup>77</sup>

Данность отрицает не столько будущее само по себе, сколько будущее как проект Воли. У Гегеля и Маркса сила отрицания, движущая вперед Историю, выводится из способности Воли реализовывать свой проект: проект отрицает настоящее, равно как и прошлое, и таким образом угрожает длящемуся настоящему мыслящего эго. Коль скоро ум, отвлекаясь от мира явлений, вводит отсутствующее — то, чего уже нет или еще нет — в наше настоящее, он предстает как общий знаменатель и таким образом ускользает от потока времени. Но *nunc stans*, разрыв между прошлым и будущим, где мы расположили мыслящее эго, пока оно, укрытое от тревог внешнего мира, вбирает в себя то, чего нет, не может с прежним спокойствием реагировать на сформированные волей проекты на будущее. Всякий волевой акт, хоть это и умственная деятельность, принадлежит к миру явлений, где его проектам предстоит реализоваться. В отличие от мышления, никакое воление не осуществляется только ради него самого, чтобы получить удовлетворение от самого акта. Всякий волевой акт не только соотносится с особенным, но, что очень важно, устремлен вперед, к цели, где «чего-то хотеть» претворяется в «что-то сделать». Иными словами, нормальное состояние волящего эго — это нетерпение, беспокойство, забота (*Sorge*), не просто потому, что душа реагирует на будущее в страхе или надежде, но также и потому, что проект воли предполагает «я-могу», что никоим образом не гарантировано. Заботящееся беспокойство воли может быть усмирено только при помощи «я-могу-и-я-делаю», т. е. при помощи приостановки ее собственной деятельности и освобождения ума от ее господства.

Короче говоря, воля всегда хочет что-то *сделать* и таким образом тайно презирает чистое мышление, вся деятельность которого зависит от того, чтобы «не делать ничего». Исследовав историю Воли, мы увидим, что ни теологи, ни философы никогда не превозносили «блаженство» опыта волящего эго, как философы обычно превозносят «блаженство» мыслящего эго. (За двумя важными исключениями: Дунса Скота и Ницше. Оба они понимали Волю как своего рода силу — «*voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*».\*

---

\* Воля есть сила, поскольку она сама может чего-то достигать (лат.). — Примеч. пер.

То есть волящее эго наслаждается само собой — «*condelectari sibi*» — до той степени, что «я-хочу» предвосхищает «я-могу»; блаженство Воли — «я-хочу-и-могу». <sup>78</sup>

В этом смысле — я буду называть это «тональностью» умственной деятельности — способность Воли представлять то, чего еще нет, прямо противоположна воспоминанию. Память обладает естественной близостью к мышлению. Всякая мысль, как я уже говорила, это после-мысль (*after-thought*). Все нити размышлений естественным образом, почти автоматически, без всякой задержки возникают из после-воспоминания (*re-remembering*). Именно так *anamnesis* (припоминание) у Платона смог стать столь правдоподобной гипотезой для объяснения человеческой способности познания и потому Августин смог столь правдоподобно уравнивать ум с *memoria*. Воспоминание может воздействовать на душу через стремление к прошлому, но такая ностальгия, пусть даже она может нести с собой горе и печаль, не нарушает невозмутимости ума, поскольку касается того, что мы не способны изменить. Напротив, волящее эго, глядя вперед, а не назад, имеет дело с тем, что находится в нашей власти, но чье свершение еще никоим образом не определено. Возникающее в результате напряжение, в отличие от сопровождающего решение головоломок стимулирующего возбуждения, вызывает в душе своего рода беспокойство, граничащее с суматохой, смесь страха и надежды, которая вскоре становится невыносимой, когда открывается, что, по формулировке Августина, хотеть и мочь осуществить, *velle* и *posse* — далеко не одно и то же. Напряжение можно преодолеть только действием, т. е. совершенно отказавшись от умственной деятельности. Переключение от воления к мышлению порождает не более чем временный паралич воли точно так же, как переключение от мышления к волению ощущается мыслящим эго как временный паралич мышления.

Выражаясь в терминах тональности — т. е. в терминах того вида ума, который воздействует на душу и задает ее *настроение* независимо от внешних событий, порождая своего рода *жизнь* ума — господствующее настроение мыслящего эго — *безмятежность, отрешенность*, чистое наслаждение от деятельности, которой никогда не приходится преодолевать сопротивление материи. В той степени, в какой эта деятельность связана с воспоминанием, ее настроение тяготеет к меланхолии — согласно Канту и Аристотелю, настроению, характерному для философа. Гос-



подствующее настроение Воли — напряженность (*tenseness*), которая разрушает «спокойствие ума», лейбницевское «*animi tranquillitas*», на котором, как он утверждает, настаивают «все серьезные философы»<sup>79</sup> и которое он сам обнаружил в рассуждениях, доказывающих, что мы живем в «наилучшем из миров». С этой точки зрения единственное остающееся для Воли дело — это действительно «воля к воле», поскольку всякий волевой акт способен лишь повредить «всеобщей гармонии» мира, в которой «все, что есть, если взглянуть на него с точки зрения целого, есть наилучшее».<sup>80</sup>

Так, Лейбниц с исключительной последовательностью утверждает, что грех Иуды — не в предательстве Иисуса, но в самоубийстве: осудив сам себя, он имплицитно осудил все Божественное творение, возненавидев сам себя, он возненавидел Творца.<sup>81</sup> Ту же самую мысль в ее наиболее радикальной версии мы находим в одном из осуждений Мейстера Экхарта: «Если человек сотворил тысячу смертных грехов, и таковой человек пребывает в правильном расположении духа, то ему не следует желать, чтобы грехи им не были сотворены» («*Wenn jemand tausend Todsünden begangen hätte, dürfte er, wäre es recht um ihn bestellt, nicht wollen, sie nicht begangen zu haben*»)<sup>82</sup> Да будет нам позволено высказать предположение, что подобный поразительный отказ в раскаянии со стороны двух христианских мыслителей у Экхарта был мотивирован чрезмерностью веры, которая требует, чтобы, подобно Иисусу, грешник простил бы сам себя «семь раз на дню», если его просят простить других, поскольку альтернатива — объявить, что было бы лучше — не только для него, но также и для всего Творения — вовсе не родиться («чтобы повесил он мельничный жернов на шею и бросился бы в море»), тогда как у Лейбница мы видим конечную победу мыслящего эго над волящим, поскольку бесплодные попытки последнего хотеть обратно, будь они успешными, могли бы завершиться лишь уничтожением всего, что есть.

## 6. Решение Гегеля: философия Истории

Ни один философ не описывал волящее эго в его столкновении с мыслящим эго с большей симпатией, прозорливостью и последствиями для истории мышления, чем Гегель. Это дело непростое не только по причине эзотерической и в высшей степени

идиосинкразической терминологии Гегеля, но также и потому, что он исследует всю проблему в ходе своих умозрений по поводу времени, причем не только в тех довольно скудных, хотя от этого не менее важных фрагментах — в «Феноменологии духа», «Философии права», «Энциклопедии» и «Философии истории», — которые имеют непосредственное отношение к Воле. Эти фрагменты собрал и прокомментировал Александр Койре в своем малоизвестном но чрезвычайно важном эссе (опубликованном в 1934 году под вводящим в заблуждение заглавием «Hegel à Iéna»),<sup>83</sup> посвященном важнейшим текстам Гегеля о времени — начиная от ранней «Jenenser Logik» и «Jenenser Realphilosophie» и кончая «Феноменологией», «Энциклопедией» и другими работами, относящимися к философии истории: перевод Койре и его комментарии послужили «истокom и основой» весьма важной интерпретации «Феноменологии духа» Александром Кожевным.<sup>84</sup> Далее я более внимательно рассмотрю аргументацию Койре.

Его центральный тезис — «величайшая оригинальность» Гегеля коренится в его «акценте на будущем, первенстве, приписываемом будущему над прошлым».<sup>85</sup> Это не было бы столь удивительным, не будь это сказано о Гегеле. Почему бы мыслителю XIX века, разделяющему веру в прогресс своих предшественников XVII и XVIII веков, не сделать из этого соответствующие выводы и не приписать будущему примат над прошлым? Как бы то ни было, сам Гегель говорил, что «каждый ... сын своего времени», и потому «философия есть также время, постигнутое в мысли». Но он также говорил в том же самом контексте, что «задача философии — постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум», или «то, что *мыслится*, *есть*, и что то, что *есть*, *есть* постольку, поскольку оно есть мысль» («Was gedacht ist, ist; und was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist»)<sup>86</sup> Именно на этой предпосылке основано все наиболее важное, что Гегель внес в философию. Гегель, помимо прочего, также первый мыслитель, который постиг философию истории, т. е. прошлого: воссозданное обращенным в прошлое взглядом мыслящего и вспоминающего эго, оно «интернализуется» (*er-innert*), становится частью ума посредством «напряжения понятия» («*die Anstrengung des Begriffs*»)\* и через такую интернализацию достигает «примирения» Ума и Мира. Существовал ли когда-либо больший триумф мыслящего эго, чем

---

\* Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 31. — Примеч. пер.

тот, что представлен в данном сценарии? В своем отвлечении от мира явлений мыслящее эго уже не платит цену «рассеянности» или отчуждения от мира. По Гегелю, ум путем чистой силы рефлексии может вобрать в себя — как бы втянуть в себя, — конечно, не все явления, но то, что было в них осмысленного, оставляя в стороне все не поддающееся усвоению как не относящиеся к делу случайности, не имеющие последствий для хода истории или дискурсивной мысли.

Примат прошлого, однако, как показал Койре, полностью уходит, когда Гегель переходит к обсуждению Времени. Время для него, помимо всего прочего, «время человека»,<sup>87</sup> чей ход человек поначалу как бы бездумно переживает как простое движение, пока не поднимется до размышлений о смысле и значении внешних событий. Затем оказывается, что внимание ума направлено преимущественно на будущее, а именно на время, которое приходит к нам (на что указывает, как я уже отмечала, немецкое слово *Zukunft* (будущее) от *zu kommen* (приходить), и аналогично французское *avenir* от *à venir*), и это предвосхищаемое будущее отрицает «длящееся настоящее» ума, преобразовывая его в предвосхищаемое «больше нет». В данном контексте, «доминирующее измерение времени — это будущее, которое получает приоритет над прошлым». «Время находит свою истину в будущем, поскольку именно будущее завершает и восполняет Бытие».<sup>88</sup> Такое оборачивание обычной временной последовательности — прошлое—настоящее—будущее — вызвано отрицанием человеком его настоящего: он «говорит нет своему сейчас» и таким образом создает собственное будущее.<sup>89</sup> Гегель сам в этом контексте, как и Койре, не упоминает Волю, но представляется очевидным, что стоящая за отрицанием Умом способность, это не мышление, а воля, и гегелевское описание переживания человеком времени относится к временной последовательности, соответствующей волящему эго.

Это так, поскольку волящее эго, когда оно формирует свои проекты, живет действительно ради будущего. Согласно известному высказыванию Гегеля, причина, по которой «настоящее не может сопротивляться будущему», это ни в коем случае не немолость, с какой каждый сегодняшний день сменяется завтрашним (поскольку это завтра, если оно не спроектировано и не выстроено Волей, могло бы быть простым повторением того, что было раньше — как оно часто и бывает). Сегодня по самой его сути угрожает только вмешательство ума, которое его отрицает и

благодаря Воле заставляет появиться отсутствующее «еще-нет» и, мысленно прекращая настоящее, или, рассматривая настоящее как эфемерный временной промежуток, чья суть в том, чтобы не быть: «Теперь пусто, ... оно завершает себя в будущем. Будущее — его реальность».<sup>90</sup> В этой перспективе волящего эго «будущее содержится непосредственно в настоящем как акт отрицания. Теперь — это столь же ускользающее бытие, как и небытие, ... которое превращается в Бытие».<sup>91</sup>

В той степени, в какой Я отождествляет себя с волящим эго, — и мы увидим такое отождествление у некоторых волюнтаристов, выводящих *principium individuationis* из способности воли — оно существует «в непрерывном переходе [собственного] будущего в Теперь, и это прекращается в тот день, когда больше не остается будущего и уже нечему более происходить [*le jour où il n'y a plus d'avenir, où rien n'est plus à venir*], когда все достигнуто и все „уже свершилось“».<sup>92</sup> С точки зрения Воли старость состоит в том, что сжимается измерение будущего, а смерть человека означает не столько исчезновение его из мира явлений, сколько окончательную утрату будущего. Эта утрата, однако, совпадает с конечным завершением индивидуальной жизни, которая у своего конца, избежав непрерывной изменчивости времени и неопределенности собственного будущего, открывается к «спокойствию прошлого» и потому открыто исследованию, рефлексии и ретроспективному взгляду мыслящего эго в поисках смысла. А потому с точки зрения мыслящего эго старость, по словам Хайдеггера, это время размышлений, или, как у Софокла, время «покоя и освобождения»<sup>93</sup> — освобождает нас не только от страстей тела, но и от всепоглощающей страсти ума, наносящей ущерб душе, той страсти воли, которую называют «тщеславием».

Иными словами, прошлое начинается с исчезновением будущего и в этом спокойствии утверждает себя мыслящее эго. Но такое происходит лишь тогда, когда все достигает своего конца, когда Становление, в процессе которого разворачивается и развивается Бытие, останавливается. Поскольку «беспокойство есть основа Бытия»,<sup>94</sup> это цена, которую платит Жизнь, подобно тому как смерть, или, скорее, предвосхищение смерти — это цена спокойствия. И беспокойство живого происходит не от созерцания космоса или истории, это не результат внешнего движения — беспрестанного движения всего природного или взлетов и падений человеческих судеб, но находится в уме человека и вызыва-

ется им. То, что в позднейшем экзистенциальном мышлении становится представлением о самосозидании человеческого ума, у Гегеля мы находим как «самоконституирование Времени»: <sup>95</sup> человек не просто находится во времени, он и есть Время.

Без него могло быть движение и изменение, но не могло бы быть Времени. Равно как не могло быть так, чтобы человеческий ум обладал только лишь способностью мышления для рефлексии над данным, над тем, что есть как оно есть и не может быть иначе. В этом случае человек ментально жил бы в вечном настоящем. Он не был бы способен осознавать, что его самого когда-то не было и в один прекрасный день не станет, т. е. он не был бы в состоянии понять, что значит для него существовать. (Именно из представления Гегеля, что человеческий ум создает время, проистекает другое, менее очевидное отождествление логики и истории, что, как давно уже отметил Леон Брюншвик (Leon Brunschvicg), действительно есть «один из важных столпов его системы». <sup>96</sup>)

Но у Гегеля ум создает время только благодаря воле, своему органу будущего, а будущее в этой перспективе есть также источник прошлого, коль скоро оно ментально порождено тем, что ум предвосхищает другое будущее, когда непосредственное «я-буду» (I-shall-be) превращается в «я уже когда-то был» (I-shall-have-been). В этой схеме прошлое порождается будущим, а мышление, созерцающее прошлое, есть результат Воли. Ведь воля в конце концов предвидит конечное крушение проектов воли, которое есть смерть. И они тоже однажды станут бывшими. (Интересно отметить, что и Хайдеггер говорит: «*Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft*» — «бывшее возникает известным образом из будущего». <sup>97</sup>)

По Гегелю, человек отличается от других животных видов тем, что он *animal rationale*, но тем, что он — единственное существо, знающее о собственной смерти. Это конечный пункт предвосхищения волящего эго, который мыслящее эго создает само. В предвидении смерти проекты воли приобретают вид предвосхищаемого прошлого и как таковые могут стать предметом рефлексии. И именно в этом смысле Гегель утверждает, что только дух, который «не игнорирует смерть», позволяет человеку «выситься над смертью», «вынести ее и сохранить себя перед ее лицом». <sup>98</sup> Выражаясь словами Койре, в тот момент, когда ум сталкивается с собственным концом, «беспрестанное движение

темпоральной диалектики прекращается и само время оказывается „завершено”; такое „завершенное” время естественным образом всем своим существом принадлежит прошлому», что означает, что «будущее утратило над ним власть» и оно теперь готово для длящегося настоящего мыслящего эго. Так, оказывается, что «подлинное Бытие [будущего] — это быть Теперь». <sup>99</sup> Но, по Гегелю, это *nunc stans* уже более не темпорально, это «*nunc aeternitatis*», поскольку вечность, по Гегелю, есть также квинтэссенция Времени, платоновского «образа вечности», рассматриваемого как «вечное движение ума». <sup>100</sup> Само же Время есть вечное «единство Настоящего, Будущего и Прошлого». <sup>101</sup>

Упростим: *Жизнь* ума существует благодаря органу ума для будущего и вытекающему отсюда «беспокойству»; жизнь *Ума* существует благодаря смерти, которая, поскольку мы предвидим ее как абсолютный конец, останавливает волю и превращает будущее в предвосхищаемое прошлое, проект воли — в предмет мысли, а ожидания души — в предвосхищаемое воспоминание. Таким образом суммированное и упрощенное учение Гегеля выглядит настолько современным, примат будущего в его рассуждениях о времени настолько соответствует догматической вере его века в Прогресс, а смещение акцента века с мышления на воление и вновь на мышление дает столь остроумное решение проблемы философии модерна об отношении к традиции в приемлемой для него форме, что возникает соблазн объявить гегелевскую конструкцию подлинным вкладом в проблему волящего эго. Однако в свое время у гегелевских спекуляций все же был поразительный предшественник, для которого не могло быть ничего более чуждого, чем представление о Прогрессе, как и ничего менее интересного, чем открытие управляющего историческими событиями закона.

Это Плотин. Он также считает, что источник времени — человеческий ум, «душа» человека (*psyche*). Время порождается «беспокойной природой» души (*polypragmōn*, \* термин, означающий чрезмерное беспокойство); устремляясь к будущему бессмертию, она, «подвиглась искать большего, чем наличное, и пришла в движение», и так «движимые всегда в последующее и позднейшее, не оставаясь в тождестве, но становясь иными и иными, мы продлеваем наш путь все далее и далее [к грядущей вечности],

---

\* *Polypragmōn* (греч.) — занимающийся многим; особенно занимающийся тем, чем не следует; слишком любопытный, беспокойный. — *Примеч. пер.*

производя время как образ вечности». Таким образом, «время есть жизнь Души». Поскольку «действия Души следуют одно после другого и опять одно за другим, всякое поступательное движение жизни» порождает временную последовательность. «Душа вместе с действиями производит их последовательность» в форме «мысли», что соответствует «движению перехода [души] от одного способа жизни к другому», а потому «время не есть следствие [Души], ... но нечто ... в ней и с ней существующее». <sup>102</sup> Иными словами, для Плотина, как и для Гегеля, время порождается врожденным беспокойством ума, его устремленностью в будущее, его проектами и тем, что он отвергает «нынешнее состояние». И в обоих случаях подлинное осуществление времени — это вечность, или, в секулярных терминах, говоря экзистенциально, переключение ума от воли к мышлению.

Однако у Гегеля есть также множество пассажей, показывающих, что он в гораздо меньшей мере вдохновлялся трудами своих предшественников, в меньшей мере реагировал на их мнения, пытался «решить» проблемы метафизики, короче говоря, его философия значительно менее книжная, чем системы практически всех постантических философов, — не только тех, кто был до него, но и тех, кто пришел после. В последнее время эту особенность его творчества признают особенно часто. <sup>103</sup> Именно Гегель выстроил последовательную историю философии, которая соответствует фактической, политической истории — нечто неслыханное прежде — и на деле порвал с традицией, поскольку был первым великим мыслителем, который отнесся к истории всерьез, т. е. как к источнику истины (yielding truth).

Философ еще никогда прежде не рассматривал так сферу человеческих деяний, где все, что есть, создано человеком или человечеством. И эта перемена произошла благодаря одному событию — Французской революции. «Революция, — как признает Гегель, — возможно, получила первый импульс от философии», но ее «всемирно-историческое значение» состоит в том, что впервые человек осмелился «стать на голову», т. е. действовать в соответствии со своим мышлением». «С тех пор как солнце находится на небе и планеты обращаются вокруг него, не было видно, чтобы человек стал на голову, т. е. опирался на свои мысли и строил действительность соответственно им. ... Это был великолепный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху, ... мир был охвачен энтузиазмом, как будто лишь теперь

наступило действительное примирение божественного с миром». <sup>104</sup> Это событие, поднявшее на новый уровень достоинство человека, показало, что «с распространением идей того, что *должно быть*, исчезнет безразличие серьезных людей [*die gesetzten Leute*], побуждавшее их без колебаний принимать то, что есть, таким, каким оно есть». <sup>105</sup>

Гегель никогда не забывал этот свой ранний опыт. Даже в 1829—1830 годах он говорил студентам: «В такие времена политического поворота философия обретает свое место; это когда мышление предшествует реальности и формирует ее. Ведь если одна форма духа уже не приносит более удовлетворения, философия остро на это реагирует, дабы понять причину неудовлетворенности». <sup>106</sup> Короче говоря, он почти открыто противоречит своему знаменитому высказыванию о сове Минервы из Предисловия к «Философии права». «Великолепный восход солнца» молодости вдохновил и сформировал все его последующее творчество. Во Французской революции принципы и мысли были *реализованы*; произошло *примирение* между «божественным», с которым человек проводит время, когда размышляет, и «мирским», людскими заботами.

Это примирение стоит в центре всей гегелевской системы. Если и возможно понять Мировую историю — в отличие от истории определенных эпох и наций — как единую последовательность событий, чей конечный итог наступает тогда, когда «мирское есть духовное царство в наличном бытии», <sup>107</sup> то ход истории уже не будет случайным, а людские деяния обретут свой смысл. Французская революция обнаружила «истину, поскольку она становится жизненной в мирском». <sup>108</sup> Теперь каждый момент в мировом историческом процессе действительно можно рассматривать как должный и вменять философии задачу «понять этот план» от начала, «от источника, содержание которого ... скрыто», «всеобщее, необходимую ближайшую ступень в развитии их мира», «ближайший род, который уже находится внутри», вплоть до его «наличного бытия». <sup>109</sup> Гегель отождествляет это «духовное царство» с «царством воли», <sup>110</sup> поскольку желания людей с необходимостью приводят к области духа, и потому он утверждает, что «сама свобода воли, как таковая [т. е. свобода, которую воля с необходимостью желает], ... сама ... есть абсолютное, ... она даже есть то, благодаря чему человек становится человеком, следовательно, абсолютный принцип духа». <sup>111</sup> Ясно, что единственная гарантия, — если таковая вообще есть, — что конечная



цель развертывания Мирового духа в мирских деяниях — это именно Свобода, сокрыта в той свободе, которая присуща Воле.

«Философия же должна... способствовать пониманию того, что действительный мир таков, каким он должен быть»,<sup>112</sup> а поскольку, по Гегелю, философия занимается истинным, т. е. «имеет дело с тем, что вечно наличествует»,<sup>113</sup> постольку ум, воспринимаемый мыслящим эго, есть «Теперь как таковое», то философия должна разрешить конфликт между мыслящим и волящим эго. Она должна соединить присущие позиции Воли темпоральные спекуляции, ее концентрацию на будущем, с Мышлением и его позицией длящегося настоящего.

Эта попытка оказалась не слишком успешной. Как отмечает Койре в заключительных предложениях своего эссе, представление Гегеля о «системе» входит в противоречие с приоритетом, который он отдает будущему. Последнее требует, чтобы время никогда не завершалось, пока человек есть на земле, тогда как философия в гегелевском смысле — сова Минервы, вылетающая в сумерки, — требует остановки реального времени, а не просто паузы на время деятельности мыслящего эго. Иными словами, гегелевская философия может претендовать на объективную истину только при условии, что история фактически подошла к концу, что у человечества нет будущего, что уже не может произойти ничего нового. И Койре добавляет: «Возможно, Гегель верил в это, ... возможно даже, он верил, ... что это существенное условие [философии истории] уже состоялось ... и именно поэтому он сам может — смог — завершить ее».<sup>114</sup> (В этом был действительно убежден Кожев, для которого гегелевская система и есть *истина*, а потому есть также определенный конец философии, равно как и истории.)

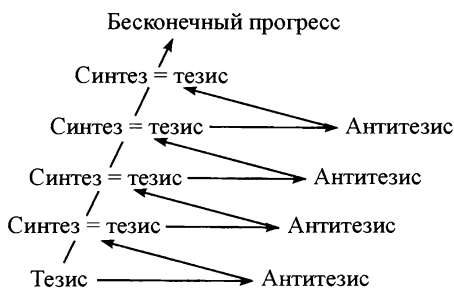
Итоговая неспособность Гегеля примирить два рода умственной деятельности, мышление и воление, с их противоположными временными концепциями, кажется мне очевидной. Однако сам он, по-видимому, не согласился бы с этим: спекулятивное мышление есть именно «единство мышления и *времени*»;<sup>115</sup> оно имеет дело не с Бытием, но со Становлением, и предмет мыслящего ума — не Бытие, а «созерцаемое Становление».<sup>116</sup> Единственное движение, которое здесь можно интуитивно постичь, это движение по «кругу, который замыкается сам на себя ..., что предполагает начало, приближается к этому началу только в конце». Эта циклическая концепция времени, как мы уже видели, прекрасно согласуется с греческой классической философией, тогда как

постклассическая философия, следующая за открытием Воли как основного ментального стимула действия, требует линейного времени, без которого немислим Прогресс. Гегель находит решение этой проблемы, а именно, как трансформировать круг в поступательное движение: есть нечто помимо всех отдельных представителей рода людского, и именно это нечто, называемое Человечеством и что он называет «Мировым духом», для него — не просто мыслительная конструкция, а наличное, воплощенное в Человечестве, подобно тому, как ум человека воплощен в теле. Этот воплощенный в Человечестве Мировой дух, в отличие от отдельных людей и наций, осуществляет линейное движение, свойственное последовательности поколений. Каждое новое поколение формирует «новую стадию существования, новый мир» и таким образом «начинает сызнова», но «начинает ... на ступени более высокой», коль скоро оно принадлежит к роду людскому и наделено умом, а именно воспоминанием (*die Er-Innerung*), которое «сохранило этот [прежний] опыт» (курсив добавлен).<sup>117</sup>

Такое движение, в котором циклические и линейные представления о времени сходятся вместе, образуя *спираль*, не основано ни на опыте мыслящего, ни волящего эго. Это не данное в опыте движение Мирового духа, которое у Гегеля образует *Geisterreich*, царство духов, «составляет последовательный ряд, в котором один дух сменялся другим и каждый перенимал царство мира от предыдущего».<sup>118</sup> Вне всякого сомнения, это самое остроумное решение проблемы Воли в ее примирении с мышлением, но достигнуто оно ценой и опыта длящегося настоящего, присутствующего мыслящему эго, и акцента на примате будущего, свойственного эго волящему. Иными словами, это не более чем гипотеза.

Более того, достоверность гипотезы целиком зависит от допущения существования *одного* Мирового духа, управляющего всей множественностью человеческих волей и направляющего их к обусловленной потребностями разума «осмысленности», т. е., говоря психологически, из самого человеческого желания жить в наличном мире, каким он *должен быть*. Аналогичное решение мы находим у Хайдеггера, чьи прозрения по поводу природы человеческой воли несравненно более глубоки и чье отсутствие симпатии к этой способности и составляет вполне откровенно суть поворота (*Kehre*) позднего Хайдеггера: «Возникает мнение, будто источник воли к воле — человеческая воля, между тем как, наоборот, человек задействуется волей к воле, не осмысливая того, что он задействован».<sup>119</sup>

Будет уместным сделать несколько технических замечаний на фоне гегелевского возрождения последних десятилетий, в котором принимает участие ряд высококвалифицированных мыслителей. Изобретательность триадического диалектического движения — от тезиса к антитезису и от него к синтезу — производит особенное впечатление, если применить его к представлению модерна о Прогрессе. Хотя сам Гегель, вероятно, верил в остановку времени и конец Истории, которые позволят Духу созерцать и концептуализировать весь цикл Становления, само по себе это диалектическое движение обеспечивает *бесконечный* прогресс, поскольку первый ход от тезиса к антитезису приводит к синтезу, который непосредственно проявляет себя как новый тезис. Хотя первоначальное движение вовсе не прогрессивно, а отступает назад и возвращается к себе, за этими круговыми движениями стоит движение от тезиса к тезису, которое и образует линию прогресса. Можно попытаться визуализировать это движение следующим образом:



Достоинство этой схемы в целом в том, что она обеспечивает прогресс и, не нарушая временного континуума, может учитывать неоспоримый исторический факт расцвета и падения цивилизаций. В частности, преимущество циклического элемента состоит в том, что он позволяет рассматривать каждое завершение как новое начало: Бытие и Ничто «оба суть одно и то же, становление ... Одно есть прохождение; бытие переходит в ничто; но ничто есть точно так же и своя противоположность, переход в бытие, возникновение».<sup>120</sup> Более того, сама бесконечность движения, хотя она отчасти и противоречит другим фрагментам у Гегеля, прекрасно согласуется с концепцией времени волящего это и приматом, которое оно дает будущему над настоящим и прошлым. Воля, не укрощенная Разумом с его потребностью в

мышлении, отрицает настоящее (и прошлое), даже если настоящее ставит ее лицом к лицу с реализацией ее собственного проекта. Предоставленная самой себе, человеческая Воля «предпочтет скорее хотеть *Ничто*, чем *ничего* не хотеть», — отмечал Ницше,<sup>121</sup> а представление о неограниченном прогрессе имплицитно «отрицает любую цель саму по себе и допускает цели лишь как средства для того, чтобы волевым образом переиграть саму себя».<sup>122</sup> Иными словами, прославленная сила отрицания, присущая Воле и понимаемая как движитель истории (не только Марксом, но косвенно и Гегелем), есть ничтожащая сила, которая с таким же успехом выражается в процессе непрерывного уничтожения, как в бесконечном прогрессе.

Гегелю потому удалось истолковать всемирно-историческое движение как *восходящую* линию, ведомую за спиной действующих людей «хитростью мирового разума», что, как мне кажется, никогда не оспаривалось допущение, будто диалектический процесс *идет* от Бытия, принимает Бытие как данность (в противоположность *Creatio ex nihilo* (творению из ничего)) в его движении к Небытию и Становлению. Первоначальное Бытие сообщает реальность всем последующим переходам, их экзистенциальный характер, позволяет им не свалиться в пучину Небытия. Только потому, что оно следует за Бытием, «в небытии содержится соотношение с бытием; оно и то и другое, бытие и его отрицание, выраженные в одном, ничто, как оно есть в становлении». За подтверждением своего исходного пункта Гегель обращается к Пармениду и началу философии (т. е. «отождествляя логическое и историческое»), скрыто отрицая таким образом «христианскую метафизику». Но если только поэкспериментировать с мыслью о диалектическом движении, начиная от Небытия, сразу становится ясно, что Становление никогда не сможет выйти за его пределы. Небытие сразу же уничтожит все порожденное. Гегель прекрасно это сознает, он понимает, что его аподиктическое заявление, что «нет ничего ни на небе, ни на земле, что не содержало бы в себе и бытие и ничто», покоится на твердой предпосылке первенства Бытия, которое в свою очередь просто соответствует тому *факту*, что чистое ничто, т. е. такое отрицание, которое не отрицает что-то определенное и конкретное, попросту немислимо. Все, что мы можем помыслить, это «ничто, из которого должно произойти нечто; бытие, стало быть, уже содержится и в начале».<sup>123</sup>

## II. ОТКРЫТИЕ ВНУТРЕННЕГО ЧЕЛОВЕКА

### 7. Способность выбора: *proairesis* — предтеча Воли

При обсуждении мышления я использовала термин «метафизические заблуждения», но не пыталась их опровергнуть, как если бы они были просто следствием логической или научной ошибки. Напротив, я попыталась показать их оправданность, выводя из реального опыта мыслящего эго в его конфликте с миром явлений. Как мы видели, мыслящее эго временно отвлекается от мира, не будучи в состоянии покинуть его полностью, поскольку оно инкорпорировано в него телесно, есть явление среди явлений. Сопутствующие любому обсуждению Воли трудности очевидно схожи с тем, что мы сочли в этих заблуждениях истинным, т. е., по-видимому, они вызваны самой природой этой способности. Однако, поскольку открытие разума и его особенностей совпадало с открытием ума и началом философии, способность Воли проявилась значительно позже. Наш путеводный вопрос будет следующим: какого рода опыт заставляет человека осознавать, что он способен осуществлять волевые акты?

Исследование истории этой способности легко можно спутать с попыткой следовать за историей идеи — как если бы, например, нас здесь интересовала история Свободы, или как если бы мы ошибочно принимали волю за всего лишь «идею», которая затем действительно обернулась «искусственным понятием» (Райл), придуманным, чтобы решать искусственные проблемы.<sup>124</sup> Идеи — это мысленные образования, ментальные артефакты, предполагающие творца. Считать, что есть история способностей ума как нечто отличное от его плодов, это все равно как утверждать, будто человеческое тело — тело создателя орудий труда и их пользователя, где исходное орудие — человеческая рука — так же меняется в ходе изобретения новых орудий и их использо-

вание, как и окружающая среда, которую преобразуют наши руки. Конечно же, это не так. Но может ли быть со способностями нашего ума как-то иначе? Может ли ум приобрести новые способности в ходе своей истории?

Лежащее в основе этих вопросов заблуждение основывается на чуть не само собой разумеющемся отождествлении ума с мозгом. Существование и подручных вещей (use-objects), и мысленных предметов (thought-things) определяется умом, а поскольку ум создателя подручных вещей есть также и ум создателя орудий, т. е. ум наделенного руками тела, так что ум, который порождает мысли и воплощает (reify) их в мысленных предметах, или в идеях, — это ум существа, наделенного человеческим мозгом вместе с его способностями. Мозг, орудие ума, в действительности не более меняется в ходе развития новых умственных способностей, чем изменилась человеческая рука в ходе изобретения новых способов ее применения или громадных, наглядных перемен, которые это вызвало в окружающей среде. Но на человеческий ум (это касается и его способностей) оказывают воздействие и те изменения в мире, чей смысл он пытается понять, и, возможно, даже более значительно, его собственная деятельность. Все они имеют рефлексивную природу — особенно, как мы увидим дальше, деятельность волящего эго — и тем не менее они не могут надлежащим образом функционировать без неизменного инструмента мозга, самого драгоценного дара, которым тело наделило человека как животное.

Проблема, с которой мы столкнулись, хорошо известна в истории искусства под названием «загадки стиля», а именно того простого факта, «что разные века и разные нации представляли видимый мир столь различным образом». Удивительно, что все это могло произойти в отсутствие каких-либо физических различий и, возможно, еще более удивительно, что мы не испытываем ни малейших трудностей при распознавании реалий, на которые они указывают, даже если принятые нами «условности» представления полностью различны.<sup>125</sup> Иными словами, ум человека подвержен переменам, и хотя эти перемены настолько хорошо выражены, что мы с большой точностью можем проследить их в соответствии со стилем и национальным происхождением, они также строго ограничены неизменной природой инструментов, которыми обладает человеческое тело.

В ходе этих размышлений мы задаемся вопросом, как греческая философия обращалась с феноменами и данными челове-

ского опыта, который наши постклассические «условности» обычно приписывают Воле как главной движущей силе действия. С этой целью мы вновь обратимся к Аристотелю, причем сразу по двум причинам. Первая из них — простой исторический факт решающего влияния, который анализ души Аристотелем оказал на все виды философии Воли — за исключением позиции ап. Павла, который довольствовался простым описанием и отказался «философствовать» по поводу собственного опыта. Вторая причина — не менее неоспоримый факт, что никто другой из греческих философов не подошел так близко к признанию той странной лакуны в греческом языке и в мышлении, о которой уже шла речь, и потому он может послужить первым примером того, как возможно разрешение определенных психологических проблем еще до того, как Воля была открыта в качестве отдельной способности ума.

Отправной пункт размышлений Аристотеля по этому поводу — антиплатоническое убеждение, что ум сам по себе ничего не приводит в движение.<sup>126</sup> А потому ведущий вопрос его исследования следующий: «Что в душе способно приводить в движение?»<sup>127</sup> Аристотель признает платоновские представления, что разум распоряжается (*ke-leuei*), поскольку знает, к чему нужно стремиться, а чего избегать, но не согласен, что этим распоряжениям непременно нужно подчиняться. Невоздержанный человек (парадигматический пример в ходе данного исследования) следует своим стремлениям, не прислушиваясь к советам разума. С другой стороны, следуя советам разума, этим стремлениям можно противостоять. А потому последние не имеют принудительной силы: сами по себе они не являются источником движения. Здесь Аристотель имеет дело с феноменом, который впоследствии, после открытия Воли, понимается как различие между волей и склонностью. Это различие становится краеугольным камнем кантовской этики, но впервые появляется в средневековой философии — например, у Мейстера Экхарта в его различении между склонностью ко греху и волей ко греху: «Склонность к грехам не есть грех, но хотеть грешить — это грех». При этом сам вопрос о дурных поступках он оставляет без внимания: «если я дурных дел никогда не творю, однако имею волю ко злу, то на мне грех такой же, как если бы я совершил злодеяние».<sup>128</sup>

Однако у Аристотеля стремление имеет приоритет в порождении движения, которое возникает через взаимную игру разума

и стремления. Именно стремление к отсутствующему предмету стимулирует разум включиться в дело и определить наилучшие пути и способы его достижения. Такой рассчитывающий разум он называет «*nous praktikos*», практический разум, в отличие от *nous theōrētikos*, спекулятивного, или чистого, разума. Первый занимается только тем, что зависит исключительно от человека (*ept' hēmin*), тем, что находится в его власти и потому не-необходимо (может быть, а может и не быть), тогда как чистый разум занимается только тем, что находится за пределами власти человека его изменить.

Практический разум приходит на помощь стремлению при определенных обстоятельствах. «На стремление влияет то, что находится под рукой» и потому легко достижимо — предположение, к которому отсылает уже само слово, используемое для обозначения стремления, *orexis*, которое происходит от *oregō*, протянуть руку, чтобы дотянуться до того, что находится поблизости. Только если осуществление стремления относится к будущему и требуется принять во внимание временной фактор, возникает потребность в практическом разуме. При невоздержанности именно сила стремления к тому, что лежит под рукой, ведет к невоздержанности, и здесь практический разум вмешивается исходя из заботы о будущих последствиях. Но люди не только желают того, что под рукой, они также способны представлять себе предметы желания, для обеспечения чего требуется расчет подходящих средств. Именно этот будущий воображаемый предмет желания стимулирует практический разум. Если речь идет об итоговом движении, самом акте, желаемый предмет — начало, тогда как для процесса расчета тот же самый предмет — конечная цель движения.

По-видимому, сам Аристотель не считал, что эта схема связи между разумом и стремлением удовлетворительным образом объясняет человеческое действие. Он все еще, пусть и с оговорками, полагается на платоновскую дихотомию разума и стремления. В своем раннем сочинении «Протрептик» Аристотель истолковывает это следующим образом: «Одна часть души — это разум. Это естественный правитель и судья всего, что касается нас. В природе другой части — следовать ему и подчинять его правлению».<sup>129</sup> Позднее мы увидим, что повелевать — одна из главных характеристик Воли. По Платону, эту функцию может взять на себя разум, поскольку полагается, что разум заботит истина, а истина принудительна. Но сам разум, хотя он и ведет к истине, не



принуждает, а убеждает в беззвучном мысленном диалоге меня с самим собой. Принуждать нужно только тех, кто не способен мыслить.

В душе человека разум становится «правлящим» и отдающим приказы принципом потому, что желания слепы и неразумны, и потому им подчиняются слепо. Такое подчинение необходимо для спокойствия ума, безмятежной гармонии двух-в-одном, которая гарантирована аксиомой непротиворечия — не противоречь себе, оставайся другом самому себе: «все проявления дружбы из отношения к самому себе распространяются на отношение к другим». <sup>130</sup> Если же стремление не подчиняется командам разума, то получается тот, кого Аристотель называет «дурным человеком», который «в разладе с самим собой» (*diaphereiri*). Дурные люди либо «бегут из жизни и убивают себя», не в силах вынести собственного общества, либо «ищут, с кем можно провести время, избегая при этом самих себя. Дело в том, что наедине с собою они вспоминают много отвратительного [в прошлом] и [в будущем] ожидают другое [такое же], но с другими людьми они забываются. Не имея в себе ничего, вызывающего дружбу (*oyden philēton*), они не испытывают к себе ни одного из дружеских чувств (*oyden philikon*) ... потому что в их душе разлад, ... одна часть души ... тянет в одну сторону, а другая — в другую сторону, словно хотят разорвать [на части]... Дурные люди полны раскаянья». <sup>131</sup>

Это описание внутреннего конфликта, конфликта между разумом и стремлениями, возможно, объясняет поведение, — или, скорее, в данном случае дурное поведение — неводержанного человека. Но оно не может объяснить поступок, предмет аристотелевской этики, поскольку поступок — это не просто исполнение велений разума, он сам есть разумное действие, пусть даже деятельность не «теоретического разума», а того, что в трактате «О душе» называется «*nous praktikos*», разума практического. В этических трактатах он называется *phronēsis*, своего рода понимание того, что хорошо или плохо для человека, своего рода благоразумие — не мудрость и не смысленность — необходимое в людских делах, которое Софокл, следуя общему мнению, приписывает старости <sup>132</sup> и которое Аристотель лишь концептуализировал. *Phronēsis* необходим во всякой деятельности, касающейся того, что во власти человека делать или не делать.

Такое практическое чувство также направляет создание вещей и искусство, но они имеют «цель вне себя», тогда как посту-

пок имеет цель в себе.<sup>133</sup> (Это различие подобно различию между флейтистом, для кого игра и есть цель деятельности, и изготавливающим флейту мастером, деятельность которого есть только средство и которая оканчивается, когда флейта завершена.) Существует такая вещь, как *eupraxia*, хорошо выполненное действие или хорошее исполнение чего-либо вне зависимости от последствий. Она затем называется у Аристотеля среди прочих *aretai*, совершенств (или добродетелей). Поступками такого рода также движет не разум, а стремление, но стремление, направленное не на предмет, некое «что», которое можно было бы ухватить и использовать вновь как средство для другой цели; стремление направлено на «как», на способ осуществления, совершенство явления в сообществе — области пребывания всех человеческих дел. Значительно позже, но вполне в духе Аристотеля, Плотин, как это передает современный толкователь, сказал: «Действительно в человеческой власти — в том смысле, что оно полностью от него зависит ... качество поведения, *to kolas*; человек, если он вынужден сражаться, может сражаться храбро, или как трус».<sup>134</sup>

Поступок в том смысле, что человек хочет проявить себя определенным образом, нуждается в предварительном сознательном планировании, для чего Аристотель вводит новый термин — *proairesis*, выбор в смысле предпочтения одной из альтернатив. *Archai*, начала и принципы выбора — стремление и логос: логос дает нам цель, ради достижения которой мы действуем; сознательный выбор становится началом самого поступка.<sup>135</sup> Выбор — это срединная способность, как бы вставленная в прежнюю дихотомию разума и стремления, и его основная функция — опосредовать между ними.

Противоположное сознательному выбору или предпочтению — *pathos*, страсть или эмоция, как бы сказали мы, в том смысле, что нас мотивирует то, что мы испытываем. (Так, мужчина может совершить адюльтер из страсти, а не потому, что сознательным образом предпочитает адюльтер непорочности; он «не вор, хотя украл».<sup>136</sup>) Способность выбора необходима всегда, когда человек действует целенаправленно (*heneka tinos*), поскольку нужно подобрать соответствующие средства, но сама цель, конечный итог действия, ради которого оно предпринимается, не подвержена выбору. Конечный итог человеческих поступков — это *eudaimonia*, счастье в смысле «хорошей жизни», чего хотят все люди; таковы все поступки, но при этом выбира-

ются разные средства для их достижения. (Соотношение между средствами и целью, будь то в поступке или при изготовлении, состоит в том, что все средства равным образом оправданы целью; специфически моральную проблему соотношения цели и средств — все ли средства оправдываются целью — Аристотель даже не упоминает.) Элемент разумного в выборе называется «рассудительностью», и мы никогда не рассуждаем о целях, но всегда о средствах их достижения.<sup>137</sup> «[Никто не делает выбора —] «быть счастливым», но чтобы быть счастливым [выбирает], обогащаться ему или идти навстречу опасности».<sup>138</sup>

В «Евдемовой этике» Аристотель более конкретно разъясняет, почему он считает необходимым ввести в прежнюю дихотомию новую способность и таким образом улаживает давнюю вражду между разумом и стремлением. Он приводит пример невоздержанности: все люди согласны, что невоздержанность — это плохо и нежелательно; умеренность, или *sō-phrosynē*, — то, что спасает (*sōzein*) практический разум (*phronēsis*) — вот естественно заданный критерий всех поступков. Если человек следует своим стремлениям, которые слепы к будущим последствиям, и таким образом потакает собственной невоздержанности, это как если «один и тот же [человек] будет действовать и добровольно, и недобровольно». А как отмечает Аристотель, «это невозможно».<sup>139</sup>

*Proairesis* — это выход из противоречия. Если оставить разум и стремление без посредника, в их грубом естественном антагонизме, нам пришлось бы прийти к выводу, что раздираемый конфликтующими побуждениями обеих способностей человек «насильно отвлекает себя от страстного желания», когда он остается воздержанным, и действует «насильно наперекор рассудку», если желание берет верх. Но ничего такого ни в одном из случаев не происходит, и оба поступка совершаются вполне добровольно, «если же исходное начало внутри, то нет насилия».<sup>140</sup> Реально же происходит следующее: в конфликте разума и стремления выбор между ними — вопрос «предпочтения», сознательного выбора. В дело вступает не разум, не *nous*, который занимается лишь тем, чтоечно и не может быть иным, чем оно есть, а *dianoia* или *phronēsis*, которые имеют дело с тем, что в нашей власти, — в отличие от стремлений и воображения, которые могут простирались к тому, чего мы никогда не достигнем, как если мы вдруг пожелали стать богами или бессмертными.

Отсюда возникает соблазн заключить, что *proairesis*, способность выбора — это предтеча Воли. Она открывала первую, небольшую ограниченную область для человеческого ума, которая иначе была бы поделена двумя противоположными принуждающими силами: силой самоочевидной истины, с которой мы не вольны соглашаться или не соглашаться, с одной стороны; с другой — силой страстей и желаний, где природа как бы овладевает нами, пока разум нас оттуда не «вызволит». Но остающееся для свободы пространство весьма незначительно. Мы осознанно обдумываем только *средства*, пригодные для цели, которую принимаем за данность, не подлежащую выбору. Никто сознательно не обсуждает и не выбирает в качестве цели здоровье или счастье, хотя мы и можем думать об этом. Цели врождены человеческой природе, одни и те же — всем.<sup>141</sup> Что же касается средств, «что ведет к ней, то ли это, то ли другое, если же это уже решено, то как это осуществить».<sup>142</sup> А потому средства, а вовсе не цели, есть данность, и наш свободный выбор касается только «рационального» выбора между ними; *proairesis* — арбитр между несколькими возможностями.

На латыни аристотелевская способность выбора — это *liberum arbitrium*. Где бы мы ни сталкивались с ним в средневековых дискуссиях о Воле, мы имеем дело не со спонтанной силой начала чего-то нового и не с автономной способностью, обусловленной нашей собственной природой и подчиняющейся своим собственным законам. Наиболее гротескный пример этого — буриданов осел: бедное животное умрет с голоду между двумя равноудаленными и совершенно одинаково привлекательно пахнущими охапками сена, поскольку никакое размышление не выявит причину, по которой одну из них следует предпочесть другой. Единственный для него шанс выжить — оказаться достаточно умным, чтобы прибегнуть к свободному выбору, довериться своим желаниям и приняться за ту охапку, которая находится в пределах досягаемости.

*Liberum arbitrium* — не спонтанен и не автономен, последние остатки арбитра между разумом и желанием мы встречаем еще у Канта, чья «добрая воля» оказывается в поразительном затруднении: она либо «добрая без оговорок» и в этом случае пользуется полной автономией, но не имеет выбора, или же она получает от «практического разума» закон — категорический императив, — который говорит воле, что ей делать, и добавляет: не делай для

себя исключения, подчиняйся аксиоме непротиворечия, которая со времен Сократа управляла беззвучным диалогом мышления. Воля у Канта — это в действительности «практический разум»<sup>143</sup> в смысле, скорее, *nous praktikos* Аристотеля. Свою принудительную силу он получает от принуждения, которое оказывают на ум самоочевидная истина или логическое рассуждение. Поэтому Кант неоднократно утверждал, что всякое «ты должен», которое не приходит извне, а рождается в уме, уже предполагает «ты можешь». Речь здесь явно идет об убеждении, что что бы от нас ни зависело и нас ни касалось, в нашей власти только лишь мы сами, и это убеждение глубоко роднит и Аристотеля, и Канта, хотя их оценка значимости сферы человеческих дел существенно различается. Свобода становится проблемой, и Воля как независимая и автономная способность открывается только тогда, когда человек начинает сомневаться в совпадении «ты должен» и «я могу», когда встает вопрос: *находится ли то, что касается только меня, в моей власти?*

## 8. Апостол Павел и бессилие Воли

Первый и наиболее существенный ответ на вопрос, поставленный мною в начале этой главы, — какого рода опыт позволяет человеку осознавать собственную способность осуществлять волевые акты? — состоит в том, что этот опыт, древнееврейский по происхождению, был неполитическим и не имел отношения к миру — ни к миру явлений, ни к положению в нем человека и вообще к области человеческих деяний, чье существование зависит от поступков и действий, — но находился исключительно внутри самого человека. Когда мы имеем дело с опытом, относящимся к Воле, мы сталкиваемся с опытом, который человек приобретает не только в отношении себя, но также и *внутри* самого себя.

Такого рода опыт был совершенно неведом греческой античности. В предыдущем томе я довольно долго рассуждала о сократическом открытии двух-в-одном, которое сегодня мы называем «сознанием» и которое первоначально имело функции того, что сегодня мы называем «совестью». Мы видели, как это два-в-одном в качестве простого факта сознания было актуализировано и артикулировано в «беззвучном диалоге», со времен Платона называемом «мышлением». Этот мысленный диалог меня с самим собой происходит в одиночестве, в отвлечении от мира явлений,

где мы обычно пребываем вместе с другими людьми и являемся в качестве одного из них самим себе, равно как и остальным. Но внутренний характер мысленного диалога, который делает философию, по Гегелю, «уединенным занятием» (хотя человек и осознает сам себя — декартовское *cogito me cogitare* и кантовское *Ich denke*, безмолвно сопровождающее все, что я делаю) тематически не связан с Я, но, напротив, связан с опытом и вопросами, которые, по ощущениям этого Я, явления среди явлений, нуждаются в исследовании. Это медитативное исследование всего данного может быть нарушено житейскими нуждами, присутствием других, а также любого рода насущными делами. Но ни один из этих факторов, вмешивающихся в деятельность ума, не исходит из самого ума, поскольку два-в-одном — друзья и партнеры, а сохранять в неприкосновенности «гармонию» — первейшая задача мыслящего эго.

Открытие апостола Павла, весьма подробно описанное им в Послании к Римлянам (написанном между 54 и 58 гг. н. э.), вновь касается двух-в-одном, но эти двое уже более не друзья и не партнеры; они находятся друг с другом в постоянной борьбе. Ведь «когда хочу сделать доброе» (*to kalon*), оказывается, что «прилежит мне злое» (Рим. 7:21), поскольку «если бы закон не говорил мне: не пожелай», то я «не понимал бы и пожелания». А потому именно закон «произвел во мне всякое пожелание; ибо без закона грех мертв» (7:7, 8).

Функция закона двояка: это «доброе», чтобы грех можно было назвать грехом (7:13), но коль скоро он говорит языком повелений, то «когда пришла заповедь, грех ожил». «Заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти» (7:9—10). А в результате я «не понимаю, что делаю» («я стал сам себе вопросом»), потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю» (7:15). Все дело в том, что этот внутренний конфликт невозможно разрешить ни в пользу послушания закону, ни в сторону подчинения греху; эта внутреннее «несчастье», согласно Павлу, можно исцелить только через благодать, беспричинно. Именно это озарение, которое «поразило» человека из Тарса по имени Савл, который, по его же словам, был «неумеренным ревнителем» фарисеев (Гал. 1:14), принадлежал к «строжайшему в нашем вероисповедании учению» (Деян. 26:5). Он всей душой стремился к «праведности» (*dikaio syne*), но праведность, а именно «исполнять постоянно все, что написано в книге закона» (Галат. 3:10), оказывается невоз-

можной; таково «проклятие закона», и «если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Галат. 2:21).

Однако это лишь одна сторона дела. Павел стал основателем христианской религии не только потому, что, по его собственному заявлению, ему «было вверено благовести для необрезанных» (Галат. 2:7), но так же и потому, что он, где бы он ни был, проповедовал «воскресение мертвых» (Деян. 24:21). В центре его внимания, в явном отличии от Евангелий, не Иисус из Назарета, его проповедь и деяния, но Христос распятый и воскресший. Из этого источника черпал он новое учение, которое стало «для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие» (I Коринф. 1:23).

Забота о вечной жизни, повсеместно распространенная в Римской империи тех времен и столь четко отделяющих новую эру от античности, стала общей чертой, синкретически связывавшей многие новые восточные культы. Нельзя сказать, что забота Павла об индивидуальном воскресении имела еврейские корни: для иудеев бессмертие необходимо только народу и обетовано только ему; индивид должен был довольствоваться жизнью в своем потомстве, довольствоваться тем, что умрет в старости, «пресыщенный днями». В античном мире, будь то римляне или греки, единственное бессмертие, о котором молили и за которое боролись, — память о великом имени и подвигах его обладателя, и потому бессмертие институтов — *polis* или *civitas*, — которые могут обеспечить преемственность памяти. (Когда Павел говорит, что «возмездие за грех — смерть» [Рим. 6:23], он, возможно, вспоминает слова Цицерона, говорившего, что хотя отдельные люди и должны умереть, сообщества [*civitates*] бессмертны и гибнут лишь вследствие собственных грехов.) В основе многих верований явственно лежит общий опыт упадка, возможно, даже гибели мира; и «благая весть» христианства в ее эсхатологических аспектах выражается достаточно ясно: вы, кто верил, что человек смертен, но мир вечен, должны всего лишь перевернуть это. Тогда, конечно же, вопрос о «справедности», а именно достоин ли я такой вечной жизни, приобретает совершенно новую, личную значимость.

Внимание к личному, индивидуальному бессмертию появляется также в Евангелиях. Все они написаны в последней трети I века н. э. Иисуса часто спрашивают: «Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную?» (Лука 10:25), но Иисус, по-видимому, не проповедовал воскрешение. Вместо этого он говорит, что если люди будут делать так, как он говорит им — «иди и делай так-то»

или «следуй за мной» — тогда «Царство Божие — внутри нас» (Лука 17:21) или «достигло до вас Царство Божие» (Матф. 12:28). Если же люди подступали дальше, ответ его всегда был одним и тем же: исполняй закон, как ты его знаешь, и «что имеешь, продай и раздай нищим» (Лука 18:22). В этом «и» — суть учения Иисуса, которое доводит хорошо известный и принятый закон до его предела. Возможно, именно это он имеет в виду, когда говорит «не нарушить пришел Я [закон], но исполнить» (Матф. 5:17). А потому не «возлюби ближнего», «любите врагов ваших», «ударившему тебя по щеке подставь и другую», «отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку». Короче говоря, «как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (Лука 6:27—31) — несомненно, наиболее радикальная из возможных версия «возлюби ближнего *как себя самого*».

Павел, конечно, понимал радикальность поворота в проповеди Иисуса из Назарета древней заповеди исполнить закон. И, возможно, внезапно он понял, что именно здесь — единственно подлинное исполнение закона, но затем понял также, что такое исполнение лежит вне человеческих сил: оно ведет к «хочу-и-не-могу», хотя даже сам Иисус никогда не говорил никому из своих последователей, что они не могут сделать того, что хотят сделать. Кроме того, у Иисуса есть еще и новый акцент на внутренней жизни. Однако он не заходит так далеко, как Экхарт тысячулетие спустя, чтобы утверждать, будто иметь волю сделать нечто — уже достаточно, чтобы «заслужить вечную жизнь», поскольку «перед Господом хотеть сделать, что могу, и сделать это — одно и то же». Тем не менее то, что Иисус акцентирует «не пожелай», единственную из Десяти заповедей, которая имеет отношение к внутренней жизни, идет в этом направлении — «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Матф. 5:28). Равным образом у Экхарта человек, который хотел убить, но никого не убил, совершил не меньший грех, чем если бы перебил весь род людской.<sup>144</sup>

По-видимому, еще более важно осуждение Иисусом лицемерия как греха фарисеев и его недоверие к явлениям: «Что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь?» (Лука 6:41). Они также «любят ходить в длинных одеждах и любят приветствия в народных собраниях» (Лука 20:46), что ставит проблему, которая уже должна была быть знакома законникам. Проблема состоит в том, что какое бы добро ты



ни творил, сам факт его явления либо другим, либо тебе самому ведет к сомнению в себе.<sup>145</sup> Иисус знает об этом: «Когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая» (Матф. 6:3), т. е. живи скрытно, незаметно даже для самого себя, не заботься о том, чтобы *быть* добрым — «никто не благ, как только один Бог» (Лука 18:19). Однако такую замечательную беззаботность трудно будет сохранить, если делать добро и *быть добрым* становится условием победы над смертью и чаяния вечной жизни.

А потому, когда мы подступаем к Павлу, акцент полностью смещается с делания на веру, с внешнего человека, живущего в мире явлений (и который сам есть явление среди явлений и потому подвержен заблуждениям и иллюзиям), на внутреннего, который по определению никогда не проявляет себя однозначно и которого до конца понять может только лишь Бог, который в свою очередь также никогда не являет себя однозначно. Пути такого Бога неисповедимы. Для язычников главное Его свойство — невидимость, для самого Павла же самое непостижимое то, что «и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона» (Рим. 5:13), так что вполне возможно, что «язычники, не снискавшие праведности, получили праведность... А Израиль, искавший закона праведности, не достиг до закона праведности» (Рим. 9:30—31). То, что закон не может быть исполнен, что воля исполнить закон пробуждает другую волю, волю ко греху, и что никогда нет одной воли без другой — вот о чем говорит Павел в Послании к Римлянам.

Конечно, Павел обсуждает эту проблему не в терминах двух волей, а в терминах двух законов — закона ума, который позволяет ему возрадоваться Божьему закону «внутри себя», и закона его «последователей», который велит ему делать то, что его сокровенное Я ненавидит. Сам закон понимается как голос господина, требующий повиновения; «ты должен» этого закона требует и ожидает добровольного подчинения и согласия. Ветхий закон говорил: ты должен делать то-то; Новый закон говорит: ты должен *желать* того-то. Это опыт императива добровольного подчинения, который ведет к открытию Воли, и неотъемлемой частью этого опыта является тот поразительный факт свободы, который сознавали уже древние народы — греки, римляне и евреи, — а именно что у человека есть способность, благодаря которой вне всякой необходимости и принуждения он говорит «да» или «нет», принимает или отвергает то, что дано фактически, вклю-

чая и себя самого и собственное существование, и что эта способность может определять то, что он собирается делать.

Но эта способность обладает поразительно парадоксальной природой. Она реализуется в императиве, который не просто говорит «ты должен» — как ум говорит телу и как позже это сформулирует Августин; тело непосредственно и как бы бездумно подчиняется, — но говорит «ты должен *это захотеть*». А это уже означает: что бы я в конце концов ни сделал, я могу ответить: хочу я этого или не хочу. Само требование «ты должен» ставит меня перед выбором «я хочу» или «я не хочу», т. е., выражаясь теологически, между послушанием и непослушанием. (Следует помнить, что непослушание впоследствии становится смертным грехом *par excellence*, а послушание — основой христианской этики, «добродетелью превыше добродетелей» [Экхарт], и такой, кстати говоря, которую, в отличие от бедности или целомудрия, едва ли можно вывести из учения и проповедей Иисуса из Назарета). Если воля не имеет возможности сказать «нет», это уже не воля; и если бы не *противо-воля*, которая пробуждается во мне самим требованием «ты должен», если, говоря языком Павла, «грех» живет не «во мне» (Рим. 7:20), то не нужна мне воля вовсе.

Ранее я говорила о рефлексивной природе умственной деятельности: *cogito me cogitare, volo me velle* (даже суждение, наименее рефлексивная способность среди всех трех, оборачивается рикошетом сама на себя). Чуть позже мы увидим, что эта рефлексивность нигде так не сильна, как у волящего эго; дело в том, что «я-хочу» вырастает из естественной склонности к свободе, т. е. из естественного отвращения свободного человека к тому, что им кто-то может распоряжаться. Воля всегда обращается сама к себе; если повеление гласит «ты должен», воля отвечает «ты должен *этого захотеть*», — а не просто бездумно выполнять приказы. Именно в этот момент начинается внутренний спор, поскольку возникающая *противо-воля* обладает такой же властью повелевать. А потому причина того, что «все, утверждающиеся на делах закона, находятся под клятвою» (Галат. 3:10), не только в «хочу-и-не-делаю», но также и в том факте, что всякое «хочу» неизбежно встречает противоположное «не хочу», так что если закону подчиняются и исполняют его, внутреннее сопротивление все же остается.

В борьбе между «хочу» и «не хочу» исход может зависеть только от действия — если не учитывать действие, Воля беспо-

мощна. А поскольку конфликт разворачивается между *velle* и *nolle*, для убеждения нет места, как это было прежде в давнем конфликте между разумом и стремлениями. Ведь сам феномен, что «доброе, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7:19), вовсе не нов. Практически те же самые слова мы находим у Овидия: «Благое / Вижу, хвалю, но к дурному влекусь»,<sup>146</sup> что, по-видимому, представляет собой перевод знаменитого фрагмента из «Медеи» Еврипида (стр. 1078—1080): «На что дерзаю, вижу... Только гнев [*thymos*] / Сильней меня [*bouleumata*], и нет для рода смертных / Свирепей и усердней палача...».\* Еврипид и Овидий сетуют на слабость перед лицом страстей, Аристотель, по-видимому, пошел дальше и обнаружил в выборе худшего внутреннее противоречие, что подвигло его на определение «дурного человека», но никто из них не пытался отнести это явление на счет свободного выбора Воли.

Воля, разделяясь и автоматически порождая противо-волю, нуждается в исцелении, для того чтобы снова стать единой. Подобно мышлению, воление делит одно на два-в-одном, но для мыслящего эго «исцеление» подобного разделения было бы наилучшим из возможного. Оно вообще положило бы конец мышлению. Однако было бы большим искушением считать, что милосердие Божье, рецепт Павла для «несчастья» (*wretchedness*), в действительности устраняет Волю за счет чудесного избавления ее от противо-воли. Однако это более не вопрос волевого акта, поскольку милосердия невозможно домогаться, «помилование зависит не от желающего и не от подвизающегося, но от Бога милующего» и Он «кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает» (Рим. 9:16, 18). Более того, поскольку «закон ... пришел» не просто для того, чтобы можно было опознать грех, но для того, чтобы «умножилось преступление», так что благодать «преизобиловала» там, где «умножился грех» — в самом деле, *felix culpa*,\*\* поскольку как могли бы люди познать славу, если бы не знали несчастья; как могли бы мы познать день, если бы не было ночи?

---

\* Еврипид. Трагедии / Пер. Иннокентия Анненского. В 2 т. Т. 1. М.: Наука; Ладомир, 1999. — Примеч. пер.

\*\* Блаженна вина (лат.). В католической традиции *felix culpa* часто связывается с грехопадением Адама и Евы, что в свою очередь обусловило приход Спасителя. — Примеч. пер.

Короче говоря, воля бессильна не потому, что есть нечто вне нее, что не позволяет ей осуществиться, но потому, что она сама себе препятствует. И везде, где она, как у Иисуса, не препятствует самой себе, то там ее и нет. Для Павла это объясняется сравнительно просто: конфликт разворачивается между плотью и духом, и проблема в том, что люди одновременно и телесны, и духовны. Плоть умрет, а потому жить в соответствии с плотью означает верную смерть. Высшая задача духа не в том, чтобы управлять желаниями и заставлять плоть подчиняться, но в том, чтобы привести ее к смирению — распять «плоть со страстями и похотями» (Галат. 5:24), что в действительности находится вне человеческих сил. Мы видели, что с точки зрения мыслящего эго определенная подозрительность вполне естественна. Человеческая телесность, хоть и не обязательно есть источник греха, прерывает деятельность мышления и противодействует беззвучному и стремительному диалогу ума с самим собой, чья «сладость» заключается в духовности, где материальным факторам нет места. То, что мы видим у Павла, весьма далеко от агрессивной враждебности по отношению к телу, враждебности, которая вне зависимости от предубеждения против плоти исходит из самой сущности Воли. Несмотря на свое ментальное происхождение, воля осознает себя только через преодоление сопротивления, и «плоть» в рассуждениях Павла (как впоследствии и в виде «склонности») становится метафорой внутреннего сопротивления. Так, даже в этой упрощенной схеме обнаружение Воли открыло тем самым подлинный ящик Пандоры, полный неразрешимых вопросов, о которых сам Павел и не подозревал и которые с тех пор досаждали всякой собственно христианской философии.

Павел понимал, как легко можно было бы вывести из его рассуждений, что нам всем нужно «оставаться ... в грехе, чтобы умножилась благодать» (Рим. 6:1) («и не делать ли нам зло, чтобы вышло добро — как некоторые злословят нас и говорят, будто мы так учим?») [Рим. 3:8]), хотя едва ли мы сможем предугадать, сколько твердости и стойкости догмы потребуется, чтобы защитить церковь от *pecca fortiter*.<sup>\*</sup> Он также видел величайший камень преткновения для христианской философии: очевидное противоречие между всеведущим и всемогущим Богом и тем, что

---

<sup>\*</sup> Грехи усердно (лат.) Ср.: «*Pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo*» — «Грехи усердно, но веруй и радуйся во Христе еще усерднее!» (Лютер). — Примеч. пер.

Августин позже назовет «уродством» Воли. Как мог Бог допустить столь жалкое состояние человека? Кроме того, как может Он «обвинять меня», если никто не «противостанет воле Его» (Рим. 9:19)? Павел был римским гражданином, говорил и писал на греческом койне\* и явно хорошо был знаком с римским законом и греческой мыслью. И все же основатель христианской религии (если не церкви) оставался евреем, и, по-видимому, не может быть более убедительного тому доказательства, чем его ответ на безответные вопросы новой веры и новых открытий собственной внутренней сущности.

Это почти дословное повторение ответа, который дал Иов, когда был подведен к вопросу о неисповедимости путей еврейского Бога. Как и Иов, Павел отвечает очень просто и совсем не по-философски: «А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему (его): зачем ты меня сделал? Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого? Что же, если Бог, желая показать гнев и явить могущество Свое, с великим долготерпением щадил сосуды гнева, готовые к погибели, дабы вместе явить богатство славы Своей над сосудами милосердия, которые Он приготовил к славе...? (Рим. 9:20—23, Иов 10). В таком же духе Бог, обрывая вопросы, говорит осмеливавшемуся допрашивать *Его* Иову: «Я буду спрашивать тебя, а ты объясняй Мне: где был ты, когда Я полагал основания земли? ... Будет ли состязующийся со Вседержителем еще учить?» (Иов 38:3—4, 39:32). И на это есть у Иова лишь один ответ: «...Я говорил о том, чего не разумел, о делах чудных для меня, которых не знал» (Иов 42:3).

В отличие от его учения о воскресении мертвых, *argumentum ad hominem* Павла, как бы обрывающий все вопросы одним «кто-ты-такой-чтобы-спрашивать», не выдержал испытаний первых этапов христианской веры. Исторически говоря, это так, хотя мы, конечно же, не можем знать, много ли христиан за долгие века *imitatio Christi* оставались равнодушными к неоднократным попыткам примирить абсолютную веру в Бога-творца иудеев с греческой философией. Во всяком случае, еврейские общины предостерегали от всякого рода спекуляций. Талмуд, провоцируемый гностицизмом, говорит им: «Тому, кто размышляет о сле-

---

\* Наддиалектная форма языка, обеспечивающая полноценное общение между носителями разных диалектов одного и того же языка. — *Примеч. пер.*

дующих четырех вещах, лучше бы не родиться на свет: что выше и что ниже, что было и что будет». <sup>147</sup>

Как слабое эхо этого правоверного ужаса перед тайной Бытия в целом спустя века мы видим у Августина, повторяющего то, что в те времена было общеизвестной шуткой: «Вот мой ответ спрашивающему: „что делал Бог до сотворения неба и земли?“ ... „приготовлял преисподнюю для тех, кто допытывается о высоком”». Но Августин на этом не останавливается. Некоторые последующие главы (в «Исповеди») после совсем уже нешуточного обличения тех, кто задает такие вопросы, как тех, кто «наказаны болезненной жаждой: им хочется пить больше, чем они могут вместить», дает логически корректный и экзистенциально удовлетворительный ответ, что, поскольку Бог-творец вечен, Он также сотворил и время, когда творил небо и землю, так что не может быть никакого «прежде» в Творении. «Пусть они увидят, что не может быть времени, если нет сотворенного». <sup>148</sup>

## 9. Эпиктет и всемогущество Воли

В Послании к Римлянам Павел описывает внутренний опыт, опыт «хочу-и-не-делаю». Этот опыт, за которым следовал опыт Божьей милости, ошеломителен. Он объясняет, что происходило с ним, и говорит нам, как и почему эти два события взаимосвязаны. По ходу дела он развивает первую всеобъемлющую теорию истории — того, о чем, собственно, история закладывает основания христианского вероучения. Но все это он делает в терминах фактов; он не *спорит*, и именно это больше всего отличало его от Эпиктета, с которым во всех иных отношениях у него много общего.

Они были практически современниками, вышли примерно из одного региона на Ближнем Востоке, жили в эллинизированной Римской империи и говорили на одном языке (койне), хотя один был римским гражданином, а другой — вольноотпущенником, бывшим рабом, один был иудеем, а другой — стоиком. Их также сближает определенная моральная стойкость, выделяющая их из окружения. Оба они утверждали, что пожелать жены ближнего своего — значит совершить прелюбодеяние. Они практически в тех же самых словах порицали интеллектуальные круги своего времени: фарисеев — Павел и философов (стоиков и академиков) — Эпиктет — за ханжество и лицемерие, за то, что живут не так, как учат. «Покажите мне стоика, если можете, хоть ко-

го-то!» — восклицает Эпиктет. «Покажите мне кого-нибудь, кто болеет, и все же счастлив, кто в опасности, и все же счастлив, кто умирает, и все же счастлив, кто в изгнании, и все же счастлив, кто в бесславии, и все же счастлив. Покажите. Я жажду, клянусь богами, увидеть какого-нибудь стойка». <sup>149</sup> Это презрение более ярко выражено и играет большую роль у Эпиктета, нежели у Павла. Наконец, оба они разделяют почти инстинктивное презрение к телу — этому, по словам Эпиктета, «мешку», который день за днем я должен набивать, а после опорожнять: «Может ли быть что противнее?» <sup>150</sup> — и настаивают на различии «внутреннего Я» (Павел) и «внешних вещей». <sup>151</sup>

У каждого из них содержание внутреннего Я описывается исключительно в терминах побуждений Воли, которую Павел считает бессильной, а Эпиктет объявляет всемогущей: «„Где благо?“ — „В свободе воли“. — „Где зло?“ — „В свободе воли“. — „Где то, что ни то ни другое?“ — „В независимом от свободы воли“». <sup>152</sup> На первый взгляд, это давнее стоическое учение, однако без характерных для старой Стои философских обоснований. От Эпиктета мы не услышим ничего о присущей доброте природе, в соответствии с которой (*kata physin*) человек должен жить и мыслить, т. е. как бы отмыслить все видимое зло как необходимый компонент всеобъемлющего добра. В нашем контексте интерес Эпиктета лежит именно в том, чтобы исключить подобные метафизические положения из своего учения.

Он прежде всего был учителем и потому учил, а не писал, <sup>153</sup> сам себя он, по-видимому, считал последователем Сократа, забывая при этом, как и большинство так называемых последователей Сократа, что тот не собирался никого и ничему учить. Во всяком случае Эпиктет считал себя философом и определял предмет философии как «искусство жизни». <sup>154</sup> Это искусство по преимуществу состоит в том, чтобы иметь аргумент на все случаи жизни, для всякого несчастья. Его отправной точкой было древнее *omnes homines beati esse volunt*, все люди хотят быть счастливыми, и единственный вопрос к философии — как достичь этой очевидной цели. Кроме того, Эпиктет в соответствии с духом своего времени и в отличие от дохристианской эры был убежден, что жизнь, как она есть на земле, неизбежно ведет к смерти и потому, охваченная страхом и трепетом, неспособна принести подлинное счастье без специальных усилий человеческой воли. Так, «счастье» меняет свое значение, оно уже более понимается не как *eudaimonia*, не как ведение *eu zēn*, доброй жизни, а как *euroia*

*bion*, стоическая метафора, обозначающая свободный ход жизни, не тревожимой бурями и штормами, невозмутимость, *eudia*, добрую погоду<sup>155</sup> — неизвестная классической древности. Все они считают, что настроение души лучше всего описывается в негативных терминах (таких, как *ataraxia*) и действительно представляет собой нечто всецело негативное: теперь «быть счастливым» означает прежде всего «не быть несчастным». Философия может научить такому «ходу рассуждений», таким аргументам, которые «подобно оружию сверкают и готовы к применению»,<sup>156</sup> которое нужно направить против несчастий реальной жизни.

Разум открывает, что несчастными нас делает не угроза смерти извне, но страх смерти внутри нас, не боль, а страх боли — «Страшное ведь это не смерть или страдание, а страх перед страданием или смертью».<sup>157</sup> А потому единственно, чего нужно бояться по праву, — это сам страх, и коль скоро человек не может избежать смерти или боли, он может избавиться от страха внутри себя, устранив впечатления ужасного в своем уме: «Если бы мы не смерти или изгнания страшились, но самого страха, то приучали бы себя не впадать в то, что представляется нам злом».<sup>158</sup> (Стоит лишь вспомнить множество примеров роли, которую играет в жизни души леденящий страх испугаться, или представить себе, сколь нестигаемой была бы людская отвага, не оставляя пережитая боль по себе никакой памяти — «представлений» Эпиктета, — чтобы понять практическую психологическую ценность этих явно притянутых теорий).

Коль скоро разум открыл эту внутреннюю область, где человек сталкивается всего лишь с «представлениями» внешних вещей, а не с их фактическим существованием, то задача выполнена. Философ уже более не мыслитель, исследующий то, что попадает на пути, но человек, готовящий себя к тому, чтобы никогда не «обращаться к внешним вещам», что бы там ни было. Эпиктет дает поясняющий пример такого подхода. Допустим, говорит он, философ отправляется на игры, как и всякий другой. Но в отличие от «обычной» толпы зрителей, его «заботит» там лишь он сам и его «счастье». А потому он заставляет себя «желать, чтобы происходило то, что происходит, и чтобы побеждал лишь тот, кто побеждает».<sup>159</sup> Такой уход от реальности посреди нее, в отличие от отвлечения мыслящего эго в одиночество беззвучного диалога меня с самим собой, где всякая мысль есть по определению раздумье задним числом, «после-мысль» (*after-thought*), имеет самые далеко идущие последствия. Это означает, например, что



при «прогуливании» прогуливающийся *не* обращает внимания на собственные цели, но его интересует только «само свое действие» ходьбы, или размышляющий «при обдумывании обращает внимание на само обдумывание, а не на достижение того, что он обдумывает». <sup>160</sup> В терминах притчи об играх, это как если бы зрители, глядя невидящими глазами, были в мире явлений всего лишь призрачными видениями.

Возможно, понять такой подход поможет сравнение его с отношением философа к старой пифагорейской притче об Олимпийских играх: лучшие — не те, кто участвует в соревновании ради славы или награды, но простые зрители, которых игры привлекают ради них самих. Здесь же не остается и следа подобного безучастного интереса. Интерес представляет только собственное Я, а вовсе не древний *pous*, внутренний орган истины, незримое око ума, направленное на незримое в зримом мире, но *dynamis logikē*, чье главное отличие состоит в том, что оно включает способность «исследовать само себя» и возможность «одобрять или не одобрять» собственные действия. <sup>161</sup> На первый взгляд, все это очень напоминает сократовское два-в-одном, воплощенное в процессе мышления, но в действительности оно гораздо ближе к тому, что мы сегодня называем (само)сознанием.

Открытие Эпиктета состоит в том, что ум, поскольку он в состоянии удерживать внешние «представления» (*phantasiai*), может иметь дело со всем «прочим внешним» просто как с «данными сознания», как сказали бы мы. *Dynamis logikē* «исследует и само себя, и все остальное», запечатленные в нем «представления» ума. Философия учит нас «правильному пользованию представлениями»; она проверяет, «разделяет их и не позволяет пользоваться тем, что не проверено». Если мы видим стол, мы еще не можем сказать, хорош он или плох, зрение ничего не говорит нам об этом, как и все прочие чувства. Только ум, который имеет дело не с реальными столами, но с представлениями столов, может нам это сказать. («Что иное говорит, что золото прекрасно? Ведь само оно не говорит. Ясно, что это говорит способность пользоваться представлениями». <sup>162</sup>) Дело в том, что не нужно никуда отправляться вовне себя, если ты всецело поглощен самим собой. Только потому, что ум может вбирать вещи внутрь себя, они имеют какую-то ценность.

Коль скоро ум отвлекается от внешних вещей на свои внутренние представления, он видит, что в одном отношении он со-

вершенно не зависит от всякого внешнего влияния: «Может ли кто-нибудь помешать тебе признать истинное? Никто. Может ли кто-нибудь принудить тебя принять ложное? Никто. Видишь, что в этом вопросе то, что зависит от свободы воли, у тебя неподвластно помехам, неподвластно принуждениям, неподвластно препятствиям?»<sup>163</sup> То, что природа истины в том, чтобы «принуждать» ум, известно давно: «*hōsper hyp' antes tēs alētheias anagkasthentes*», «как бы вынуждаемые самой истиной», говорит Аристотель о самоочевидных теориях, не нуждающихся в каком-либо особом доказательстве.<sup>164</sup> Однако у Эпиктета эта истина и ее *dynamis logikē* не имеет ничего общего со знанием или с познанием, для которого «и логика бесплодна [*akarpa*]».<sup>165</sup> Знание и познание касаются «внешнего», что не зависит от человека и вне его власти, а потому оно не заботит или не должно его заботить.

Начало философии — это «осознание [*synaisthēsis*] своего бессилия и несостоятельности в необходимых вопросах». Действительно, «мы приходим, не имея никакого от природы понятия» о том, что должны знать, как например о «прямоугольном треугольнике», но нас должны обучить этому люди, которые знают, и «поэтому не знающие всего этого и не мнят, что знают» — *знают*, что не знают. Это существенно отличается от того, что нас действительно заботит и от чего зависит жизнь, которую мы ведем. В этой сфере все рождаются, уже обладая «мне-кажется», *dokei moi*, имея мнение, и именно отсюда начинаются трудности: «осознание противоречия у людей друг с другом» и «нахождение некоей мерки, как в том, что касается тяжестей, мы нашли весы, как в том, что касается прямых и кривых линий, — плотничий шнур».<sup>166</sup> С этого начинается философия.

Философия «рассматривает и устанавливает мерки», стандарты и нормы и учит затем человека, как пользоваться его чувственными способностями, учит «правильному пользованию представлениями» и как «испытывать их и вычислять ценность каждой». Критерий всякой философии поэтому — в ее пользе для жизни без боли. Точнее, она учит определенным рассуждениям, которые позволяют преодолеть врожденное бессилие человека. В этих общих философских рамках и должны вестись рассуждения, развиваться аргументация, чему отдается первенство перед всеми прочими способностями ума. Но не в этом дело. В своем страстном обличении тех, кто философы «лишь в рассуждениях», Эпиктет указывает на зияющий разрыв между учением лю-

дей и их действительными поступками, и намекая на старую истину, что разум сам по себе не движет и ничего не достигает. Главный вершитель не разум, а воля. «Познай самого себя» — этот призыв обращен к разуму, но, как оказывается позже, у человека «нет ничего главнее [*kyriōteros*] свободы воли [*proairesis*], но ей все остальное у него подчинено, а сама она у него непорабощаема и неподчиняема». Разумность действительно отличает человека от животных, которые потому «имеют целью служить», тогда как человек «способен понимать божественное управление»,<sup>167</sup> при том что орган управления — вовсе не разум, а Воля. Если философия имеет дело с «искусством жизни» и если высший ее критерий — приносимая при этом польза, тогда «занятие философией, можно сказать, в том и заключается, чтобы искать, как возможно пользоваться стремлением и избеганием, не испытывая препятствий».<sup>168</sup>

Первое, чему может научить разум — то, что воля есть проведение различия между тем, что зависит от человека, что в его власти (аристотелевское *eph' hermin*), и тем, что не в его власти. Сила воли основывается на его самостоятельном решении заботиться только о том, что во власти человека, и это относится исключительно к внутреннему миру человека.<sup>169</sup> А потому первое решение воли — не желать того, что она не может осуществить и перестать отрицать то, чего она не может избежать. («Какое имеет значение, состоит ли мир из атомов или из бесконечных частей или из огня и земли? Не достаточно ли знать ... пределы воли желать и воли избегать... и выбросить из головы то, что свыше нас?»)<sup>170</sup> И поскольку «невозможно, чтобы то, что происходит, было бы иным, нежели оно есть»,<sup>171</sup> так как человек, иными словами, полностью бессилён в реальном мире, ему даны чудесные способности разума и воли, позволяющие ему воспроизводить внешнее — целиком, но за исключением его реальности — внутри своего ума, где он неоспоримый господин и хозяин. Там он властвует над самим собой и над предметами своей заботы, поскольку воле может воспрепятствовать только она же сама. Все, что кажется реальным, мир явлений, в действительности нуждается в моем согласии, чтобы стать реальным для меня. И это согласие невозможно получить от меня силой: если я отказываюсь, то реальность мира улетучивается, как если бы он был всего лишь призраком.

Способность отказываться от внешнего мира в пользу невидимого внутреннего, безусловно, нуждается в «упражнении»

(*gymnazein*) и в постоянном обсуждении, поскольку не только человек живет своей обыденной жизнью в мире, как он есть, но и его внутреннее Я, пока он жив, также находится в чем-то внешнем, в теле, которое не в его власти, а принадлежит к «внешнему». Вечный вопрос: сильна ли твоя воля настолько, чтобы не просто перевести внимание от внешнего, несущего в себе угрозу, но привязать воображение к различным «представлениям» перед лицом реальной боли или несчастья? Отказывать в признании или выносить реальность за скобки — это ни в коем случае не упражнение одного лишь мышления, его нужно еще доказать на деле. «Я должен умереть. Так разве вместе с тем и стенать? Быть закованным. Разве вместе с тем и скорбеть? Быть изгнанным. Так разве кто-нибудь мешает мне вместе с тем смеяться, не поникать духом, благоденствовать?» Хозяин угрожает заковать меня в цепи: «Человек, что ты говоришь? Меня? Ты закуешь мою ногу, а мою свободу воли и Зевс не может одолеть». <sup>172</sup>

Эпиктет приводит множество примеров, которые нет нужды здесь все перечислять, поскольку это было бы утомительное занятие, как читать учебник в школе. Итог всегда один: то, что тревожит людей, в действительности происходит не с ними, а в их «суждении» (*dogma*, в смысле веры или мнения): «Ведь другой человек не причинит тебе вреда, если ты сам того не захочешь. Лишь тогда ощутишь ты вред, когда начнешь думать о нем». <sup>173</sup> «В самом деле, что значит само по себе „подвергаться поношению“? Стань перед камнем и поноси его. И чего ты этим добьешься?» <sup>174</sup> Стань сам как камень, и ты будешь неуязвим. *Ataraxia*, неуязвимость — вот все, что нужно для того, чтобы чувствовать себя свободным, коль скоро ты открыл, что реальность зависит от твоего согласия принимать ее как таковую.

Как и почти все стоики, Эпиктет признает, что уязвимость тела ставит такой внутренней свободе определенные пределы. Коль скоро невозможно отрицать, что несвободными нас делают не просто желания и страсти, но «мы как некими оковами связаны телом и его имуществом», <sup>175</sup> им приходится доказывать, что эти оковы можно разорвать. Важным предметом подобных бесед становится вопрос: Что удерживает нас от самоубийства? Во всяком случае, Эпиктет, по-видимому, вполне ясно понял, что такого рода безграничная внутренняя свобода в действительности предполагает, что «нужно только твердо помнить о том, что *дверь открыта*». <sup>176</sup> Для такой философии, для которой весь мир — чужбина, есть много справедливого в замечательной фразе, с которой

Камю начинает свою первую книгу: «*Il n'y a qu'un probleme philosophique vraiment sérieux: c'est le suicide*». («Есть лишь одна по-настоящему серьезная философская проблема: проблема самоубийства»).<sup>177</sup>

На первый взгляд, это учение о невозмутимости и апатии (*apatheia*) — как защитить себя от реальности, как сделать так, чтобы она перестала нас «доставать» в хорошем и дурном, в радости и горе — само оказывается столь уязвимым, что то громадное интеллектуальное, равно как и эмоциональное влияние, которое стоицизм оказал на лучшие умы западного мира, выглядит совершенно непонятным. У Августина мы находим подобное опровержение в кратчайшей и наиболее убедительной форме. Стоики, говорит он, нашли уловку, как можно утверждать, будто они счастливы: «Раз, однако, невозможно быть тому, чего желаешь, так желай того, что может быть» («*Ideo igitur id vult quod potest, quoniam quod vult non potest*»).<sup>178</sup> Более того, продолжает он, стоики предполагают, что «все люди от природы хотят быть счастливыми», но они не верят в бессмертие, по крайней мере в воскресение во плоти, т. е. в будущую *жизнь* без смерти, а это противоречие. Ведь «поскольку люди желают быть блаженными, постольку, если они воистину этого желают, они, конечно же, желают быть бессмертными ... Ибо для того, чтобы человек *жил* блаженно, необходимо, чтобы он [вообще] *жил*» («*Cum ergo beati esse omnes homines velint, si vere volunt, profecto et esse immortelles volunt. ... Ut enim homo beate vivat, oportet ut vivat*»).<sup>179</sup> Иными словами, смертные не могут быть счастливы, и стоики, утверждая, что страх смерти — главный источник несчастья, подтверждают именно это. Самое большее, чего они могут достичь — это быть «апатичными», не поддаваться влиянию ни жизни, ни смерти.

Это опровержение, однако, сколь бы убедительным на этом уровне аргументации оно ни было, упускает ряд весьма важных моментов. Во-первых, вопрос в том, зачем непременно нужна воля, чтобы *не* волишь, почему бы просто не избавиться от этой способности под влиянием превосходящих ее соображений правильного рассуждения. В конце концов, разве мы не знаем, как сравнительно легко можно было утратить, если и не способность, то привычку мышления? Не нужно ничего особенного, только лишь жить постоянно в рассеянном состоянии и не оставаться наедине с самим собой. Можно было бы утверждать, что сложнее побороть людскую привычку хотеть того, что вне их власти, нежели привычку мыслить, но для человека, достаточно «упраж-

нявшегося», нет необходимости, все время повторять «не пожелай», — поскольку *mē thele*, «не желай» того, чего не можешь предотвратить, по крайней мере столь же важно для такого упражнения, как и простое обращение к силе воли.

С предшествующим соображением тесно связан еще более поразительный факт, что Эпиктет никоим образом не довольствуется способностью воли не воливать. Он не просто проповедует безразличие ко всему, что не в нашей власти, но настоятельно требует, чтобы человек и хотел именно того, что случится в любом случае. Я уже упоминала притчу об играх, где он увещевает человека, чья единственная цель — забота о себе, «желать лишь того, что происходит, и чтобы победил лишь тот, кто побеждает». В ином контексте Эпиктет идет гораздо дальше и восхваляет (анонимно) «философов», которые говорят, что «если бы добродетельный человек предвидел будущее, он содействовал бы и тому, чтобы ему болеть, и тому, чтобы ему умирать, и тому, чтобы ему изувечиваться». <sup>180</sup> Конечно, в своей аргументации он обращается к старому стоическому представлению о *heimarmenē*, учению о судьбе, которое считает, что все происходит в гармонии с природой вселенной и что всякая отдельная вещь, человек или животное, растение или камень, имеет свою предназначенную ей в рамках целого цель и оправдана ею. Но Эпиктет не только весьма нарочито не интересуется всем, что относится к природе вселенной, но ничто также в давнем учении не указывает на то, что человеческая воля, полностью бесплодная по определению, могла хоть как-то быть полезной при «упорядочивании вселенной». Эпиктета интересует то, что происходит с ним: «Хочу того-то, и не получается то. Да какое существо несчастнее меня! Не хочу того-то, и получается то. Да какое существо несчастнее меня!» <sup>181</sup> Короче говоря, чтобы «быть счастливым», мало «не требовать, чтобы события совершались так, как тебе хочется», ты должен «принимать происходящее таким, каково оно есть». <sup>182</sup>

И только тогда, когда сила воли достигает своей наивысшей точки, где может желать то, что есть, и потому не будет «противоречить внешним событиям», лишь тогда можно будет сказать, что она всемогуща. В основе всей этой аргументации в пользу всемогущества воли лежит само собой разумеющееся допущение, что *для меня* реальность становится таковой с моего согласия. А в основе в свою очередь этого допущения, обуславливая его практическую действенность, находится тот простой факт,

что я всегда могу совершить самоубийство, если посчитаю жизнь совершенно уж невыносимой — «дверь всегда открыта». Но здесь это решение не означает обязательно, как, например, у Камю, своего рода вселенский бунт против состояния человека. Для Эпиктета такой бунт был бы совершенно бессмысленным, поскольку «невозможно, чтобы то, что происходит, было бы иным, нежели оно есть».<sup>183</sup> Это немыслимо, потому что даже абсолютное отрицание зависит от чистого невыразимого «вот» (*thereness*) всего, что есть, включая меня самого, а Эпиктет нигде не требует объяснения или обоснования этой невыразимости. А потому, как позже это сформулирует Августин,<sup>184</sup> те, кто верит, что, совершая самоубийство, выбирает небытие, ошибаются, они выбирают форму бытия, которая и так придет однажды, и они выбирают покой, который, конечно, есть лишь форма бытия.

Единственная сила, способная помешать этому сообщаемому волей фундаментальному, активному согласию — это сама воля. А потому критерий верного поведения таков: «Захоти прийтись по нраву самому себе» («*thelēson aresai autos seautō*»). А Эпиктет добавляет: «Захоти явить себя прекрасным богу» («*thelēson kalos phanēnai tō theō*»),<sup>185</sup> но это добавление в действительности излишне, поскольку Эпиктет не верит в трансцендентного Бога, но считает, что душа божественна и что «ты — сколок бога, ты содержишь в себе некоторую частицу его».<sup>186</sup> Оказывается, что волящее эго в не меньшей степени расщеплено на две части, чем сократическое два-в-одном в диалоге Платона о мышлении. Но, как мы видели это у Павла, эти двое в волящем эго весьма далеки от того, чтобы наслаждаться дружелюбным, гармоничным общением друг с другом, хотя у Эпиктета их откровенно антагонистические отношения не подвергают самость в крайности отчаянья, о которых мы так много слышали в сетованиях Павла. Эпиктет характеризует их отношения как непрерывную «борьбу» (*agōn*), олимпийские состязания, требующие постоянной подозрительности меня по отношению к самому себе: «Короче, [философ, который всегда следит за собой ко благу и вреду], караулит себя как [собственного] врага и злоумышленника [*hōs echthron heautou*»].<sup>187</sup> Нам стоит лишь вспомнить прозрение Аристотеля («все проявления дружбы из отношения к самому себе распространяется на отношение к другим»), чтобы оценить тот путь, который человеческий ум прошел со времен Античности.

Я философа, управляемое волящим эго, которое говорит ему, что ничто не может помешать ему или ограничить его, кроме са-

мой воли, вовлечено в нескончаемую битву с противо-волей, порожденной его собственной волей. Уплаченная за всесилие воли цена весьма велика, худшее, что с точки зрения мыслящего эго могло случиться с двумя-в-одном, а именно оказаться «в противоречии с самим собой», стало частью самого состояния человека. И тот факт, что его удел предназначен уже более не аристотелевскому «дурному человеку», но, напротив, человеку доброму и мудрому, тому, кто учился искусству устройства собственной жизни при любых внешних обстоятельствах, может также послужить одной из причин для удивления, не есть ли предлагаемое лекарство от людских несчастий еще хуже, чем сама болезнь.

Тем не менее в этом прискорбном занятии есть одно важное открытие, устранить которое не в силах ни один из доводов и которое по крайней мере объясняет, почему чувство всесилия, как и человеческой свободы, может происходить из опыта волящего эго. В центре внимания Эпиктета находится вопрос, которого мы мимоходом коснулись в нашем обсуждении Павла, а именно, что всякое повиновение предполагает способность неповиновения. Суть дела в способности Воли одобрять или не одобрять, говорить «да» или «нет», по крайней мере когда речь идет обо мне самом. Именно поэтому вещи, которые в их чистом существовании зависят только от меня, — т. е. «представления» о внешних вещах, — находятся всецело в моей власти. Я не только могу пожелать изменить мир (хотя такое предложение представляет сомнительный интерес для индивида, полностью отчужденного от мира, в котором он сам себя находит), я также могу отрицать реальность всего и вся, потому что «не хочу». Эта способность должна таить в себе нечто ужасное, поистине превышающее возможности человеческого ума, поскольку не было такого философа или теолога, который бы, уделив достаточное внимание подразумеваемому «нет» в каждом «да», не развернулся бы кругом и не потребовал бы подчеркнутого принятия, советуя человеку, как это сделал Сенека в сочувственно цитируемом Мейстером Экхартом высказывании: «Это когда человек принимает все вещи, словно он их желал и молился о них».\* Конечно, если в таком всеобщем принятии мы видим только лишь глубокое разочарование волящего эго собственным экзистенциальным бессилием в мире как он фактически есть, то здесь мы также увидим лишь еще

---

\* Мейстер Экхарт. Трактаты. Проповеди. С. 45. — Примеч. пер.



один аргумент в пользу иллюзорного характера этой способности и итоговое подтверждение, что все это не более чем «искусственное понятие». Человек в данном случае был бы наделен поистине «чудовищной» способностью (Августин), понуждаемый собственной природой, претендовать замахиваться на способность, которую он может осуществить только в преисполненной иллюзиями области чистой фантазии — внутри ума, который успешно отделил себя от всех внешних проявлений в своих неустанных поисках абсолютного спокойствия. И в качестве конечной и ироничной награды за столь непомерные усилия он сведет неприятно близкое знакомство с «мучительным собранием и хранилищем бед», по словам Демокрита, или «бездной», которая, согласно Августину, сокрыта «и в добром сердце, и в злом сердце».<sup>188</sup>

## 10. Августин, первый философ Воли

Если существованием философии, которая является христианской, мы обязаны Писанию, то существованием христианства, обладающего философией, мы обязаны греческой традиции.

*Этьен Жильсон*

Августин, первый христианский философ и, хочется добавить, единственный философ, который когда-либо был в Риме,<sup>189</sup> был также и первым мыслителем, который обратился к религии, исходя из философских затруднений. Как и многие образованные люди того времени, он был воспитан в духе христианства, хотя то, что сам он описывает как обращение, — главная тема его «Исповеди» — полностью отличается от опыта, который превратил ревностного фарисея Савла в Павла, христианского апостола и последователя Иисуса из Назарета.

В своей «Исповеди» Августин рассказывает о том, как он «вдохшевился» после прочтения «Гортензия» Цицерона (ныне утраченного), в котором содержались философские наставления. Августин продолжал цитировать это сочинение вплоть до конца своей жизни. Он стал первым христианским философом, потому что всю свою жизнь был привержен философии. Его трактат «О Троице» в защиту главной догмы христианской церкви есть в то же время и наиболее глубокое и разработанное изложение его собственной весьма оригинальной философской позиции. Но ис-

ходный пункт его рассуждений остается римским и стоическим — поиски счастья: «Желание достигнуть блаженства и удержать его является одним для всех». <sup>190</sup> В юности он обратился к философии из-за внутреннего ощущения несчастья и пришел к религии потому, что философия его не удовлетворила. Его прагматичный подход, требование, чтобы философия была «водительницей душ» (Цицерон), <sup>191</sup> — подход типично римский. Он оказал на формирование мысли Августина даже большее влияние, чем Плотин и неоплатоники, которым он был обязан своим знанием греческой философии. Не то чтобы общечеловеческое стремление к счастью ускользнуло от греческой философии — римская поговорка, по всей видимости, представляет собой перевод с греческого, — но это желание не стало предметом философских размышлений. Только римляне были уверены, что «единственным побуждением для человека к философствованию служит достижение блаженства». <sup>192</sup>

Мы находим эту прагматическую заботу о личном счастье на протяжении всех Средних веков, она лежит в основе надежды на вечное спасение и страха вечной смерти и проясняет множество в ином случае весьма туманных умозрений, чье римское происхождение было бы трудно определить. Римская католическая церковь, несмотря на существенное воздействие греческой философии, осталась глубоко римской [по духу], чем в немалой мере обязана странному совпадению, что ее первый и наиболее влиятельный философ был также первым из мыслителей, черпавших глубинное вдохновение из латинских источников и римского опыта. У Августина жажда вечной жизни как *summum bonum* и трактовка вечной смерти как *summum malum*\* достигает высочайшего уровня артикуляции, поскольку сочетается с открытием новой эрой *внутренней* жизни. Он понимает, что исключительный интерес к этому внутреннему Я означает, что «я стал сам себе вопросом» («*quaestio mihi factus sum*»)\*\* — проблема, которую философия, как она тогда преподносилась и изучалась, не поднимала и не пыталась разрешить. <sup>193</sup> Знаменитый анализ поня-

---

\* *Summum bonum* — наивысшее благо; *summum malum* — наивысшее зло (лат.) — Примеч. пер.

\*\* Арендт цитирует «Исповедь» Августина, кн. X, 9. В русском переводе М. Е. Сергеевко, которым я пользовался в этом переводе, — это просто вопрос, обращенный к самому себе: «Тогда я обратился к себе и сказал...». В английском переводе, которым пользовалась Х. Арендт, это звучит несколько пафоснее: «I have become a question for myself». — Примеч. пер.

тия времени в книге XI «Исповеди» — парадигматическая иллюстрация вызову нового и проблематичного: время — нечто совершенно знакомое и обычное, пока никто меня не спрашивает: что такое время? В этот самый момент оно превращается в «запутаннейшую загадку», чья тайна в том, что она одновременно и совершенно обыденна, и полностью «скрыта». <sup>194</sup>

Вне всякого сомнения, Августин относится к числу великих и оригинальных мыслителей, но он не был «систематическим мыслителем», основное содержание его произведений — это «разбросанные в беспорядке линии рассуждений, не доведенные до завершения, и брошенные на полпути идеи» <sup>195</sup> — и кроме всего пересыпаны множеством повторов. Примечательна преемственность основных тем, которые в итоге, под конец жизни он подверг тщательному исследованию под названием «Retractationes», или «Recantations» (Пересмотры, Отречения), как если бы епископ или кардинал стал своим собственным инквизитором. Пожалуй, наиболее важной среди этих постоянно возвращающихся тем была тема «свободного выбора воли» («*Liberum arbitrium voluntatis*») как способности, отличной от желания и разума, хотя он посвятил ей целый трактат под соответствующим названием. Это одна из ранних его работ, первая ее часть все еще выдержана полностью в стиле его ранних философских произведений, несмотря на то что она была написана уже после обращения к вере и крещения.

Это скорее говорит, по моему мнению, о свойстве человека и мыслителя, ему потребовалось десять лет, чтобы изложить на бумаге в мельчайших деталях самые важные события в жизни — и не для памяти и не ради благочестия, но ради их ментальных следствий. Один из его биографов недавнего времени, Питер Браун, отчасти упрощая, говорит, что «он, конечно, вполне определенно не относился к типу *croyant*,\* такому, какой часто встречался среди образованных людей в латинском мире прежде него». <sup>196</sup> Для Августина это было не отказом от неясности философии ради откровений Истины, но поиском философских приложений его новой веры. В своих исключительных трудах он опирался прежде всего на послания ап. Павла, и мера его успеха, по-видимому, лучше всего видна в том, что его авторитет на протяжении последующих столетий христианской философии сравнивался с авторитетом Аристотеля — для Средневековья единственного «философа».

---

\* Правоверный (франц.) — Примеч. пер.

Начнем с проявившегося уже в ранних работах интереса к способности Воли, как это видно в первой части его раннего трактата (две заключительные части были написаны почти десятью годами позже, примерно в то же время, что и «Исповедь»). Центральный вопрос этой работы — исследование причин зла: «ведь зло не могло появиться без причины», а Бог не может быть причиной зла, поскольку «Бог всеблаг». Этот вопрос, популярный уже тогда, «чрезвычайно тревожил [его] еще с юности ... и даже привел [его] к ереси», а именно к манихейству.<sup>197</sup> За этим следовало строго аргументированное рассуждение (пусть и в диалогической форме), примерно так же, как у Эпиктета, и яркие обороты в этой более поздней версии выглядят, скорее, как подведение итогов в учебных целях, пока мы не подходим к выводу, где ученик вопрошает: «Я спрашиваю, должна ли быть свободная воля ... дана нам Тем, кто создал нас. Ведь кажется, что мы не были бы способны ко греху, не надели Он нас свободной волей. И следует ли опасаться, что таким образом Бог может оказаться причиной наших дурных поступков?» В этой точке Августин успокаивает спрашивающего и откладывает дискуссию на другой раз.<sup>198</sup> Спустя тридцать лет в трактате «О Граде Божьем» он несколько иным образом вновь поднимает вопрос о «назначении Воли» как «назначении человека».

Вопрос, ответ на который был отложен на столько лет, — отправная точка собственной философии Воли Августина. Но чтобы изложить ее, он воспользовался поводом развернутого толкования Послания к Римлянам Павла. В «Исповеди», как и в двух последних разделах «О свободе воли», он делает философские выводы из странного феномена (что можно чего-то желать, но даже в отсутствие каких-либо внешних помех не мочь осуществить), который Павел описывает в терминах антагонистических законов. Но Августин говорит не о двух законах, но о *двух волях*: «Одна новая, другая старая; одна плотская, другая духовная», — и подробно описывает, как и Павел, как эти воли борются «внутри» него и как их «раздор» разрывает душу.<sup>199</sup> Иными словами, он тщательно обходит собственное увлечение манихейской ересью, которая учила, что миром правят два антагонистических начала, одно — доброе, другое — злое, одно — плотское, другое — духовное. Теперь для него есть лишь один закон, и первая мысль здесь — наиболее очевидная, но и наиболее поразительная: «*Non hoc est velle quod posse*», «„хотеть” и „мочь” не равнозначны».<sup>200</sup>

Это поразительно, поскольку обе способности, воление и действие, тесно связаны между собой: «Чтобы сила была действенна, должна присутствовать Воля», и, стоит ли говорить, должна присутствовать сила, чтобы осуществилась воля. «Когда действуешь,... этого никогда не может быть без воли», даже если «делаешь нечто против воли, под принуждением». «Если ты бездействуешь», причиной этому может быть «недостаток воли», или «недостаток сил».<sup>201</sup> Все это тем более удивительно, что Августин соглашается с главным аргументом стоиков о первенстве Воли, что «ничто так не находится в нашей власти, как сама воля, поскольку нет перерывов, в тот момент, когда мы чего-то хотим — она уже есть»,<sup>202</sup> хотя и не верит, что Воли достаточно. «Закон бы не повелевал, если бы не было воли, как не помогала бы и благодать, если бы было достаточно воли». Здесь дело в том, что закон обращается не к уму, поскольку в таком случае он просто раскрывал бы, но не повелевал. Он обращается к Воле, поскольку «ум не движется, пока его не движет воля». И поэтому только Воля, а не разум, не желания или стремления, находится «в нашей власти; она свободна».<sup>203</sup>

Такое доказательство свободы Воли проистекает исключительно от внутренней способности утверждения или отрицания, которая не имеет ничего общего с каким-либо реальным *posse* или *potestas* — способности, необходимой для осуществления велений Воли. Доказательство обретает свою достоверность от сравнения воления с разумом, с одной стороны, и желаниями — с другой: ни о об одной стороне нельзя сказать, что она свободна. (Как мы видели, Аристотелю пришлось ввести *proairesis*, чтобы избежать дилеммы: либо «добрый человек» *отвращает* себя от собственных стремлений, либо «дурной человек» *отвращает* себя от собственного разума.) Все, что говорит мне разум, неотразимо, коль скоро речь идет именно о разуме. Я могу сказать «нет» открытой мне истине, но не могу сделать это на разумных основаниях. Влечения возникают в моем теле автоматически и желания возбуждаются внешними для меня объектами. Я могу сказать им «нет» по совету разума или по Божьему закону, но сам разум не подвигает меня к сопротивлению. (Впоследствии эту аргументацию развивает Дунс Скот, на которого Августин оказал большое влияние. Конечно, плотский человек в том смысле, как его понимает Павел, не может быть свободным, но духовный человек так же не свободен. Какой бы властью ни обладал интеллект, ум — это принуждающая сила; интеллект никогда не смо-

жет доказать уму, что тот должен не только подчиняться ему, но также и желать этого.<sup>204)</sup>

Способность Выбора, столь важная для *liberum arbitrium*, здесь предполагает не сознательный выбор средств для определенной цели, но преимущественно — а для Августина, исключительно — выбор между *velle* и *nolle*, между волею и отрицанием. Это *nolle* не имеет ничего общего с волей-к-неволею и его нельзя перевести как «я-не-буду», потому что это означало бы отсутствие воли. *Nolle* не менее активно транзитивно, чем *velle*, оно точно так же относится к способности воли: если я волю, то, чего не хочу, я отрицаю свои желания. Равным образом я могу отрицать (ничтожить) то, что, как говорит мне разум, правильно. В каждом акте воли присутствует «я буду» и «я не буду». Это две воли, «раздор» которых, как Августин говорит, «ранит душу». Конечно, «тот, кто хочет, хочет чего-то» и это что-то представлено ему «либо извне посредством телесных чувств, или вступает в ум скрытым образом», но дело в том, что ни одно из них не определяет волю.<sup>205</sup>

Что же тогда заставляет волю волить? Что приводит волю в движение? Вопрос неизбежен, но вот ответ ведет к бесконечному регрессу. Ведь если отвечать на него, то «разве не придется вновь говорить о причине найденной причины»? Разве не захотим мы знать «причину воли, которая была до воли»? Разве к природе самой Воли не принадлежит, что у нее в этом смысле нет причины? «Ведь либо воля есть причина самой себя, либо это вообще не воля».<sup>206</sup> Воля — это факт, который в своей чистой контингентной фактичности невозможно объяснить в терминах причинности. Или — предвосхищая предположение Хайдеггера — поскольку воля воспринимает себя как *причину* свершающихся событий, которых в ином случае не было бы, разве может быть иначе, что ни интеллект, ни жажда знания (которая может быть утолена простой информацией), но именно воля стоит за нашими поисками причин — как если бы за каждым «почему?» стояло бы скрытое желание не просто знать, но «знать как»?

Наконец, прослеживая затруднения, которые описываются, но не разъясняются в Послании к Римлянам, Августин подходит к интерпретации скандальной стороны учения Павла о благодати: «Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать». Из этого в самом деле трудно не прийти к такому выводу:

«Станем творить зло, дабы пришло добро». Или, если выражаться более мягко, лучше было бы вообще быть неспособным творить добро, коль скоро счастье благодати все равно его превосходит, как однажды сказал сам Августин.<sup>207</sup> Его ответ в «Исповеди» указывает на поразительные пути души даже при недостатке собственно религиозного опыта. «Душа больше радуется возврату найденных любимых вещей, чем их постоянному обладанию ... Победитель-полководец справляет триумф; ... и чем опаснее была война, тем радостнее триумф. ... Близкий человек болен, ... он поправляется, но еще не может ходить так, как раньше, — и такая радость у всех, какой и не было, когда он разгуливал, здоровый и сильный». И так везде, человеческая жизнь «полна тому свидетельств». «Всегда большой радости предшествует еще большая скорбь» — таков «назначенный удел» для всех живых существ, «от Ангела до червяка». Даже Бог, коль скоро он живой бог, «больше радуется „об одном кающемся, чем о девяти праведниках, не нуждающихся в покаянии”».<sup>208</sup> Такой род бытия (*modus*) в равной степени присущ низкому и благородному, смертному и божественному.

Это, без сомнения, квинтэссенция того, что говорил Павел, но выражена она не в дескриптивной, а в концептуальной манере: без обращения к каким-либо сугубо теологическим интерпретациям, он стирает грань между сетованиями Павла и скрытым обвинением, от которого может избавить только *argumentum ad hominem*, вопрос в стиле Иова: «А ты кто, человек, что споришь с Богом?»

В августиновском опровержении стоицизма мы видим аналогичную трансформацию и консолидацию, осуществленную средствами концептуального мышления. Скандально же в этой доктрине то, что человек может хотеть сказать «нет» реальности, но этого «нет» недостаточно; чтобы обрести спокойствие, говорят ему, тебе придется научить свою волю говорить «да» и научиться «принять, что все будет, как будет». Августин понимает, что такое добровольное смирение предполагает суровое ограничение способности воления как таковой. Хотя с его точки зрения всякое *velle* сопровождается *nolle*, свобода способности ограничена, поскольку ни одно тварное создание не может желать чего-либо против творения, поскольку это была бы — даже в случае самоубийства — воля, направляемая не только против противovoли, но и против самого существования волящего или ничтожащего субъекта. Воля, способность живого существа, не может

сказать «лучше уж я не буду», или «я предпочитаю ничто». Нельзя доверять никому, кто скажет: «Лучше не быть, чем быть несчастливым», — поскольку раз он такое говорит, значит, все еще жив.

Однако это возможно только потому, что жить — означает также желать продолжать существовать; поэтому большинство людей предпочитает «быть несчастливыми, чем вообще не быть». Но что делать с теми, кто говорит: «Если бы меня спросили до того, как я родился, я бы предпочел не быть вовсе, чем быть несчастливым»? Они не учли, что даже такое предложение стоит на твердой почве Бытия; продумай они вопрос получше, увидели бы, что само их несчастье делает их как бы в меньшей степени существующими, чем они хотят; оно отнимает у них часть существования. «Степень их несчастья соразмерна расстоянию до того, что *есть* в высшей степени [*quod summe est*]» и потому находится вне порядка времени, который пронизан небытием — «ведь все временное не обладает существованием до того, как существует; существуя, оно исчезает; коль скоро оно исчезло, то уже никогда не появится вновь». Все люди боятся смерти, и это чувство «более подлинное», чем любое мнение, которое могло бы привести к мысли, «что ты должен хотеть не быть». Дело в том, что «начать существовать есть то же самое, что и приближаться к несуществованию». Короче говоря, «все уже самым тем фактом, что оно *есть*, есть добро», включая зло и грех; и это не из-за их божественного происхождения и веры в Бога-творца, но потому, что твое собственное существование мешает тебе и думать, и желать абсолютного небытия. В этом контексте следует отметить, что Августин (хотя большая часть цитируемого здесь взята из его последней части трактата «*De libera arbitrio voluntatis*») нигде не настаивает, как впоследствии Экхарт, что Благой человек должен так уподобить свою волю Божественной воле, чтобы ему захотелось того же, чего хочет Бог. А поскольку Бог в некотором роде желает, чтобы я согрешил, то и я не хочу, чтобы грехи мной содеяны не были. И это есть подлинное покаяние.<sup>209</sup>

Из своей теории Бытия Августин выводит вовсе не Волю, а Хвалу: «Вознесите хвалу, что вы есть»; «восхвалите всё, за то, что оно есть». Избегайте говорить не только «Было бы лучше, если бы [грешники] не существовали вовсе», но и «их следовало бы создать как-то по-другому». И то же самое верно относительно всего прочего, поскольку «все было сотворено в надлежащем



порядке», и если ты «осмеливаешься искать ошибку в воздаянии», делай так лишь для того, чтобы сравнить это «с тем, что лучше». Это «как если бы человека, который постиг разумом совершенный круг, переполняло бы отвращение» оттого, что он не может найти такой же круг в природе. Он должен быть благодарен за то, что имеет идею круга.<sup>210</sup>

В первом томе я говорила о представлении античных греков, согласно которому все явления, коль скоро они *являются*, не только предполагают присутствие наделенных чувствами существ, способных их воспринимать, но также требуют *хвалы*. Это представление было своего рода философским оправданием поэзии и искусств; предшествовавшее появлению стоической и христианской мысли отчуждением мира, привело к тому, что о нем в нашей философской традиции забыли — хотя оно никогда полностью не исчезало из раздумий поэтов. (Его все еще можно встретить, причем в весьма выразительной форме, у Одена — который говорит о «Единственном том повелении / Мне не понятном, / *Благослови все то, что есть*, / Которому я должен подчиниться. Ведь / Для чего ж иначе создан я, / Согласен я иль не согласен?»<sup>211</sup> — у русского поэта Осипа Мандельштама и конечно же в поэзии Райнера Марии Рильке.) Везде, где мы встречаем его в сугубо христианском контексте, ему сопутствует неприятный спорный привкус, как если бы это было просто необходимое следствие из неоспоримой веры в Бога-творца, как если бы все христиане обязаны были повторять слова Бога после творения: «И увидел Бог, что ... это хорошо». Во всяком случае, наблюдения Августина по поводу невозможности абсолютного отрицания именно потому, что, пока отрицаешь, невозможно отрицать собственное бытие — а потому отрицать абсолютно, даже совершая самоубийство — это действенное средство против умственных трюков стоиков и направлено оно на то, чтобы помочь человеку отвлечься от мира, при этом живя в нем.

.....

Мы возвращаемся к вопросу о Воле в «Исповеди» — произведении, в котором почти полностью отсутствует аргументация и изобилует то, что сегодня назвали бы «феноменологическими» дескрипциями. Ведь хотя Августин начинает с концептуализации позиции Павла, он идет гораздо дальше, даже дальше собственных первоначальных концептуальных заключений — что «„хотеть” и „мочь” не равнозначны», что «Закон бы не повелевал,

если бы не было воли, как не помогала бы благодать, если бы достаточно было воли», что таков назначенный нашему уму удел бытия — воспринимать все только через ряд оппозиций, как день становится ночью, а ночь — днем, и мы познаем справедливость лишь через опыт несправедливости, отвагу — через трусость и т. д. Размышляя о том, что произошло в действительности во время «горячего спора с самим собой» до обращения, он обнаружил, что интерпретация Павлом борьбы между плотью и духом неверна. Ведь «тело мое легче повиновалось самым ничтожным желаниям души (двигаться членам, как я хотел), чем душа в исполнении главного желания своего — исполнения, зависящего от одной ее воли».<sup>212</sup> А потому проблема не в двойственной природе человека, наполовину плотского, наполовину духовного; дело в самой способности Воли как таковой.

«Откуда это чудовищное явление? Почему оно? ... Душа приказывает телу, и оно тотчас же повинует; душа приказывает себе — и встречает отпор» («*Unde hoc monstrum, et quare istud? Imperat animus corpori, et paretur statim; imperat animus sibi et resistitur?*»). Тело не имеет собственной воли, оно подчиняется душе, хотя та и есть нечто отличное от тела. Но в то мгновение, когда «душа приказывает душе пожелать: она ведь едина и, однако, она не делает по приказу. Откуда это чудовищное явление? И почему оно? Приказывает, говорю, пожелать ту, которая не отдала бы приказа, не будь у нее желания, — и не делает по приказу». Возможно, продолжает он, это можно было бы объяснить слабостью воли, недостатком желания. Возможно, душа «приказывает ... не от всей полноты; поэтому приказ и не исполняется». Но кто же здесь отдает приказы: ум или воля? Ум ли (*animus*) командует волей, и колеблется ли он, так что воля не отвечает на двусмысленные приказы? Ответ: нет, поскольку «Воля ведь приказывает желать: она одна [в отличие от ума, который был бы разделен различными конфликтующими волями], и себе тождественна».<sup>213</sup>

Разрыв происходит внутри самой воли, конфликт возникает не из разрыва между умом и волей, не из разрыва между плотью и умом. Это удостоверяется самым тем фактом, что Воля неизменно изъясняется императивами: «Ты должна желать», — говорит Воля самой себе. Только сама Воля может отдавать такие команды, и «Если бы она была целостной, не надо было бы и приказывать: все уже было бы исполнено». Такова природа Воли — удваивать себя, и в этом смысле, где только есть воля, там непременно

«два желания, но ни одно из них не обладает целостностью [*tota*]: в одном есть то, чего недостает другому». По этой причине, чтобы вообще желать, нужны две антагонистические воли; «одновременно желать и не желать — это не чудовищное явление» («*Et ideo sunt duae voluntates, quid una earum tota non est. ... Non igitur monstrum partim velle, partim nolle*»). Проблема в том, что желает и не желает одновременно — одно и то же волящее эго: «Хотел этого я и не хотел этого я — и был тем же я. Не вполне хотел и не вполне не хотел» — но это не означает, что в человеке «две враждующие души, происходящие от двух враждующих субстанций и от двух враждующих начал: одна добрая, другая злая», но столкновение двух волей в одном и том же уме «разрывает душу» на части.<sup>214</sup>

Манихеи объясняли этот конфликт тем, что допускали две противоположные природы: одну добрую и одну злую. Но «если враждующих между собой природ столько же, сколько противящихся одна другой воле, то их будет не две, а множество». Ведь мы видим тот же самый конфликт волей там, где нет выбора между добром и злом, где обе воли можно назвать злыми или обе — добрыми. Когда бы человек ни пытался прийти к решению в подобных вопросах, душа колеблется «между желаниями противоположными». Предположим, кто-то пытается решить «пойти в цирк или в театр, если оба в этот день открыты. Добавлю и третье желание: не обокрасть ли ему, если представится случай...; добавлю и четвертое: не совершить ли прелюбодеяние, если и тут открывается возможность. А если все эти желания столкнутся в какой-то малый промежуток времени, причем все одинаково сильные? Невозможно ведь осуществить их одновременно». Здесь перед нами уже четыре воли, все злые и все враждуют между собой, «разрывающая» мое волящее эго. «То же и с хорошими желаниями».<sup>215</sup>

Августин здесь не говорит, каким образом разрешаются эти конфликты, но признает, что когда в определенный момент цель выбрана, «радостно успокоится твоя целостная воля, делившаяся раньше между многими желаниями». Но исцеление воли, и это важно, приходит не через Божественную благодать. В конце «Исповеди» он еще раз возвращается к этой проблеме и, основываясь уже на совершенно иных соображениях, в явном виде обсуждаемых в трактате «О Троице» (который он писал в течение пятнадцати лет, с 400 по 415 год), определяет конечную единящую волю, которая в итоге и определяет поведение человека, как *Любовь*.

Любовь — это «тяжесть души», закон ее гравитации, то, что вызывает движение души к месту ее покоя. Испытывая отчасти влияние аристотелевской физики, он утверждает, что цель всех движений — покой, и теперь он понимает страсти (emotions) — движения (motions) души — по аналогии с движениями в физическом мире. Ведь «телесные желания из-за своей тяжести делают не что иное, как душевные желания благодаря своей любви». А потому в «Исповеди» читаем: «Моя тяжесть — это любовь моя: она движет мною, куда бы я ни устремился».<sup>216</sup> Тяжесть души, сущность того, что мы есть, и как таковая она, непроницаемая для человеческих глаз, проявляется в этой любви.

Подведем итоги: во-первых, разрыв внутри Воли — это конфликт, а не диалог, он не зависит от содержания желаемого. Дурная воля не менее разделена, чем добрая, и наоборот. Во-вторых, управляющая телом воля — не более чем исполнительный орган ума и как таковая непроблематична. Тело подчиняется уму потому, что у него нет никакого органа, который мог бы противиться такому подчинению. Воля, обращаясь сама к себе, порождает противо-волю, поскольку обмен происходит полностью в сфере ума; соперничество возможно только между равными. Воля, которая была бы «цельной», без противо-воли, уже не была бы волей в собственном смысле слова. В-третьих, поскольку в природе воли повелевать и требовать подчинения, то также в ее природе и встречать сопротивление. Наконец, в рамках «Исповеди» нет никакого решения загадки этой «чудовищной» способности. Как воля, разделенная и противопоставленная самой себе, в итоге достигает момента, когда становится «цельной» — остается тайной. Если воля функционирует таким образом, как вообще она может заставить меня действовать, например предпочесть грабеж адюльтеру? «Колебания души» у Августина между множественным в равной мере желаемых целей совсем не похожи на аристотелевские размышления, которые касаются не столько целей, сколько средств для цели, задаваемой самой человеческой природой. Никакого конечного арбитра в рамках основного анализа Августина не появляется, за исключением самой концовки «Исповеди», где он неожиданно начинает говорить о Воле как своего рода Любви, «тяжести нашей души», не отдавая при этом никакого отчета в странности подобного сопоставления.

Какое-то решение все же необходимо, поскольку как нам известно, такие конфликты волящего эго в конечном итоге как-то

разрешаются. Действительно, как я покажу далее, то, что в «Исповеди» походит на *deus ex machina*, проистекает из иной теории Воли. Но прежде чем мы обратимся к трактату «О Троице», было бы полезным остановиться и посмотреть, как подобные проблемы решает современный мыслитель в моральных терминах.

Джон Стюарт Милль, исследуя вопрос о свободной воле, допускает, что наблюдаемое в этой области философии «замешательство в идеях» «вполне естественно для человеческого ума». Он описывает — пусть менее ярко и менее точно, но в словах, поразительно напоминающих те, которые мы только что слышали — конфликты, которым подвержено волящее эго. Было бы неверно, настаивает он, описывать их как «происходящие между мной и какой-то внешней силой, которую либо я подчиняю себе, либо она подчиняет себе меня ... Что заставляет меня или, если хотите, мою Волю отождествлять себя в большей мере с одной стороной нежели с другой, так это то, что одно Я представляет собой более устойчивое состояние чувств, нежели другое».

Миллю нужна эта «устойчивость», потому что он «уже обсуждал, что мы сознаем, что способны действовать наперекор сильнейшим желаниям или влечениям»; а потому ему приходится объяснять феномен сожаления. При этом он обнаружил, что «после того, как мы поддались соблазну [представляющему в настоящий момент сильнейшее желание], желающее „Я“ завершается, а вот уязвляемое совестью „Я“ может устойчиво *сохраняться* до конца жизни». Хотя такое устойчиво сохраняющееся, уязвляемое совестью «Я» не играет никакой роли в последующих рассуждениях Милля. Здесь это означает вторжение чего-то под названием «совесть», или «характер», что остается, когда все единичные, темпорально ограниченные волевые акты или желания уже завершились. По Миллю, «устойчивое Я», которое проявляется только после того, как волевой акт завершился, должно быть аналогично тому, что спасло буриданова осла от голодной смерти перед двумя одинаково привлекательно пахнущими связками сена: «Из-за простой усталости ... в сочетании с чувством голода» животное «вовсе прекратило бы размышлять о соперничающих объектах». Однако с этим Милль едва ли бы согласился, поскольку «устойчивое Я» — конечно же, «одна из сторон спора», и когда он говорит, что «цель морального воспитания — воспитать волю», он допускает, что возможно научить одну из сторон одерживать верх. Воспитание здесь выступает в роли *deus ex machina*:

утверждение Милля основывается на не подвергаемом сомнению допущении — таком, какое философы-моралисты зачастую принимают с великой уверенностью и которое в действительности невозможно ни доказать, ни опровергнуть.<sup>217</sup>

Подобной странной уверенности нельзя было ожидать от Августина; она появляется гораздо позже, чтобы по общему согласию нейтрализовать по крайней мере в сфере этики всеобщее сомнение, столь характерное для современной эпохи, которую Ницше, думаю, по праву называет «эрой подозрения». Если люди уже не могут более возносить *хвалу*, они обращают свои недюжинные концептуальные усилия на *оправдание* Бога и Его творения в теодицеях. Но, конечно, Августину также нужны были какие-то пути искупления Воли. Божественная благодать не поможет, коль скоро он обнаружил, что излом Воли — один и тот же для злой и доброй воли. Трудно представить себе, как Божья благодать могла бы помочь мне принять всеу решение, идти ли мне в театр или совершить прелюбодеяние. Августин находит для себя решение в совершенно новом подходе к проблеме. Он предпринимает исследование Воли не в ее изоляции от прочих ментальных способностей, но в их взаимосвязи с ними. Главный вопрос теперь: какова функция воли в жизни ума в целом? Кроме того, феноменальные данные, которые подсказывают ответ еще прежде, чем он найден и должным образом очерчен, поразительным образом напоминают миллевское «устойчивое Я». Как говорит Августин, есть во мне Тот, кто «глубже глубин моих и выше вершин моих», более Я, чем я сам.<sup>218</sup>

Главная мысль трактата «О Троице» выводится из таинства христианской Троицы. Отец, Сын и Святой Дух — это три субстанции, если соотносить каждую из них с самой собой, и в то же время они образуют Одно, обеспечивая таким образом сохранение монотеизма. Единство возникает потому, что все три субстанции «взаимно соотнесены», не утрачивая при этом субстанциального существования — «в себе из них каждый является субстанцией (*substantia*)». (Это отличается, например, от того, что цвет и цветной предмет «взаимно соотнесены», поскольку «цвет в цветном предмете не имеет в самом себе собственной субстанции (*substantiam*), ибо цветное тело есть субстанция, а цвет — в субстанции»).<sup>219</sup>

Парадигма для взаимно утверждаемых отношений независимых «субстанций» — это *дружба*. О двух друзьях можно сказать,

что они «независимые субстанции», поскольку относятся к себе; друзья они только относительно друг друга. Пара друзей образует единство, Одно, поскольку и до тех пор, пока они друзья. Как только дружба заканчивается, они снова две «субстанции», независимые друг от друга. Это доказывает, что кто-то или что-то может быть Одним, если соотносится с собой, но также если относится к другому, столь тесно *связанному* с первым, что эти два могут проявляться как Одно, не изменяя собственной «субстанции», не утрачивая своей субстанциальной независимости и идентичности. Именно так существует Святая Троица: Бог Един в соотношении с Самим Собой, но Он есть также три в единстве с Сыном и Святым Духом.

Здесь дело в том, что подобные взаимно соотносимые связи могут быть только среди «равных»; а потому нельзя их применить к отношению тела и души, плотского человека и духовного, пусть даже они всегда являются вместе, потому что здесь душа, очевидно, есть управляющее начало. Однако, по Августину, это таинственное три-в-одном нужно отыскать где-то в человеческой природе, поскольку Бог создал человека по Своему образу и подобию, и коль скоро именно ум отличает человека от прочих созданий, три-в-одном, скорее всего, можно найти в структуре ума.

Мы обнаруживаем первые намеки на эту новую линию исследования в конце «Исповеди», произведения, наиболее тесно связанного с последующим трактатом «О Троице». Там впервые он использует теологическую догму три-в-одном как общепhilosophический принцип. Он предлагает читателю подумать «над тремя свойствами ... [в нас] самих. Они — все три — конечно, совсем иное, чем Троица... Вот эти три свойства: быть, знать, хотеть. [Они взаимосвязаны]. Я есмь, я знаю и я хочу; я есмь знающий и хотящий; я знаю, что я есмь и что я хочу, и я хочу быть и знать. Эти три свойства и составляют нераздельное единство — жизнь, и, однако, каждое из них нечто особое и единственное; они нераздельны и все-таки различны. Пойми это, кто может».<sup>220</sup> Эта аналогия, конечно, не означает, что бытие — аналогия Отца, знание — аналогия Сына, а хотение — аналогия Святого Духа. Августин здесь интересуется прежде всего тем, что ментальное Я содержит в себе все три этих разных свойства, которые нераздельны, хотя и различны.

Эта триада Бытия, Хотения и Знания встречается лишь в такой весьма осторожной формуле в «Исповеди»: конечно, бытие

сюда явно не вписывается, поскольку оно не есть способность ума. В трактате «О Троице» самая важна ментальная триада — Память, Интеллект и Воля. Эти три способности — «не суть три ума, но один ум, ... они суть не три сущности, но одна сущность», и каждая из них постигается двумя другими и соотносится сама с собой, «ибо я помню, что у меня есть память, понимание и воля; и я понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и я желаю, что я желаю, помню и понимаю; и я помню вместе всю мою память, понимание и волю».<sup>221</sup> И все эти три способности имеют равный статус, но их Единство происходит благодаря Воле.

Воля говорит памяти, что помнить, а что забыть; она говорит интеллекту, что выбрать для понимания. Память и Интеллект — созерцательны и как таковые пассивны, и только Воля заставляет их функционировать и в конце концов «сгоняет их в одно». И только тогда, когда благодаря одной из них, а именно Воле, эти три способности «сгоняются в одно, то от самого [этого] „согнания“ они называются „сознанием“» — *cogitatio*. Августин, играя с этимологией, выводит это значение из *cogere (coactum)* — связывать вместе, сгонять, понуждать. («*Atque ita fit illa trinitas ex memoria, et interna visione, et quae utrumque copulat voluntate. Quia tria [in unum] coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur*»). И таким образом та троица возникает из памяти, внутреннего видения и из воли, которая сочетает обоих. Когда же эти трое сгоняются в одно, то от самого [этого] «согнания» они называются «сознанием».)<sup>222</sup>

Воля таким образом «сгоняет» функции не только в сугубо умственной деятельности, она проявляет себя и в чувственном восприятии. Именно этот элемент ума делает чувства осмысленными: в каждом акте видения, говорит Августин, мы должны распознавать «следующие три [момента] ... Во-первых, сам предмет, который мы видим... что, конечно же, могло быть и прежде того, как было увидено. Во-вторых, видение, какового не было прежде того, как предмет, представленный ощущению, был ощущен. В-третьих, то, что удерживает ощущение зрения в видимом предмете, пока он видится, т. е. внимание души». Без последнего, функции Воли, мы имеем лишь чувственные «представления» без того, чтобы реально их воспринимать; мы *видим* предмет только тогда, когда концентрируем ум на восприятии. Можно видеть и без восприятия, и слышать, не вслушиваясь, как это часто бывает, когда мы находимся в рассеянном состоянии. Это «внимание души» необходимо для того, чтобы преобразовать ощущение в восприятие; Воля, которая «удерживает ощущение в види-



мом предмете и соединяет обоих», существенно отличается от видящего глаза и видимого предмета; это ум, а не тело.<sup>223</sup>

Более того, удерживая ум на видимом или слышимом, мы говорим памяти, что помнить, а интеллекту — что понимать, на какие предметы обращать внимание в поисках знания. Память и интеллект отвлекаются от внешних явлений и имеют дело не с ними самими (реальным деревом), а с их образами (видимым деревом), и эти образы, совершенно очевидно, находятся внутри нас. Иными словами, Воля благодаря *вниманию* сначала осмысленным образом соединяет наши органы чувств с реальным миром, а затем как бы отвращает их от внешнего мира, обращает внутрь нас самих и подготавливает к последующим ментальным действиям: помнить, понимать, утверждать или отрицать. Ведь эти внутренние образы — никоим образом не иллюзии. Если человек «целиком сливается с внутренним представлением и совершенно отвращает взор души от наличия тел, предстоящих ощущений, и от самих телесных ощущений и полностью обращается к тому образу, который видится внутри», то «возникает такое подобие телесного вида, воображенное из памяти, что даже сам разум не способен различить, видится ли извне само тело или же нечто подобное сознается внутри». «Такова сила души в своем собственном теле», что простое воображение может вызвать «истечение в детородном органе».<sup>224</sup> И эта *сила* ума проистекает не из Интеллекта или Памяти, но есть лишь благодаря Воле, которая соединяет внутреннее ума с внешним миром. Привилегированное положение человека в творении, во внешнем мире, существует благодаря уму, который воображает внутри себя, но то, что существует снаружи. «Ибо никто не может жить этим [предметами внешнего мира] во благо, если только в памяти не удержаны образы ощущаемых предметов; и если только воля большей своей частью не пребывает в предметах вышних и внутренних; и если только она сама, будучи сообразованной либо с телами вовне, либо с их образами внутри, не обращает все, что бы она ни воспринимала, к лучшей и истиннейшей жизни».<sup>225</sup>

Воля — объединяющая сила, которая связывает чувственный аппарат человека с внешним миром и затем соединяет различные ментальные способности человека. Она имеет две характеристики, которые полностью отсутствовали в предыдущих описаниях Воли, рассмотренных нами. Эту Волю действительно можно понимать как «исток действия»; направляя внимание чувств, контролируя запечатленные в памяти образы и предоставляя интел-

лекту материал для понимания, Воля готовит почву, на которой может развернуться действие. Так и подмывает сказать, что эта Воля настолько занята подготовкой действия, что едва ли у нее есть время ссориться с собственной противо-волей. «И каким образом двое есть одна плоть, когда мы говорим о муже и жене, таким же образом единой природой ума [Воли] охватываются наши понимание (*intellectum*) и действие, совет и исполнение... Так что каким образом было сказано, что «будут два одна плоть» (Быт. 2, 24), таким же образом можно сказать: „Два в одном уме”».<sup>226</sup>

Это первый намек на те выводы, которые гораздо позже делает из волюнтаризма Августина Дунс Скот: искупление (*redemption*) Воли не может быть ментальным и осуществляется оно не через божественное вмешательство; искупление происходит от поступка, который — зачастую, по удачному выражению Бергсона, как «*coup d'état*» (государственный переворот) — вмешивается в конфликт между *velle* и *nolle*. А цена искупления, как мы увидим, *свобода*. Как говорит Дунс Скот (в изложении современного комментатора), «В данный момент я могу писать, точно так же, как могу и не писать». Я полностью свободен и плачу за эту свободу тем любопытным фактом, что Воля всегда желает и не желает в одно и то же время: умственная деятельность в этом случае не исключает противоположного себе. «Однако мой *акт* письма исключает противоположное. Одним актом воли я могу заставить себя писать, а другим — заставить себя не писать, но я не могу одновременно совершать оба эти поступка».<sup>227</sup> Иными словами, Волю искупает то, что она перестает желать и начинает действовать, причем эта остановка не может происходить в акте хочу-не-хотеть (*will-not-to-will*), поскольку это было бы еще одним желанием.

У Августина, как позднее и у Дунса Скота, разрешение внутреннего конфликта Воли происходит через преобразование самой Воли, ее превращения в *Любовь*. Воля — рассмотренная в ее функционально-оперативном аспекте как связующий фактор — также может быть определена как *Любовь* (*voluntas: amor seu dilectio*<sup>228\*</sup>), поскольку *Любовь* — очевидно, самый сильный совокупляющий фактор. В *Любви* мы снова видим троих: «У нас есть трое: любящий, то, что любят, и любовь. Так что же есть любовь, как не некоторая жизнь, совокупляющая или желающая совокупить каких-либо двух, а именно любящего и то, что лю-

\* Воля: любовь или почитание (лат.) — Примеч. пер.

бят».<sup>229</sup> Аналогичным образом Воля как внимание необходима для восприятия за счет связывания воедино того, у кого есть глаза, чтобы видеть, и того, что видится. Только единящая сила любви сильнее. Ведь любовь соединяет своими узами «чудесным образом», так что образуется единство между любящим и возлюбленным — «*cohaerunt enim mirabiliter glutino amoris*».<sup>230</sup> Великое преимущество такой трансформации — не только громадная сила Любви, связывающая то, что остается раздельным, — Воля, которая соединяет «вид тела, которое видится, и его образ, который возникает в ощущении, т. е. видение... имеет столькою силу в сочетании этих двух, что направляет подлежащее воображению ощущение к видимому предмету и удерживает его воображенным в этом предмете (*in ea formatum teneat*)... столь необузданна, что может быть названа любовью или страстью, или же похотью (*amor aut cupiditas aut teneat*)»,<sup>231</sup> — но также что любовь, в отличие от воли или желания, не устраняется, когда достигает своей цели, но позволяет уму «пребывать *неподвижным*, чтобы *наслаждаться*» ею.

Но что не в силах воли — это неподвижность, постоянство наслаждения. Воля дана нам как ментальная способность, потому что один только ум «не есть нечто достаточное для себя» и «вследствие нужды и лишений он становится слишком сосредоточенным на своих действиях».<sup>232</sup> Воля решает, как *использовать* память и интеллект, т. е. она «относит их к чему-либо», но не знает, как «употреблять что-либо с наслаждением, и не в упованиях, но в вещах».<sup>233</sup> В этом причина неудовлетворенности воли, ибо «удовлетворение же — это воля в покое»<sup>234</sup> и ничто — и уж, конечно же, не упование — не может успокоить беспокойство воли, кроме времени, спокойного и длительного наслаждения от чего-то присутствующего; «сила любви такова, что ум вовлекает в себя то, о чем он долго думал с любовью».<sup>235</sup> Ум в целом «пребывает в том, о чем он думает с любовью», и это есть то, «без чего он думать о себе не может».<sup>236</sup>

Акцент здесь делается на уме, который думает о себе самом, а любовь, которая успокаивает беспокойство воли, — это не любовь к чувственным вещам, но к «отпечаткам», которые «чувственные вещи» оставляют в уме. (На протяжении всего трактата Августин тщательно различает мышление и познание, или мудрость и знание. «Одно дело — не знать себя, и другое — не думать о себе».<sup>237</sup>) В случае же с Любовью остающиеся «отпечатки», которые ум преобразовывает в умопостигаемое, не есть ни

тот, кто любит, ни то, что он любит, но третий элемент — сама Любовь, та любовь, которой возлюбленные любят друг друга.

Проблема с подобным «умопостигаемым» в том, что хотя оно «является ... наличным для взоров ума, сколь видимым или осязаемым в пространстве является для телесных ощущений [само телесное]», человек, «достигший их, не пребывает в них, но выталикивается, поскольку взор [его ума] как бы отражается. Так возникает преходящая мысль о непреходящем. Все же эта преходящая мысль посредством тех приемов, которым научена душа, препоручается памяти, чтобы душа могла вернуться туда, откуда ей приходится уйти». (Пример постоянства посреди людского преходящего он берет из музыки. Это как если бы «воспринималась ритмичность какого-либо художественного музыкального звука, проходящего временные промежутки, то она могла бы [также] мыслиться пребывающей вне времени в некоторой сокровенной и величественной тишине столь же долго, сколь долго слышалось бы ее звучание».<sup>238</sup>) Любовь несет с собой постоянство, на которую ум в ином случае не способен. Августин концептуализовал слова Павла в Послании Коринфянам: «Любовь никогда не перестает»; из трех «пребывающих» — Веры, Надежды и Любви — «любовь из них больше [т. е. самая стойкая и постоянная]» (I посл. к Коринфянам 13:8, 13).

Подведем итоги: Воля у Августина понимается не как отдельная способность, но по ее функции в рамках ума как целого, где все отдельные способности — память, интеллект и воля — рассматриваются «во взаимном отношении»,<sup>239</sup> находит искупление в том, что трансформируется в Любовь. Любовь как своего рода постоянная и устойчивая Воля совершенно очевидно напоминает «устойчивое Я» Милля, которое в итоге превалирует в решениях воли. Любовь у Августина оказывает влияние через «вес» — воля «подобна весу»,<sup>240</sup> — который она сообщает душе, прекращая таким образом ее колебания. Людьями становятся не просто через познание, но через любящую справедливость. Любовь — это тяжесть души, или наоборот: «нечто подобное любви представляет собою удельный вес тел».<sup>241</sup> Более того, остается в этой трансформации более ранней концепции только способность Я утверждать или отрицать, нет большего утверждения чего-то или кого-то, чем любовь к нему, т. е. сказать: Хочу, чтобы ты был — *Amo: Volo ut sis*.\*

\* Букв.: Люблю: хочу, чтобы ты был (лат.). — Примеч. пер.

До сих пор мы рассматривали сугубо теологические вопросы и вместе с ними главную проблему, которую ставит свободная воля перед христианской философией. В первые века христианской эры существование вселенной могло быть объяснено как эманация, истечение божественных и анти-божественных сил, не требовавшее личного присутствия Бога. Или же, согласно древнееврейской традиции, это можно было объяснить как деяние некоего божественного творца. Божественный творец создал мир по Своей свободной воле из ничего. И Он создал человека по образу Своему, т. е. наделил его также и свободной волей. И в дальнейшем теории эманации соответствовали фаталистическим или детерминистским теориям необходимости; креационистские же теории теологическим образом развивали тему Свободной Воли Бога, решившего сотворить мир. Перед ними стояла задача примирить эту Свободу со свободой твари, т. е. человека. Коль скоро Бог всемогущ (Он может управлять волей человека) и всеведущ, человеческая свобода отрицается дважды. Стандартный аргумент таков: Бог только предвидит, Он не понуждает. Этот аргумент можно найти у Августина, но он предлагает также и иную линию рассуждения.

Ранее мы рассматривали основные аргументы, выдвигавшиеся в пользу детерминизма и фатализма, по причине их большой значимости для менталитета античного мира, в особенности римского. И мы видели, обращаясь к Цицерону, что эти рассуждения в итоге неизменно приводят к противоречиям и парадоксам. Вспомним так называемый «ленивый аргумент»: если вы больны, предопределено, поправитесь вы или нет, а потому зачем звать врача? Но позовете вы врача или нет — также предопределено, и т. д. Иными словами, если строго следовать этой линии рассуждения, все наши способности *упраздняются*. Рассуждение основывается на предшествующих причинах, т. е. обращается к прошлому. Но в действительности же нас интересует будущее. Мы хотим, чтобы будущее было предсказуемым — «так должно быть», — но как только начинаем рассуждать в этих рамках, сразу же попадаем в следующий парадокс: «Если бы я мог предвидеть, что завтра погибну в авиакатастрофе, то мог бы завтра вообще не вылезать из постели. Но тогда я не погибну, и тогда это значит, что я неверно предвидел будущее».<sup>242</sup> Ход рассуждений в обоих вариантах аргументации — том, который основывается на прошлом, и том, который полагается на будущее, — оказывается одним и тем же: в первом случае мы экстраполируем настоящее

на прошлое, во втором — экстраполируем его же на будущее, и оба они предполагают, что экстраполятор находится вне сферы, где происходят реальные события, и что этот внешний наблюдатель вообще не может действовать — он сам не есть причина. Иными словами, поскольку человек выступает как часть временного процесса, он связан с прошлым и обладает особым органом прошлого, называемым «памятью», и коль скоро он живет в настоящем и обращен вперед, в будущее, то не может выскочить за пределы порядка времени.

Ранее я уже отмечала, что аргументация детерминизма подлинную остроту приобретает, только если вводится фигура Всеведущего существа, которая находится вне темпорального порядка и взирает на все происходящее с точки зрения вечности. Но, вводя такую фигуру, Августин в итоге приходит к наиболее спорному и наиболее устрашающему из всех своих выводов — к учению о предопределении. Но нас здесь не интересует это учение, своеобразное переворачивание и радикализация учения Павла о том, что спасение — не в трудах, а в вере, и дается как Божья благодать — так что даже вера оказывается вне человеческой власти. Эти рассуждения можно найти в одном из его последних трактатов «О Благодати и свободе воли», направленном против пелагиан, которые, обращаясь именно к раннему учению Августина о Воле, подчеркивали «достоинства предшествующей доброй воли» для восприятия благодати, которая даруется полностью беспричинно и лишь во прощение грехов.<sup>243</sup>

Философские аргументы — не в пользу предопределения, но в пользу возможного сосуществования всеведения Божия и человеческой свободной воли — можно найти в обсуждении «Тимея» Платона. Человеческое познание бывает «различных видов», люди по-разному познают прошлое, настоящее и будущее.

Знание Божие отнюдь не имеет такого разнообразия, чтобы в нем иначе представлялось то, чего еще нет, иначе то, что уже есть, и иначе то, что будет. Ибо Бог презирает будущее, взирает на настоящее и озирает прошедшее не по-нашему, но некоторым иным образом, далеко превосходящим образ нашего мышления. Не переходя мыслью от одного к другому [не следует мыслью за тем, что изменилось от прошлого к настоящему и будущему], Он видит совершенно неизменяемым образом. Из того, что совершается во времени [для нас], будущее, например, еще не существует, настоящее как бы существует, прошедшее уже не существует; но Он все это обнимает в постоянном и вечном настоящем. И не иначе созерцает Он глазами, и иначе — умом: потому что Он не состоит из души и тела; не иначе

[видит Он] теперь, не иначе — прежде и не иначе — после: потому что Его знание не изменяется, как наше, по различию времени: настоящего, прошедшего и будущего, ибо у Него «нет изменения и ни тени перемены» (Иак. I, 17). От мысли к мысли не переходит намерение Того, в чьем бестелесном созерцании все, что Он знает, существует одновременно и вместе. Он так знает времена безо всяких представлений временного свойства, как приводит в движение временное безо всяких движений временного свойства.<sup>244</sup>

В таком контексте уже невозможно говорить о Божественном предвидении; для Него прошлого и будущего не существует. Вечность, понимаемая в человеческих представлениях, это вечно длящееся настоящее. «Если бы настоящее всегда оставалось настоящим и не уходило в прошлое, то это было бы уже не время, а вечность».<sup>245</sup>

Я уже довольно пространно цитировала эти аргументы прежде, потому что если допустить, что есть такая *личность*, для которой темпоральный порядок не существует, сосуществование Божьего всеведения и свободной воли человека перестает быть неразрешимой проблемой. По крайней мере к ней можно относиться как к части проблемы брэнности человека, т. е. рассматривать все наши способности в их отношении ко времени. Такой новый подход, представленный в трактате «О Граде Божьем», подготавливается в знаменитой одиннадцатой книге «Исповеди», к которой мы на некоторое время и обратимся.

Рассмотренные в темпоральных категориях, «настоящее прошедшего это память; настоящее настоящего — его непосредственное созерцание [*contuitus* — взгляд, собирающий вещи вместе и „уделяющий им” внимание]; настоящее будущего — его ожидание».<sup>246</sup> Но такое троякое настоящее ума само по себе не создает время, оно образует время только потому, что три этих настоящих времени переходят друг в друга «из будущего ... через настоящее ... [переходит] в прошлое»; и настоящее — самое из них неуловимое, поскольку не имеет в себе «длительности». Время идет «из того ... чего еще нет; через то, в чем нет длительности, к тому, чего уже нет».<sup>247</sup> А потому время не может образовываться движением небесных тел; движения тел происходят «во времени» только тогда, когда имеют начало и конец, а время, которое я измеряю, находится в уме, а именно «за время, с какого я это тело увидел и до того, как перестал его видеть». Ибо в действительности «мы ... измеряем промежуток между каким-то началом и каким-то концом», а это в свою очередь возможно только

потому, что ум удерживает в своем собственном настоящем ожидании то, чего еще нет, и которым он затем «уделяет внимание и помнит, когда они проходят».

Ум осуществляет подобную темпорализацию в каждом повседневном акте: «Я собираюсь пропеть знакомый псалом; ... Сила, вложенная в мое действие, рассеяна между памятью о том, что я сказал, и ожиданием того, что я скажу. Внимание же мое сосредоточено на настоящем, через которое переправляется [*traiciatur*] будущее, чтобы стать прошлым». Как мы видели, внимание, одна из основных функций Воли, великий соединитель, роль которого здесь состоит, в том, что Августин называет «растяжением души», связывает воедино времена в общее настоящее души. «Внимание связывает и через него то, что было в настоящем, проходит и становится отсутствующим», т. е. прошлым. И «то же и со всей человеческой жизнью», которая без растяжения души никогда не была бы чем-то целостным; «то же со всеми веками, прожитыми „сынами человеческими“, которые складываются, как из частей, из всех человеческих жизней», т. е. поскольку эти века можно изложить как связную непрерывную историю.<sup>248</sup>

С этой точки зрения, говоря о темпоральности человеческих способностей, Августин в последнем из своих великих трактатов «О Граде Божьем» возвращается к проблеме Воли.<sup>249</sup> Он формулирует основное затруднение так: Бог, «Он, будучи Сам вечным и безначальным, начав, однако же, с некоторого момента, сотворил во времени и времена, и человека, которого прежде никогда не создавал, и сотворил не по новому и внезапному, а по вечному и неизменному решению».<sup>250</sup> Творение мира и времени совпадают — «мир сотворен не во времени, но вместе с временем» — и не только потому, что творение предполагает начало, но также и потому, что живые существа были сотворены прежде человека. «Не было никакой твари, движение и изменение которой определяло бы время. Но несомненно, что мир сотворен вместе с временем».<sup>251</sup> Но затем Августин спрашивает, какова была цель Бога при сотворении человека, почему Он «внезапно восхотел создать человека, которого никогда прежде в бесконечной вечности не создавал»? Он называет этот вопрос «неисследимой и неиспытываемой высотой» и говорит о создании «создал временного человека [*hominem temporalem*], прежде которого не было никого из людей», т. е. твари, которая не просто живет «во времени», но и по сути своей временна, представляет собой как бы сущность времени.<sup>252</sup>



Прежде чем ответить на этот «весьма трудный вопрос о вечности Бога, творящего новое без какого-либо изменения воли», Августин считает необходимым опровергнуть циклические концепции времени философов, поскольку новое невозможно при циклическом движении. Затем он дает весьма удивительный ответ на вопрос, зачем нужно было создавать человека помимо и сверх прочих живых существ. Для того, говорит он, чтобы могло состояться новое, чтобы существовало *начало*; и «начала этого ... прежде не было», т. е. не было до творения человека. А потому, «чтобы быть этому началу, был сотворен человек, прежде которого не было никакого человека» (*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit*).<sup>253</sup> И Августин отличает это от начала творения, используя слово «*initium*» для обозначения творения человека, и «*principium*» для творения неба и земли.<sup>254</sup> Что же касается живых существ, созданных до человека, они были сотворены «во множестве», как виды существ, в отличие от человека, сотворенного в единственном числе и род которого «распространился от одного для побуждения к согласию».<sup>255</sup>

Именно человеческую индивидуальность объясняет Августин, когда говорит, что «прежде ... не было никакого человека», т. е. никого, кого можно было бы назвать «личностью»; эта индивидуальность проявляет себя в Воле. Августин рассматривает пример с двумя близнецами, «чи плоть и дух находятся в одинаковом состоянии». Как говорить о них по отдельности? Единственная черта, которой они различаются, это их воля — предположим, что «оба подверглись искушению, но один поддался, а другой устоял. ... А почему, как не по собственной воле, тем более, что состояние тела и духа у них изначально было одинаковым?»<sup>256</sup>

Иными словами и несколько развивая эти рассуждения: человек заброшен в меняющийся и движущийся мир как новое начало, потому что он знает, что имеет начало и что будет иметь конец; он даже знает, что его собственное начало — это начало его конца — «время этой жизни есть вообще не что иное, как путь к смерти».<sup>257</sup> В этом смысле ни одно животное, никакой вид живых существ не имеет ни начала, ни конца. Вместе с человеком, сотворенным Богом по образу Своему, в мир пришло существо, которое, коль скоро оно есть начало, идущее к своему концу, могло быть наделено способностью воления и отрицания.

В этом отношении он был образом Бога-Творца; но поскольку он был бrenным, а не вечным, эта способность была полностью устремлена в будущее. (Каждый раз, когда Августин говорит о трех временах, он подчеркивает первенство будущего — как и Гегель, как мы увидим впоследствии; первенство Воли среди прочих ментальных способностей делает необходимым первенство будущего в размышлениях о времени.) Всякий человек, будучи сотворенным в единственном числе, есть благодаря своему рождению новое начало. Если бы Августин вывел из этого утверждения все следствия, он должен был бы определить человека, в отличие от греков, не как смертного, но как «рожденного», и должен был бы определить свободу Воли не как *liberum arbitrium*, свободный выбор между волением и отрицанием, но как ту свободу, о которой говорит Кант в «Критике чистого разума».

Его «способность само собой начинать некоторый ряд следующих друг за другом вещей или состояний», притом что «последовательный ряд в мире может иметь только относительно первое начало», и потому «мы говорим об абсолютно первом начале не в отношении времени, а в отношении причинности». «Если я теперь (например) совершенно свободно и без необходимо определяющего влияния естественных причин встаю со своего стула, то в этом событии со всеми его естественными последствиями до бесконечности безусловно начинается новый ряд».<sup>258</sup>

Различие между «безусловным» и «условным», абсолютным и относительным началом указывает на тот же феномен, который мы наблюдали при проводимом Августином различении между *principium* неба и земли и *initium* человека. И будь Кант знаком с августиновской философией рожденного, он, возможно, согласился бы с тем, что свобода *условно* безусловной спонтанности не более смущает человеческий разум, чем тот факт, что люди *рождаются* — они вновь и вновь появляются в мире, который предшествует им во времени. Свобода спонтанности есть часть человеческого удела (*human condition*). Ее ментальным органом выступает Воля.

### III. ВОЛЯ И ИНТЕЛЛЕКТ

#### 11. Фома Аквинский и первенство интеллекта

Более сорока лет тому назад Этьен Жильсон, человек, так много сделавший для возрождения христианской философии, выступая в Абердине на Гиффордских лекциях, говорил о поразительном возрождении греческой мысли в XIII столетии. В итоге появилась классическая, и, на мой взгляд, совершенно справедливая формулировка — «Дух средневековой философии» — об «основополагающем принципе всякого средневекового мышления». Он ссылаясь на *fides quaerens intellectum* (веру, ищущую разума) Ансельма, «веру, обращающуюся к интеллекту за помощью» и превращающую таким образом философию в *ancilla theologiae*, служанку богословия. Однако всегда была опасность, что служанка попытается стать «госпожой», от чего папа Григорий IX предостерегал Парижский университет, предвидя случившиеся не далее как через двести лет яростные нападки Лютера на эту *stultitia*, эту глупость. Я упомянула имя Жильсона, конечно же, не для того, чтобы напрашиваться на сравнение — что было бы для меня непростительной ошибкой — но, скорее, из чувства благодарности и также для того, чтобы объяснить, почему в дальнейшем я буду избегать обсуждения вопросов, которые уже давным-давно были с таким мастерством рассмотрены и результаты обсуждения которых вполне доступны — даже в изданиях в мягкой обложке.

Фому отделяют от Августина восемьсот лет — время, вполне достаточное не только для того, чтобы сделать из епископа Гиппонского блаженного и отца церкви, но и признать за ним авторитет, равный авторитету Аристотеля и лишь чуть меньший, чем у апостола Павла. В Средние века подобный авторитет имел перво-

степенную важность; ничто не могло быть более губительным для нового учения, чем открытое признание в том, что оно новое; то, что Жильсон называл «*ipsedixitism*» («сам сказал»), не было более значимым. Даже когда Фома явно оспаривает чье-то мнение, он использует авторитетную цитату, чтобы зафиксировать учение, которое собирается оспорить. Конечно, это отчасти похоже на абсолютный авторитет слова Божьего, запечатленного в Ветхом и Новом Заветах, но дело здесь в том, что практически каждый известный автор — будь то христианский, иудейский или мусульманский — цитировался как «авторитетный» источник либо истины, либо значимой лжи.

Иными словами, когда мы изучаем средневековые произведения, следует помнить, что их авторы жили в монастырях — без чего никакой «истории идей» в западном мире просто бы не было — и это означает, что эти работы вышли из мира книг. Но размышления Августина, напротив, самым тесным образом связаны с его собственным опытом; для него важно было описать этот опыт подробно, и даже если он рассуждал о таких умозрительных вопросах, как происхождение зла (в раннем диалоге «О свободе воли»), ему едва ли приходило на ум цитировать мнения множества эрудитов и достойных людей по этому поводу.

Схоластические авторы использовали опыт только для того, чтобы найти пример, подтверждающий их аргументы. Сам по себе опыт не был источником аргументации. Примеры были своего рода казуистикой, способом приложения общих принципов к частным случаям. Последним, который откровенно писал о затруднениях своего ума или души, без оглядки на книжные заботы, был Ансельм Кентерберийский, а это было за двести лет до Фомы. Это, конечно же, не означает, что схоластических авторов совершенно не заботили реальные проблемы, и они просто придумывали аргументы. Скорее, дело в том, что здесь мы вступаем в «век комментаторов» (Жильсон), чьи рассуждения всегда направлялись какими-либо книжными авторитетами, и было бы серьезной ошибкой полагать, что это были только лишь духовные и церковные авторитеты. Тем не менее Жильсон, чей склад ума был столь удивительным образом приспособлен к требованиям этого вопроса и кто признавал, что «если существованием философии, которая является христианской, мы обязаны Писанию, то существованием христианства, обладающего философией, мы обязаны греческой традиции», вполне серьезно мог заявлять, что причину, по которой Платон и Аристотель не смогли дойти до ко-

нечной истины, следует искать в том печальном обстоятельстве, что им «не посчастливилось ознакомиться с первыми строками Книги Бытия. И если бы такое случилось, вся история философии могла бы пойти совершенно по-другому».<sup>259</sup>

Оставшийся незавершенным великий шедевр Фомы «Сумма теологии» первоначально предназначался для педагогических целей, как учебник для новых университетов. Там в сугубо систематической манере перечисляются все возможные вопросы, все возможные аргументы, и на все вопросы даются окончательные ответы. Мне не известна никакая другая система в дальнейшем, которая могла бы сравниться с этой кодификацией твердо установленных истин, суммой цельного знания. Всякая философская система нацелена на то, чтобы предложить беспокойному уму своего рода ментальную среду, надежное убежище, но ни одна из них не преуспела в этом настолько и ни одна, по моему мнению, не была в такой степени свободна от противоречий, как произведение Фомы. Всякий, кто готов сделать значительное умственное усилие и войти в это убежище, будет вознагражден уверенностью, что ни в одной из его многочисленных комнат он не попадет в затруднительное положение.

Читать Фому — это все равно, что учиться строительству подобных убежищ. Во-первых, вопросы ставятся в наиболее абстрактной, но не спекулятивной манере; затем все пункты исследования подобных вопросов тщательно рассортированы, за ними следуют вероятные возражения на каждый возможный ответ. Затем сразу же следуют «Возражения», которые представляют иную позицию. И только когда заложены все основания, следует собственный ответ Фомы, включающий в себя конкретные замечания по «Возражениям». Этот схематический порядок никогда не меняется, и читатель, обладающий в достаточной мере терпением, чтобы пройти вопрос за вопросом, ответ за ответом весь ряд, вникнуть в каждое возражение и рассмотреть всякую противоположную позицию, будет ошеломлен безмерностью интеллекта, который, похоже, знает все. В каждом случае он обращается к какому-то авторитетному источнику, что особенно поразительно, когда аргументы, которые предстоит опровергнуть, прежде вводятся со ссылками на цитату из какого-то авторитетного автора.

Однако такие цитаты из авторитетов — не единственный и даже не доминирующий способ аргументации. Они всегда сочетаются со своего рода рациональным доказательством, обычно

весьма строгим. Не используются ни риторика, ни всякого рода уверения, читателя принуждает одна лишь истина. Вера в неодолимость истины, столь свойственная всей средневековой философии, у Фомы поистине безгранична. Он различает три рода необходимости: абсолютную необходимость, которая рациональна — например, что сумма углов треугольника равна двум прямым углам; необходимость относительную, которая полезна — например, пища необходима для жизни или лошадь необходима для путешествия; и принуждение, вызываемое внешним воздействием. Из этих трех — последнее «противно воле».<sup>260</sup> Истина понуждает, но она не повелевает так, как повелевает воля, и не понуждает силой. Это то, что Скот позднее назовет *dictamen rationis*, «диктатом разума», т. е. силой, которая предписывает в виде речи (*dicere*) и чья сила имеет свои границы в пределах рационального отношения.

С непревзойденной ясностью Фома различает две «схватывающие» (аппрегирующие) способности, интеллект и разум. Они обладают соответствующими собственными интеллектуально стремящимися способностями, волей и *liberum arbitrium*, или свободой выбора. Интеллект и разум имеют дело с истиной. Интеллект, называемый также «универсальным разумом», занимается математическими, или самоочевидными, истинами, первыми принципами, не требующими доказательств, тогда как разум, или частный разум, есть способность, при помощи которой мы делаем частные выводы из всеобщих посылок, как в силлогизме. Универсальный разум по природе своей созерцателен, тогда как дело частного разума — «переходить от одной [познанной] вещи к познанию другой, ... собственно, к заключениям, которые известны нам на основании [первых] начал».<sup>261</sup> Подобный процесс дискурсивного рассуждения доминирует во всех его произведениях. (Просвещение называли Веком разума — что может быть или не быть простым описанием; эти же века Средневековья по праву можно назвать Веком рассуждений.) Различие состоит в том, что истина, воспринимаемая одним только интеллектом, открывается и понуждает ум без всякой активности с его стороны, тогда как в процессе дискурсивного рассуждения ум понуждает сам себя.

Процесс аргументативного рассуждения запускается верой разумного создания, чей интеллект естественным образом обращается к своему Творцу за помощью в поисках «такого знания истинного бытия», в то, что Он «лежит в пределах досягаемости моего естественного разума».<sup>262</sup> То, что было явлено вере через Писание, не подвержено сомнению, не более, чем самоочевидное

первопринципов для греческой философии. Истина принудительна. Эту принудительность у Фомы отличает от необходимости *aletheia* греков не то, что не вызывающее сомнений откровение исходит извне, но то, что «истине, приходящей извне через откровение, отвечает свет разума изнутри. Вера, *ex auditu* [например, слышащий божественный голос Моисей], мгновенно пробуждает ответный отзвук».<sup>263</sup>

Если идти к Фоме и Дунсу Скоту от Августина, то наиболее поразительная перемена в том, что никого из них не интересует проблема структуры Воли, рассмотренной как отдельная способность. Для них важно отношение между Волей и Разумом, или Интеллектом, и главный вопрос — это какая из данных ментальных способностей «более благородна» и тем самым нарекается первенствовать среди остальных. Возможно, еще более важно, в особенности ввиду громадного влияния Августина на обоих мыслителей, что из трех способностей ума у Августина — Памяти, Интеллекта и Воли — одна потеряна, а именно Память, наиболее характерная для римлян, привязывающая человека к его прошлому. И эта потеря оказывается окончательной; более нигде в философской традиции Память не занимает того же положения, как Интеллект и Воля. Помимо последствий этой потери для сугубо политической философии,<sup>264</sup> очевидно, что из памяти проистекало — *sedes animi est in memoria*\* — чувство бренности человеческой природы и человеческого существования, проявившееся у *homo temporalis*, «временного человека» Августина.<sup>265</sup>

Интеллект, который у Августина соотносится со всем, что только присутствует в уме, у Фомы соотносится лишь с первыми принципами, т. е. с тем, что логически прежде всего прочего. Отсюда процесс рассуждения имеет дело с частными выводами.<sup>266</sup> Надлежащий предмет Воли — это цель, однако такая цель есть не более будущее, чем «первый принцип» — прошлое. Принцип и цель — это логические, а не темпоральные категории. Коль скоро речь идет о Воле, Фома, во многом повторяя «Никомахову этику», настаивает в основном на категории цели-средств, и, как и у Аристотеля, цель, пусть она и предмет Воли, дана ей через способность схватывать (аппрегензию), т. е. через интеллект. А потому надлежащий «порядок действия» таков: «Сперва — схватывание цели; ... затем — желание цели; затем — принятие решения относительно средств; и, наконец, желание».<sup>267</sup> На каждом

\* Седалище духа — в памяти (лат.). — Примеч. пер.

шаге способность схватывания предшествует и имеет первенство перед вызываемым ею желанием движения.

Концептуальное основание для всех этих различий в том, что «благо и Бытие» различаются только в мышлении; они есть «то же самое *realiter*» (в действительности), и здесь, кстати, о них можно сказать, что они «взаимообратимы»: «Ни о каком сущем не говорится, что оно зло, поскольку оно сущее, но зла в нем лишь настолько, насколько ему недостает бытия» и «насколько кто-либо имеет от бытия, настолько же он имеет и от блага, и то, что ему недостает до полноты блага, называется злом».<sup>268</sup> В той степени, в какой небытие есть, о нем можно сказать, что это зло, «но только в той степени, в какой ему недостает бытия». Все это, конечно же, есть не что иное, как развитие позиции Августина, но эта позиция расширена и концептуально заострена. С точки зрения способности схватывания, Бытие является в аспекте истины; в перспективе Воли, которая имеет своей целью благо, оно является «в аспекте желаемого, который Бытие не выражает». Зло — не первоначало, поскольку оно есть простая *лишенность*, и об этой лишенности можно говорить как «в смысле лишенности, так и в смысле отрицания. Отсутствие блага в смысле отрицания не есть зло, в противном случае... например, человек, не обладающий стремительностью лани и силою льва, полагался бы злым. А вот отсутствие блага в смысле лишенности — это зло; так, например, лишенность зрения есть слепота».<sup>269</sup> По причине своего характера лишенности абсолютное или радикальное зло не может существовать. Нет такого зла, в котором мы зафиксировали бы «полное отсутствие блага». Ведь «с уничтожением всякого ... уничтожилось бы и само зло».<sup>270</sup>

Фома не первый, кто расценивает зло как «лишенность», своего рода оптическую иллюзию, которая возникает, если целое, относительно которого зло является только частью, не принимается во внимание. Уже у Аристотеля было представление о мироздании, «в котором каждая часть имеет свое совершенным образом упорядоченное место», так что врожденное «благо огня обуславливает зло воды» только акцидентально, по случаю.<sup>271</sup> И этот аргумент остается самым оптимистичным и часто повторяемым при рассуждении о реальности существования зла. Даже Кант, разработавший понятие «радикального зла», никоим образом не считал, что тот, кто «не сможет доказать, что любит», может на этом основании считаться «законченным негодяем», что, используя язык Августина, *velle* и *nolle* взаимосвязаны и что ис-



тинный выбор Воли осуществляется между волением и отрицанием. Однако так же верно, что этот давний *topos* философии имеет для Фомы больший смысл, поскольку центром его системы, ее «первым принципом» выступает Бытие. В контексте его философии, как подчеркивает Жильсон, «сказать, что Бог сотворил не только мир, но и пребывающее в нем зло, значит сказать, что Бог сотворил ничто».<sup>272</sup>

Все сотворенное, чьей главной чертой является то, что оно *есть*, «стремится к бытию согласно способу своего бытия», но лишь Интеллект обладает «знанием» Бытия как целого; чувствам не ведано другое бытие, кроме бытия, „здесь” и „сейчас”». <sup>273</sup> Интеллект «схватывает бытие абсолютно и на все времена», а человек, коль скоро он наделен этой способностью, не может не желать «быть всегда». Такова «естественная склонность» Воли, чья конечная цель столь же «необходима» для нее, сколь истина принудительна для Интеллекта. Собственно говоря, Воля свободна только в отношении «частных благ», которые не «движут ее с необходимостью», пусть даже ее к ним и влечет. Конечная цель, желание Интеллекта быть вечно, держит влечения под контролем, так что в собственном смысле различие между человеком и животным проявляется в том факте, что человек «отнюдь не сразу реагирует на раздражительность и пожелание [его влечения, которые он разделяет с прочими живыми существами] ..., но прежде *ждет* указания воли, которая суть более превосходное желание ... ибо если высшее желание не склонно к началу движения, одного низшего желания для этого не достаточно».<sup>274</sup>

Очевидно, что Бытие, первый принцип Фомы, это просто концептуализация Жизни и жизненного инстинкта — тот факт, что все живое инстинктивно сохраняет жизнь и избегает смерти. Это также есть развитие тех мыслей, которые мы в более осторожной формулировке видели у Августина. Но логичный вывод из этого рассуждения, уравнивание Воли и жизненного инстинкта — вне всякого отношения к возможной вечной жизни — был сделан только в XIX веке. Он в явном виде присутствует у Шопенгауэра и в воле к власти Ницше, истина сама понимается как функция жизненного процесса: то, что мы называем истиной, — это те утверждения, без которых не могла бы продолжаться жизнь. Не разум, но наша воля делает истину принудительной.

Теперь перейдем к вопросу о том, какая из этих двух ментальных сил в сравнении одна с другой «выше и благороднее». На

первый взгляд, вопрос не имеет смысла, поскольку конечная цель у них одна и та же — Бытие, которое проявляется как благо и желаемое для Воли и как истина для Интеллекта. И Фома согласен: «эти силы дополняют друг друга в своих действиях, [а именно] потому что ум мыслит желание воли, а воля желает, чтобы мыслил ум».<sup>275</sup> Даже если мы проведем различие между «благом» и «истиной» как тем, что соответствует различным способностям ума, оказывается, что они очень похожи, поскольку *универсальны* по своему охвату. Как Интеллект есть «схватывание универсального бытия и истины», так и Воля есть «влечение к универсальному благу», и точно так же, как Интеллект имеет в своем подчинении рассуждение для того, чтобы иметь дело с частными случаями, так и Воля обладает способностью свободного выбора (*liberum arbitrium*) как подчиненного помощника при отборе подходящих частных средств для универсальной цели. Более того, поскольку обе способности своей конечной целью имеют Бытие — в виде Истины или Блага — они, по-видимому, равны, каждую из них обслуживают соответствующие помощники, занимающиеся частностями.

А потому подлинная разграничительная линия, разделяющая высшие и низшие способности, — это, по-видимому, линия, разделяющая «превосходящие» и «подчиненные» способности, и это различие никогда не оспаривалось. Для Фомы — как и почти для всех его последователей в философии, среди которых не только признанные томисты — было само собой разумеющимся, практически пробным камнем философии как отдельной дисциплины, что всеобщее «благороднее и выше по рангу», чем частное, и единственным необходимым для этого доказательством было и остается давнее утверждение Аристотеля, что целое всегда больше, чем сумма его частей.

Эта предпосылка поставила под вопрос великое и не всеми признаваемое различие Иоанна Дунса Скота: Бытие в своей всеобщности есть не что иное, как мысль, но ему не хватает *реальности*; только об отдельных вещах (*res*), которые характеризуются своей «этовостью» (*haecceity*), можно сказать, что они реальны для человека, а потому Скот резко противопоставляет «интуитивное познание, чьим надлежащим предметом являются существующее единичное, воспринимающееся как существующее, и абстрактное познание, чей надлежащий предмет — это *quiddity* (чтойность), или сущность познаваемых вещей».<sup>276</sup> А потому — и это важно — ментальный образ (видимое дерево), по-

сколько он лишен реального существования, имеет более низкий онтологический статус, чем реальное дерево, хотя никакое знание о вещи было бы невозможно без ментальных образов. Следствием такого оборачивания является то, что, например, *этот* отдельный человек в своем существовании в качестве живого существа выше по рангу и предшествует образам или только лишь мысли о человечестве. (Кьеркегор позднее выдвигал сходный аргумент против Гегеля.)

Такое оборачивание представляется довольно очевидным следствием для философии, которая черпает свое вдохновение из Библии, т. е. от Бога-Творца, который есть личность и который создал человека по своему образу и подобию, т. е. так же, как личность. И, конечно, Фома в достаточной мере христианин, чтобы утверждать, что «*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*» («[имя] „лицо” обозначает наисовершеннейшее во всей природе»);<sup>277</sup> Основа Библии, как показал Августин в Книге Бытия, где все естественные виды были созданы во множестве — «*plura simul iussit exsistere*» («повелел одновременно быть многим»). Но человека Он сотворил «только одного и единственного», так что род человеческий (взятый как животный вид) размножился от Одного: «*ex uno ... multiplicavit genus humanum*».<sup>278</sup> Для Августина и Скота, но не для Аквината, Воля — это ментальный орган, актуализирующий эту единственность, это *principium individuationis*.

Но вернемся к Фоме. Он настаивает, что «если сравнить между собой Интеллект и Волю по степени общности их предметов соответственно, то ... Интеллект безусловно выше и благороднее, чем Воля». И это утверждение есть самое существенное, поскольку оно не вытекает из общей философии Бытия. Отчасти это признает и сам Фома. Для него первенство Интеллекта над Волей не определяется по преимуществу первенством их предметов — Истины над Благом — поскольку в своем роде эти две способности «соперничают» в пределах человеческого ума: «Каждому движению воли предшествует восприятие [аппрегензия] — никто не может пожелать того, чего он не знает — тогда как «каждому восприятию [аппрегензии] предшествует не акт воли, [а начало мудрости и мышления]...».<sup>279</sup> (Здесь, конечно, он оказывается вместе с Августином, который утверждает первенство Воли как внимания даже в актах чувственного восприятия.) Это первенство проявляется в каждом волевом акте. Например, в случае «свободного выбора», в котором мы «выбираем» средства для конечной цели,

две силы соперничают в этом выборе: «Со стороны познающей силы нам требуется суждение, благодаря которому одну вещь мы предпочитаем другой, а со стороны желающей силы нам требуется приятие вынесенного суждения».<sup>280</sup>

Если взглянуть на августинианскую и томистскую позиции в чисто психологических терминах, как это часто делали сами их авторы, придется признать, что их противоположность — искусственная, поскольку они достоверны в равной степени. Кто сможет отрицать, что никто не может желать того, чего он почему-либо не знает, или, напротив, что какие-то волевые акты предшествуют и определяют направление, в котором мы хотели бы, чтобы развивалось наше познание? Подлинная причина того, почему Фома утверждал первенство Интеллекта — как и конечная причина того, почему Августин предпочел первенство Воли — лежит в не поддающемся доказательству ответе на последний вопрос всякого средневекового мыслителя: В чем «состоит конечная цель и счастье человека?»<sup>281</sup> Мы знаем ответ Августина: любовь. Он намеревался провести свою загробную жизнь в отсутствие желания, в нераздельном союзе создания и создателя. Тогда как Фома, очевидно, отвечая (пусть и не упоминая об этом) Августину и августининцам, говорит: Хотя кто-то может подумать, что конечная цель и счастье человека состоит «не в познании Бога, но в любви к нему, или в каком-либо ином акте воли, направленном к Нему», он, Фома, считает, что «одно дело обладать благом, которое есть наша цель, и другое — любить его; ибо любовь несовершенна до тех пор, пока мы не достигнем цели, и совершенна после того, как мы ее достигаем». Для него любовь без желания немыслима, и потому ответ категоричен: «Конечное счастье человека есть по сути познать Бога при помощи Интеллекта; это не акт Воли». Здесь Фома следует своему учителю, Альберту Великому, который объявил, что «высшее блаженство наступает тогда, когда Интеллект оказывается в состоянии созерцания».<sup>282</sup> Следует отметить, что с этим полностью согласен и Данте:

Мы видим, что блаженство возникает  
От зренья, не от любви; она  
Лишь спутницей его сопровождает<sup>283</sup>

В начале этого исследования я попыталась подчеркнуть различие между Волей и желанием, и, следовательно, разделить по-

нятие Любви в философии Августина и *эрос* у Платона в «Пире», где тот обозначает неполноту у любовника и стремление к обладанию тем, чего ему не достаёт. Приведенные мною цитаты из Фомы показывают, как мне кажется, до какой степени его понятие способности влечения (*appetitive faculties*) все еще связано с представлением о желании как *обладании* в дальнейшем тем, чего не хватало в земной жизни. Ведь Воля, понимаемая прежде всего как желание, останавливается, когда мы овладеваем желаемым предметом, и представление о том, что «Воля блаженствует, когда обладает тем, чего желает»,<sup>284</sup> попросту неверно — это всего лишь тот момент, когда Воля перестает волишь. Интеллекту, который, согласно Фоме, есть «пассивная сила»,<sup>285</sup> обеспечено первенство перед Волей не только потому, что он «представляет предмет для стремления» и потому предшествует ей, но также и потому, что он переживает Волю, которая как бы угасает, когда ее предмет обретен. Трансформация Воли в Любовь — у Августина, как и у Дунса Скота — была по крайней мере отчасти обусловлена более решительным отделением Воли от влечений и желаний, равно как и иным представлением о «конечной цели и счастье человека». Даже в дальнейшем человек остается человеком, и его «наивысшее счастье» не может быть просто «пассивным». Любовь призвана спасти Волю, потому что она все еще активна, пусть лишена беспокойства, не преследует какую-либо цель и не боится ее потерю.

Фома не принимает во внимание, что возможна *деятельность*, которая имеет свою цель внутри себя и потому может достигаться помимо категорий цели-средств. Для него «любой действитель ... действует ради цели, начало этого движения надлежит усматривать в цели. Поэтому искусство, относящееся к цели, руководит искусством, относящимся к средствам, например „искусство судовождения руководит искусством судостроения”».<sup>286</sup> Совершенно очевидно, что это рассуждение напрямую связано с «Никомаховой этикой» за тем только исключением, что у Аристотеля это верно лишь в отношении одного вида деятельности, а именно, *poiēsis*, поийзиса, производительного искусства в отличие от искусства исполнительского, где целью является сама деятельность — игра на флейте в сравнении с изготовлением флейты, или просто прогулка в сравнении с движением к определенному месту. Для Аристотеля совершенно ясно, что *praxis* нужно понимать по аналогии с исполнительским искусством и неверно понимать в терминах категорий цели-средств. Просто порази-

тельно, что Фома, который испытал столь сильное влияние Философа и в особенности «Никомаховой этики», отбрасывает различие *poiēsis* и *praxis*.

Каковы бы ни были преимущества этого различия, — а я полагаю, что это имеет решающее значение для теории деятельности, — они не имеют никакого отношения к представлению Фомы о высшем счастье. Он противопоставляет любого рода Созерцание деланию и в этом вполне согласен с Аристотелем, для которого *energeia tou theou* созерцательна, поскольку действие, как и произведение, «ничтожно и недостойно богов». («Если у живого отнять поступки и, более того, если отнять творчество, что тогда останется, кроме созерцания?») А потому, говоря по-человечески, созерцание — это «ничего-не-делание», осененное чистой интуицией, блаженно в покое. Счастье, говорит Аристотель, «заключено в досуге, ведь мы лишаемся досуга [в действии или в творчестве], чтобы иметь досуг, и войну ведем, чтобы жить в мире».<sup>287</sup> Для Фомы только лишь эта конечная цель — блаженство созерцания — движет волей, «воля устремляется к нему необходимым образом»; «воля не может этого не желать». А потому «Воля понуждает Ум быть активным в том смысле, в каком говорят, что деятель движет; но Ум движет Волю в том смысле, в каком движет цель»<sup>288</sup> — т. е. так, как движет «неподвижный перводвигатель» у Аристотеля, да и как еще может он двигать, кроме как силой любви, как движет «предмет любви [любящего]»?<sup>289</sup>

То, что у Аристотеля было «самым стойким среди всех наслаждений», теперь предстает как вечное блаженство, не удовольствие, которое может сопутствовать волевым актам, а удовлетворение, которое приводит волю в состояние покоя, так что конечная цель Воли, взятая в соотношении с самою собой, — перестать воливать — коротко говоря, достигает собственного небытия. И в контексте мысли Фомы из этого следует, что всякая деятельность, коль скоро ее цель еще не достигнута, пока она еще активна, в конечном итоге нацелена на саморазрушение; средства отступают, когда цель достигнута. (Это как если бы, пока я писала книгу, меня постоянно подстегивало желание побыстрее ее закончить и таким образом от нее избавиться.) До каких крайностей Фома в своем искреннем пристрастии к созерцанию как чистому видению и не-деянию был готов прийти, становится ясно из довольно случайного замечания, которые он роняет, истолковывая текст Павла о любви человеческой между двумя индивидами.

Может ли «наслаждение» от любви к кому-то, спрашивает он, означать, что конечная «цель» Воли находится в человеке? Ответ — «нет», поскольку, согласно Фоме, в действительности Павел говорит, что «он наслаждается братом как средством к наслаждению Богом»<sup>290</sup> — а Бога, как мы уже видели, человек не может достичь при помощи Воли или Любви — только при помощи Интеллекта.

Это, конечно же, большая разница в сравнении с Любовью Августина, которая любит любовь возлюбленного (любит любить), что также режет ухо тому, кто прошел школу Канта и совершенно уверен, что мы должны «относиться к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели и никогда как к средству».<sup>291</sup>

## 12. Дунс Скот и первенство Воли

Теперь, переходя к Дунсу Скоту, мы не совершаем никакого прыжка через века с его неизбежными разрывами преемственности и расхождениями во взглядах, столь подозрительными для историков. Он был всего лишь поколением моложе Фомы Аквинского, практически его современник. Мы все еще находимся во временах схоластики. В текстах мы снова видим ту же любопытную смесь античных цитат — весьма авторитетных — и аргументативного рассуждения. Хотя Скот и не писал Суммы, он шел по тому же пути, что и Аквинат: во-первых, ставится Вопрос о том, что исследуется (например, монотеизм: «Я спрашиваю, верно ли, что Бог един»), затем обсуждаются аргументы «за» и «против», основанные на авторитетных цитатах; далее следуют аргументы других мыслителей и, наконец, под рубрикой *Respondeo* (отвечаю) Скот формулирует собственное мнение, *viae*, «пути», как он их называет, вместе с правильными аргументами.<sup>292</sup> Конечно, на первый взгляд все это выглядит, как если бы единственным пунктом расхождения с томистской схоластикой был вопрос о примате Воли, что «доказано» Скотом с не меньшей аргументативной убедительностью, чем это проделал Фома, утверждая первенство Интеллекта, используя при этом не меньшее число цитат из Аристотеля. Изложим кратко противостоящие друг другу аргументы: если Фома утверждает, что Воля — исполнительный орган, необходимый как всего лишь «служебная» способность осуществления прозрений Интеллекта, Дунс Скот считает, что «Ин-

*tellektus ... est causa subserviens voluntatis»*.\* Интеллект служит Воле тем, что предоставляет ей предметы, а также необходимые знания, т. е. в свою очередь служебной способностью становится Интеллект. Он нужен для того, чтобы направлять внимание Воли и может функционировать надлежащим образом только тогда, когда его предмет «получил одобрение» Воли. Без такого одобрения Интеллект перестает функционировать.<sup>293</sup>

Было бы бессмысленным здесь вдаваться в давние контroversы по поводу того, был ли Скот аристотеликом или августинианцем. Некоторые ученые заходят так далеко, что утверждают: «Дунс Скот в такой же степени ученик Аристотеля, как и Св. Фома».<sup>294</sup> Понятно, что это не так. Но в той степени, в какой такое обсуждение имеет смысл, т. е., так сказать, биографически представляется, что Беттони, итальянский исследователь Скота, прав: «Дунс Скот остается августинианцем, который в максимальной степени извлек пользу из аристотелевского метода представления рассуждений и учений, которые составляют его метафизическое видение реальности».<sup>295</sup>

Такие и им подобные оценки — это поверхностные реакции, но, к несчастью, именно они в значительной степени привели к забвению оригинальности этого человека и значимости его мысли, как будто главной заботой *Doctor subtilis* (тонкого доктора) была именно тонкость, уникальная сложность и запутанность его рассуждений. Скот был францисканцем, а для францисканской литературы всегда было важно, что Фома, доминиканец, несмотря на первоначальные затруднения, был признан церковью святым, и его «Сумма теологии» первоначально использовалась, а затем и предписывалась именно в качестве учебника по философии и теологии во всех католических школах. Иными словами, францисканская литература апологетична, она обычно занимает оборонительную позицию, даже если собственная полемика Скота направлена, скорее, против Генриха Гентского, чем против Фомы.<sup>296</sup>

Более тщательное прочтение текстов скоро развеет это первое впечатление; различия проявляются наиболее отчетливо тогда, когда человек, по-видимому, находится в полном согласии с правилами схоластики. Так, при пространном изложении Аристотеля, он внезапно предлагает «укрепить рассуждения Философа» и при рассмотрении «доказательства бытия Божия» Ансельма

---

\* «Интеллект ... есть причина, обслуживающая волю» (лат.). См.: Иоанн Дунс Скот. Избранное. М.: Изд-во францисканцев, 2001. С. 467. — Примеч. пер.



Кентерберийского, он почти походя поддается искушению немного «подправить его» (а в действительности, довольно существенно). Дело в том, что он настаивает на «установлении разумом» аргументов, основанных на авторитете.<sup>297</sup>

Находясь в поворотной точке — в начале XIV века, — когда на смену Средним векам шло Возрождение, он по праву мог бы сказать то, что Пико дела Мирандола сказал в конце XV века, в разгар Возрождения: «Для себя же я решил, никому не присягая на верность, пройдя путями всех учителей философии, все исследовать, изучать все школы».<sup>298</sup> Кроме того, Скот не разделял наивную веру позднейших философов в силу разумного убеждения разума. В центре его размышлений, как и в центре его веры, стоит твердое убеждение в том, что, касаясь вопросов, «относящихся к нашей конечности и к нашей извечной бесконечности, самые ученые и самые изобретательные люди при помощи естественного разума не могут знать об этом почти ничего».<sup>299</sup> Ибо «тому, кто не имеет веры, истинный разум, как то представляется ему самому, открывает, что условия его природы суть быть смертным как телом, так и душой».<sup>300</sup>

Именно благодаря тщательному вниманию к тем мнениям, которых он не придерживается, но рассмотрению и истолкованию чего он посвящает значительную часть своего труда, читатель может найти выход из затруднений. Определенно, Скот — не скептик — в античном или в современном смысле, — но у него критический склад ума, что есть и всегда было редким событием. С этой точки зрения значительная часть его произведений выглядит как неустанные попытки *доказать* при помощи аргументации то, что, как он сам подозревал, не поддается доказательству. Как он мог быть уверен в своей правоте против практически всех остальных, если бы не исследовал все аргументы и не подверг их тому, что Петр Иоанн Оливи назвал «*experimentum suitatis*», эксперименту ума с самим собой? Именно поэтому он считал необходимым «подкрепить» прежние аргументы или немного их «подправить». Он прекрасно понимал, что делает. Как он выразился, «я хочу дать [словам других мыслителей] наиболее разумное из возможных истолкований».<sup>301</sup> Только таким по сути непolemическим образом может быть выявлена внутренняя слабость аргументации.

По зрелом размышлении самого Скота, такое проявление слабости естественного разума нельзя использовать в качестве аргумента в пользу превосходства иррациональных способностей. Он

не был мистиком, и представление о том, что «человек иррационален», было для него «немыслимым» (*incogitabile*).<sup>302</sup> То же, с чем мы имеем дело, — это естественная ограниченность сущностно *ограниченного* создания, чья конечность абсолютна и «предшествует всякому отношению, которое оно может иметь к любой другой сущности». «Ибо точно так, как тело сначала ограничено в себе собственными надлежащими границами прежде, чем оно ограничено в отношении чего-либо иного ..., так и конечная форма сначала ограничена в самой себе, прежде чем она ограничена в отношении к материи». <sup>303</sup> Такая конечность человеческого интеллекта — что очень напоминает *homo temporalis* (бренного человека) Августина — обусловлена тем простым фактом, что человек как человек не создал себя сам, хотя и способен размножаться, подобно прочим животным видам. А потому для Скота вопрос не в том, как вывести конечность из божественной бесконечности или как восходить от конечности человека к божественной бесконечности, но как объяснить, что абсолютно конечное существо может постигнуть нечто бесконечное и назвать его Богом. «Почему оказывается так, что интеллект ... не находит представления о чем-то бесконечном неприемлемым?»<sup>304</sup>

Попробуем выразить это иначе: что есть такого в человеческом уме, что позволяет ему преступать собственные границы, преодолевать свою абсолютную конечность? И ответ, который дает на этот вопрос Скот в отличие от Фомы, таков: это Воля. Конечно, никакая философия не сможет заменить божественное откровение, которое христианин принимает в силу веры. Творение и воскресение — это догматы веры; их невозможно доказать или опровергнуть при помощи естественного разума. Как таковые они суть контингентные, не-необходимые,\* фактические истины, противоположное чему не непостижимо. Они относятся к событиям, которых могло бы и не быть. Для тех, кто воспитан в христианской вере, они обладают такой же достоверностью, как и прочие события, о которых нам известно, поскольку мы полагаемся на свидетельства очевидцев — например, тот факт, что мир существовал до нашего рождения или что на земле есть такие ме-

---

\* Г. Г. Майоров в своих комментариях к русскому изданию работ Дунса Скота предлагает использовать специальный термин *контингентное*. *Контингентное* (contingens) эквивалентно *не-необходимому* как тому, что может быть, а может и не быть, и следовательно близко к понятию *возможного*. При этом оно весьма далеко от *случайного* как непредвиденного и самопроизвольного. — *Примеч. пер.*

ста, где мы никогда не были или даже то, что такие-то люди — наши родители.<sup>305</sup>

Радикальное сомнение, отвергающее свидетельство очевидцев и полагающееся только на разум, невозможно для человека, это всего лишь риторический прием солипсизма, непрерывно опровергаемый самим существованием сомневающегося. Все люди живут вместе на твердом основании общей для них *fides acquisita*, приобретенной веры. Проверкой для бесчисленных фактов, чью достоверность мы постоянно принимаем за данность, является то, что они должны быть осмысленными для людей, как они есть. В этом отношении догмат воскрешения имеет больший смысл, чем представление философов о бессмертии души: создание, наделенное телом и душой, может отыскать смысл только в загробной жизни, где оно воскреснет от смерти, как оно есть и каким себя знает. «Доказательства» бессмертия души философов, пусть даже они логически корректны, не имеют отношения к делу. Чтобы иметь экзистенциальное отношение к «*viator*», страннику, или путнику, на земле, загробная жизнь должна быть «второй жизнью», а не совершенно новым способом бытия в виде бестелесной сущности.

Хотя для Скота кажется совершенно очевидным, что естественный разум философов никогда не достигает «истин», провозглашаемых божественным откровением, остается неоспоримым, что представления о божественном предшествуют всякому христианскому откровению, и это означает, что должна быть способность человеческой души, при помощи которой он может преступать то, что ему дано, т. е. трансцендировать саму фактичность Бытия. Он, по-видимому, способен трансцендировать самого себя. Ибо человек, по Скоту, был сотворен вместе с Бытием как его часть — точно так же, как, по Августину, человек был сотворен не во времени, но вместе со временем. Его интеллект настроен на такое Бытие точно так же, как его органы чувств приспособлены к восприятию явлений; его интеллект — «естественный», «*cadit sub natura*»;<sup>306\*</sup> что бы ему интеллект ни предлагал, человек *вынужден* это принимать, его вынуждает к этому очевидность объекта: «*Non habet in potestate sua intelligere et non intelligere*».<sup>307\*\*</sup>

Это нечто иное, нежели Воля. Для Воли принять диктат разума может оказаться затруднительным, *но не невозможным*, точно

\* Букв.: подпадает под природу (лат.). — Примеч. пер.

\*\* Не в его власти понимать или не понимать (лат.). — Примеч. пер.

так же, как не невозможно для Воли противостоять сильным естественным влечениям: «*Difficile est, voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimam, non tamen est impossibile, sicut voluntas naturaliter inclinatur, sibi dismissa, ad condelectandum appetitui sensitive, non tamen impossibile, ut frequenter resistat, ut patet in virtuosis et sanctis*» (Хотя трудно, чтобы воля не склонялась к тому, что продиктовано конечной целью практического разума, однако это не невозможно. И подобным же образом не невозможно, чтобы воля, представленная самой себе и естественным образом склоняющаяся к совместному с чувственным влечением наслаждению, часто оказывала ему сопротивление, как это очевидно на примере добродетельных людей и святых).<sup>308</sup> Именно способность противостоять нуждам желания, с одной стороны, и диктату интеллекта и разума — с другой, составляет свободу человека.

Автономия Воли, ее полная независимость от вещей, как они есть, то, что схоласты называют «безразличием» — под которым понимается, что воля «не обусловлена» (*indeterminata*) никаким из объектов, ей представленных — имеет только одно ограничение: она не может отрицать Бытие полностью. Ограниченность человека нигде так не проявляется, как в том факте, что ум, включая и способность воли, может принимать в качестве догмата веры творение Бытия *ex nihilo*, из ничего, и при этом отказываться постигать «ничто». А потому безразличие Воли относится к противоречиям — *voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria*; только волящее эго знает, что «решение, принятое в действительности, не нужно было принимать, и можно было сделать иной выбор, нежели тот, который был в действительности сделан».<sup>309</sup>

Это то самое испытание, при помощи которого можно доказать наличие свободы, и ни желание, ни интеллект не отвечают его требованиям: представленный желанию предмет может лишь привлекать или отталкивать, а предлагаемый интеллектом выход можно лишь принять или отвергнуть. Но основное свойство нашей воли в том, что мы можем волить или отрицать предмет, данный разуму или желанию: «*In potestate voluntatis nostrae est habere nolle et velle, quae sunt contraria, respectu unius obiecti*» («Во власти нашей воли не желать или желать, что составляет противоположность в отношении одного и того же предмета»).<sup>310</sup> Говоря это, Скот, конечно же, не отрицает, что для того, чтобы желать и не желать один и тот же предмет, необходимы два последовательных волевых акта. Но он утверждает, что волящее эго, осу-

ществляя один из них, сознает, что способно осуществить также и противоположный: «Сущностная характеристика нашего волевого акта есть ... способность выбирать между противоположными вещами *и отменять однажды сделанный выбор*» (курсив добавлен).<sup>311</sup> Именно эта свобода, которая проявляется только как ментальная деятельность — способность отменять исчезает, как только волевой акт осуществился — есть то, о чем мы говорили ранее в терминах излома воли.

Помимо открытости противоречиям, Воля может быть *приостановлена*, и если подобная приостановка может быть только лишь результатом другого волевого акта — в противоположность Воле-к-неволению Ницше и Хайдеггера, что мы обсудим позже — этот второй волевой акт, где непосредственно выбирается «безразличие», является важным свидетельством человеческой свободы, способности ума избегать всякой принудительной детерминации извне. Именно благодаря свободе человек, будучи частью сотворенного Бытия, может хвалить Божественное творение, ибо если бы такая похвала исходила от разума, она была бы всего лишь естественной реакцией, вызванной дарованной нам гармонией с другими частями вселенной. Но точно так же он мог бы отказаться от хвалы и даже «ненавидеть Бога и искать удовлетворения в такой ненависти» или, по крайней мере, отказаться любить Его.

Такой отказ, который Скот не упоминает при обсуждении возможной ненависти к Богу, появляется по аналогии с его возражением к давнему «все люди хотят быть счастливы». Он признает, что, конечно же, все люди по природе своей хотят быть счастливыми (хотя между ними и нет согласия о том, есть ли счастье вообще, но Воля — и здесь решающий момент — может трансцендировать природу, в данном случае приостанавливая ее: есть разница между естественной склонностью человека к счастью и счастьем как сознательно выбираемой целью некоего Я. Вполне возможно, что человек в проектах своей воли не ценит счастье. Коль скоро речь идет о естественной склонности и на способность Воли накладываются природные ограничения, все, что можно утверждать, это то, что никто из людей не может «хотеть быть несчастным».<sup>312</sup> Скот уклоняется от ясного ответа на вопрос, возможно ли ненавидеть Бога или нет, поскольку этот вопрос тесно связан с вопросом о зле. Вслед за своими предшественниками и последователями он также отрицает, что человек способен желать зла как зла, «не вызывая сомнений в возможности противоположного взгляда».<sup>313</sup>

Автономия Воли — «ничто, кроме воли, не является полной причиной воления в воле» — («*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*»)<sup>314</sup> — очевидный предел силы разума, чей диктат не абсолютен, но она не ограничивает силу природы, будь то природа внутреннего человека, называемая «склонностями», или природа внешних обстоятельств. Воля никоим образом не всемогуща в своей реальной действенности: ее сила состоит единственно в том, что ее невозможно принудить воли. Чтобы проиллюстрировать эту ментальную свободу, Скот приводит пример человека, «который прыгает с высоты».<sup>315</sup> Разве такой поступок не прерывает его свободу, поскольку теперь он с необходимостью падает вниз? Согласно Скоту, это не так. Пока человек с необходимостью падает под действием закона гравитации, он по-прежнему свободен продолжать «желать падать» и, конечно же, может и передумать. Правда, в этом случае он уже не сможет переделать то, что начал добровольно, а затем оказался в тисках необходимости. Вспомним пример Спинозы с падающим камнем, который, будь он наделен сознанием, с необходимостью был бы подвержен иллюзии, что катится сам и теперь падает по собственной воле. Такое сравнение полезно для того, чтобы понять, до какой степени подобные предложения и их иллюстрации, выраженные в форме правдоподобной аргументации, зависят от исходных допущений в отношении необходимости или свободы как фактах самоочевидных. В нашем случае — никакой закон гравитации не может иметь силы над свободой, гарантированной во внутреннем опыте; никакой внутренний опыт не имеет непосредственной достоверности в мире, как он реально и с необходимостью существует в соответствии с внешним опытом и правильным рассуждением интеллекта.

Дунс Скот проводит различие между двумя родами воли: «природной волей» (*ut natura*), которая следует природным склонностям и может вдохновляться как разумом, так и желанием, и «свободной волей» (*ut libera*) в собственном смысле слова.<sup>316</sup> Он согласен почти со всеми прочими философами, что в человеческой натуре испытывать склонность к добру и объясняет злую волю как человеческую слабость, дефект творения, исходящий от ничто («*creatio ex nihilo*») и потому имеющий определенную склонность отступать обратно в ничто («*omnis creatura potest tendere in nihil et in non esse, eo quod de nihilo est*»)<sup>317</sup> Природная воля действует подобно «гравитации в телах», он называет ее «*affectio commodi*», воздействие должное и целесообразное. Если бы

человек обладал лишь природной волей, он в лучшем случае был бы *bonum animal*, своего рода просвещенным животным, сама рациональность которого помогала бы ему выбирать соответствующие средства для целей, заданных человеческой природой. Свободная воля — в отличие от *liberum arbitrium*, который свободен лишь в том, чтобы выбирать средства для предзаданной цели — свободно избирает цели, к которым стремится *ради них самих*, и в этом своем стремлении Воля умела: «[*voluntas*] *enim est productiva actum*», «ибо Воля действует самостоятельно». <sup>318</sup> Проблема в том, что Скот, по-видимому, не говорит, что представляет собой эта свободно избранная цель, хотя он, видимо, понимал деятельность свободного созидания как действительное совершенство Воли. <sup>319</sup>

С большим сожалением я признаю, что здесь не место (и даже будь такая возможность, мне не хватило бы знаний) воздавать должное Дунсу Скоту за оригинальность мысли, в особенности за «страсть к конструктивному мышлению, которая пронизывает все его гениальное творчество», <sup>320</sup> на что у него не было ни времени — он умер слишком молодым, слишком молодым для философа, — ни, возможно, желания представить все систематически. Тяжело думать о любом великом философе, о всяком великом мыслителе — их ведь не так много, — который все еще «нуждается [в значительной мере] в раскрытии и участии нашего внимания и понимания». <sup>321</sup>

Подобная помощь была бы тем более необходима и тем более затруднительна, поскольку само похвальное намерение найти ему подходящее место между предшественниками и последующими поколениями в истории было бы невозможно. Намерения избегать книжных клише по поводу «систематического оппонента св. Фомы» было бы недостаточно, и в своем настойчивом повторении, что Воля как более благородная способность в сравнении с интеллектом, он имел много предшественников среди схоластов — наиболее важный среди них Петр Иоанн Оливи. <sup>322</sup> Как не было бы достаточным просто прояснить и детально проследить его без сомнения огромное влияние на Лейбница и Декарта, даже если все еще верно, как сказал Виндельбандт почти семьдесят лет спустя, что их связь с «величайшими из схоластов ... к несчастью, не получила должного рассмотрения». <sup>323</sup> Конечно, глубинное присутствие в его творчестве наследия Августина слишком явно, чтобы его не отметить — нет никого, кто относился бы

к Августину с большей симпатией и более глубоким пониманием. Он обязан Августину гораздо большим, чем Аквинату. Однако простая истина состоит в том, что в своих наиболее типичных проявлениях его мышление (случайность — цена, которую охотно платят за свободу) не имело ни предшественников, ни последователей. Как и его метод: тщательное развитие *experimentum suitatis* Оливи в мысленном эксперименте, что понималось как итоговое испытание критического исследования ума в ходе его взаимодействия с собой внутри себя (*experimur in nobis, experientia interna*).<sup>324\*</sup>

В дальнейшем я попытаюсь суммировать наиболее оригинальные и имеющие непосредственное отношение к нашей теме рассуждения — или мысленные эксперименты, — которые явно направлены против основной линии в нашей философской и теологической традиции, но которые легко просмотреть, поскольку представлены они в схоластической манере и им легко затеряться среди хитросплетений аргументации Скота. Я уже упоминала наиболее поразительные прозрения: во-первых, его возражения против давнего клише, будто «все люди хотят быть счастливыми» (от которого осталось только лишь, что «никто не хочет быть несчастливым»); во-вторых, его не менее удивительное доказательство существования контингентности («пусть всех отрицающих не-необходимое пытаются до тех пор, пока они не признают, что существует возможность того, чтобы их *не* пытали»).<sup>325</sup>) Спотыкаясь о подобные приземленные ремарки на фоне рассуждений эрудита, испытываешь соблазн считать их всего лишь шуткой. Их достоверность, согласно Скоту, зависит от *experientia interna*, опыта ума, чью очевидность могут отрицать лишь те, кому не хватает опыта, подобно слепцам, отрицающим существование цвета. Взрывоопасный характер подобных замечаний предполагает, скорее, вспышки озарений, нежели рассуждения, но эти внезапные вспышки обычно происходят в русле рассуждений, одиночная мощная сентенция, которая является результатом длительных предшествующих критических размышлений. Для Скота характерно, что, несмотря на его «страсть к конструктивному мышлению», он не строил систем. Его наиболее поразительные прозрения появляются зачастую ненароком и как бы вне контекста. Ему должны были быть известны недостатки такого подхода, поскольку он в явной форме предостерегает нас от

\* Мы испытываем в себе, внутренний опыт (лат.). — Примеч. пер.



вступления в диспуты со «вздорными» оппонентами, которым недостает «внутреннего опыта» и которые вполне могут выигрывать спор, но при этом утратить предмет обсуждения.<sup>326</sup>

Начнем с контингентности как платы за свободу. Скот — единственный из мыслителей, для кого слово «контингентное» не имеет уничижительных ассоциаций: «Я утверждаю, что контингентность — это не просто лишенность (приваия) или дефект Бытия, подобно уродству ... каков грех. Скорее, контингентность — это позитивный модус Бытия, подобно необходимости, но в ином модусе».<sup>327</sup> Такая позиция представляется ему неизбежной, вопросом интеллектуальной целостности, если только мы хотим спасти свободу. Примат Интеллекта под Волей следует отвергнуть, «потому что это никоим образом не спасает свободу» — «*quia hoc nullo modo salvat libertatem*».<sup>328</sup> Для него главное различие между христианами и язычниками лежит в библейском представлении о происхождении вселенной: мир Книги Бытия возникает не через эманацию predeterminedных необходимых сил, так что его существование было бы также полностью необходимым, но через творение *ex nihilo* решением Бога-творца, Который, как мы должны предположить, был полностью свободен сотворить иной мир, где ни математические истины, ни наши моральные заповеди не действовали бы. Из этого вытекает, что все сущее могло бы и не существовать — кроме Самого Бога. Его существование необходимо с точки зрения не-необходимого мира, который Он «замыслил» свободно, но не-необходимым образом в том смысле, что была необходимость, которая вынуждала или вдохновляла бы Его в Его творении. Подобная необходимость, действующая через Него, находилась бы в явном противоречии со всемогуществом Бога, равно как и с Его превосходством.

Человек есть часть его Творения, и все его естественные способности, включая и интеллект, естественно следуют законам, заложенным божественным «Да будет!» (Fiat). Тем не менее человек, в противоположность всем прочим частям Творения, не был замыслен свободно; он был создан по образу Бога — и хотя Бог нуждается не только в ангелах в некоем сверхприродном мире, но также в существе, созданном по Его подобию, в мирской природе, чтобы составить Ему компанию. Признаком такого существа, явно стоящего ближе к Богу, чем все прочие, ни в коем случае не выступает способность творчества. В этом случае данное существо было бы действительно подобным «смертному богу» (и, по

моему мнению, это весьма напоминает соображения, которые Скот отклоняет своим представлением о «свободно избранной цели Воли», пусть даже кажется, что он говорит о такой «бессодержательной способности выбирать свободно» как о «подлинном совершенстве»<sup>329</sup>). Скорее, творение Божие отличает его ментальная способность свободно утверждать или отрицать, без принуждения со стороны желания или рассуждения. Это как если бы Бытие, возникнув, нуждалось бы для своего осуществления в итоговом суждении Бога — «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма», — и это суждение также исходило бы от смертного, созданного по Его подобию.

Во всяком случае цена свободы Воли — быть свободным *vis-à-vis* всякого объекта; человек может «ненавидеть Бога и находить удовлетворение в подобной ненависти», потому что всякому волевому акту соответствуют какие-то удовольствия (*delectatio*).<sup>330</sup> Свобода Воли заключается не в выборе средств для предзаданной цели — *eudaimonia*, или *beatitudo*, блаженстве — именно потому, что эта цель уже задана самой человеческой природой. Она состоит в свободном утверждении или в отрицании всего, что ей противостоит. Именно свободная способность воли ментально *занять позицию* отличает человека от прочих созданий; без этого он был бы в лучшем случае благим животным (*bonum animal*), или, как ранее говорил Оливи, *bestia intellectualis*, разумным зверем.<sup>331</sup> Чудо человеческого ума в том, что благодаря Воле он может преступить (трансцендировать) все сотворенное («*voluntas transcendit omne creatum*», как говорил Оливи<sup>332</sup>), и в этом признак того, что человек создан по образу Божию. Библейское представление о том, что Бог явил ему Свое предпочтение тем, что «поставил его владыкою над делами рук» Своих (Псалом 8), не отделяет его полностью от всего прочего. Волящее эго, когда оно говорит в наивысших своих проявлениях: «*Amo: Volo ut sis*» («Люблю: Хочу, чтобы ты был») — а вовсе не «Хочу обладать тобой» или «Хочу управлять тобой» — обнаруживает свою способность проявлять ту же любовь, какой Бог предположительно любит человека, которого сотворил только потому, что хотел, чтобы тот был, и которого *любит без вождения*.

Таким образом данная ситуация представляется христианину, именно поэтому «христиане ... говорят, что Бог действует контингентно,... свободно и контингентно».<sup>333</sup> Но также возможно, по Скоту, прийти к такой же оценке случайности и путем фи-

лософии. Как бы то ни было, разве не именно Философ определил контингентное и акцидентальное (*to symbēbekos*) как такое, чего «может и не быть» (*endechomenon mē einai*),<sup>334</sup> и относительно чего волящее эго в каждом волевом акте узнает по опыту, что могло бы также и не желать (*experitur enim qui vult se posse non velle*)<sup>335</sup>? Как еще может человек отличить свободный акт воли от неодолимого желания без такого непогрешимого внутреннего испытания?

Против свободы Воли желать или не желать явно выступает закон причинности, который Скоту был известен также в его аристотелевской версии: причинная цепь, которая делает движение постижимым и которая в конечном итоге ведет к неподвижному источнику движения, «неподвижному перводвижителю», есть причина, которая сама не имеет причины. Сила этого аргумента или, скорее, его объяснительная сила, лежит в допущении, что достаточно одной причины для объяснения того, почему нечто должно, скорее, быть, чем не быть, т. е. чтобы объяснить движение и изменение. Скот ставит под сомнение все представление о причинной цепи, ведущей в не имеющей разрывов линии через ряд достаточных и необходимых причин к конечной причинно необусловленной первопричине, чтобы избежать регресса в бесконечность.

Он начинает обсуждение с вопроса: «Обусловлен ли акт воли в качестве причины движущим ее предметом, или воля движет себя сама?» — и отвергает тот ответ, что волю движет предмет внешний по отношению к ней самой, поскольку это никоим образом не может спасти свободу (*«quia hoc nullo modo salvat libertatem»*). Противоположный ответ, что Воля всесильна, он также отвергает потому, что тогда невозможно учесть все протекающие из волевого акта последствия (*«quia tunc non possunt salvari omnes conditiones quae consequuntur actum volendi»*).<sup>\*</sup> Так он приходит к своей «срединной позиции», действительно единственной позиции, которая позволяет спасти оба феномена — и свободу, и необходимость. Представленная в такой форме, она выглядит как обычные логические упражнения схоластов, обычная пустопорожная игра с абстрактными понятиями. Однако Скот сразу же ведет исследование дальше и приходит к теории «частных причин, ... [которые] могут происходить одновременно и независимо одна от другой».

---

<sup>\*</sup> Невозможно спасти все условия, которые следуют за актом воли (лат.). — Примеч. пер.

Выбирая в качестве основного примера продолжение рода, где две независимые субстанции, мужчина и женщина, должны сойтись вместе, дабы породить ребенка, он приходит к теории, что все изменения происходят из-за множественности совпадающих [во времени] причин, где совпадение порождает структуру реальности в делах человеческих.<sup>336</sup> А потому суть дела не в том, чтобы просто настаивать на изначальной свободе Бога при творении мира и, следовательно, на возможности того, что Он мог сотворить мир совершенно иным, но в том, чтобы показать, что изменение и движение как таковые, события, которые изначально у Аристотеля вели к закону причинности, *aitiai* равно как и *archai*, управляются Контингентностью.

«Под «контингентным» (contingens), — говорит Скот, — я не подразумеваю нечто не-необходимое или то, что существует не всегда, но то, противоположное чему могло бы случиться, тогда как в действительности случилось первое. Именно поэтому я не говорю, что нечто контингентно, но что нечто *причиняется контингентным образом*».<sup>337</sup> Иными словами, именно причинный элемент в человеческих делах осуждает их на контингентность и непредсказуемость. Однако на самом деле ничто не может в большей степени противоречить всякой философской традиции, чем такое подчеркивание случайного характера процессов. (Стоит лишь вспомнить целые библиотеки томов, написанных только ради того, чтобы объяснить необходимость начала последних двух войн, причем каждая из теорий выдвигает какую-то одну-единственную причину, когда на самом деле нет ничего более правдоподобного, чем то, что они были вызваны совпадением ряда причин, возможно, в конечном итоге инициированных еще какой-то третьей, так что оба этих опустошительных пожара «причиняются контингентным образом»).

Хотя такое представление о контингентности соответствует опыту волящего эго, которое в ходе волевого акта сознает, что свободно, не находится под принуждением действовать или не действовать ради достижения своих целей, и в то же время оно находится в явно неразрешимой оппозиции к другому, столь же достоверному опыту ума и здравого смысла, говорящему нам, что на самом деле мы живем в фактическом мире *необходимости*. Нечто может произойти контингентным образом, но, коль скоро оно произошло и получило статус реальности, то оно утрачивает аспект контингентности и предстает перед нами в виде необходимого. И даже если причиной события выступаем мы сами,

или по крайней мере мы выступаем как одна из его причин — как при заключении брака или совершении преступления — тот простой экзистенциальный факт, что теперь оно есть, как случилось (по каким бы то ни было причинам), по-видимому, устраняет все рассуждения о его изначальной случайности. Коль скоро контингентное свершилось, мы уже не можем более распутывать нити, опутывавшие его до того, как оно стало *событием* — как если бы оно все еще могло быть или не быть.<sup>338</sup>

Причина столь странного переключения точки зрения, которая лежит в основе многих связанных с проблемой свободы парадоксов, в том, что для существования как такового нет замены, реальной или воображаемой. Конечно, поток времени и перемен может аннулировать факты и события; но каждое из таких аннулирований, даже при самых радикальных переменах, всегда предполагает предшествующую им реальность. По выражению Скота, «все прошедшее абсолютно необходимо».<sup>339</sup> Это *стало* необходимым условием моего собственного существования, и я не могу в уме или каким-то иным образом постичь собственное несуществование, поскольку, будучи частью Бытия, я не могу постичь ничто так, как я постигаю Бога как Творца Бытия, но не Бога прежде *creatio ex nihilo*.

Иными словами, аристотелевское понимание действительности как актуальности, вырастающей из предшествующей ей потенциальности, может быть доказано только в том случае, если было бы возможно повернуть процесс вспять от актуальности к потенциальности, по крайней мере в уме. Но такое невозможно. Все, что можно сказать о действительном, это то, что оно явно *не-невозможно*. Никогда не удастся доказать, что нечто было необходимо, потому что теперь мы не можем представить себе ситуацию, в которой этого бы не случилось.

Именно это заставило Джона Стюарта Милля сказать, что «наше внутреннее сознание говорит нам, что у нас есть некая способность [т. е. свобода], тогда как весь внешний опыт рода человеческого говорит нам, что мы ими никогда не пользуемся», поскольку единственное, что включает в себя этот «внешний опыт рода человеческого», это только заметки историков, чей устремленный в прошлое взгляд обращает внимание лишь на то, что было — *factum est* — и потому стало необходимым. В этот момент «внешний опыт» замещает определенности «внутреннего сознания», однако, не разрушая их, и в результате получается, что для ума, который стремится скоординировать и сохранить баланс

между «внутренним сознанием» и «внешним опытом», все выглядит так, как если бы сама основа необходимости зависела от контингентного.

Если, с одной стороны, ум в своих затруднениях в отношении явного противоречия решает основываться исключительно на внутреннем сознании и начинает размышлять о прошлом, он видит, что и здесь так же в результате Становления контингентность процесса фактически уже снята и преобразована по схеме необходимости. Таково необходимое условие экзистенциального присутствия мыслящего эго, размышляющего о смысле того, что становилось и теперь *есть*. Без априорного допущения некоторой однолинейной последовательности событий невозможно дать никакого сколько-нибудь связного объяснения тому, что имело необходимую, а не контингентную причину. Очевидный, даже единственно возможный способ создать и поведать историю — исключить из реально происходившего «случайные» элементы, которые все равно невозможно было бы достоверно перечислить даже при помощи компьютеризированного мозга.

Говорят, что Скот с готовностью признавал, что «нет реального ответа на вопрос о том, как примирить между собой свободу и необходимость».<sup>340</sup> Ему не ведома была гегелевская диалектика, где необходимый процесс может порождать свободу. Но для его способа мышления такое примирение и не требовалось, поскольку свобода и необходимость были двумя всецело различными измерениями ума. Если бы там вообще был конфликт, это означало бы междоусобный конфликт волящего и мыслящего эго внутри него самого, конфликт, в котором воля управляет интеллектом и ставит перед человеком вопрос: Почему? Причина тому простая: воля, как позже показал Ницше, не может «хотеть обратно», а потому пусть интеллект попытается отыскать, что же пошло не так. Вопрос «почему?» — в чем *причина*? — исходит от воли, поскольку она ощущает себя агентом причинности.

Именно этот аспект Воли мы подчеркиваем, когда говорим, что «Воля — источник действия», или на языке схоластики, что «наша воля ... есть осуществление действий и то, благодаря чему ее обладатель действует в формальном желании».<sup>341</sup> Говоря в терминах каузальности, воля сначала выступает причиной волевых актов, и те в свою очередь вызывают определенные следствия, которые никакая воля не в состоянии отменить. Интеллект, пытаясь предоставить воле объяснительные причины, дабы успокоить ее ressentiments по поводу собственной беспомощности, выстраи-

вает объяснение, чтобы все встало на свои места. Без допущения необходимости такое объяснение было бы лишено связности.

Иными словами, прошлое именно потому, что оно «совершенно необходимо», стоит вне досягаемости Воли. Для самого Скота вопрос представляется более простым: главные противоположности — вовсе не свобода и необходимость, но свобода и природа — Воля *ut natura* и Воля *ut libera* (воля природная и воля свободная).<sup>342</sup> Как и Интеллект, Воля имеет *естественную* склонность к необходимости, кроме того Воля, в отличие от Интеллекта, может успешно сопротивляться склонностям.

С учением о контингентности тесно связано поразительно простое решение Скотом давней проблемы свободы, коль скоро проблема идет от самой способности воли. Мы уже подробно обсуждали поразительный излом воли, тот факт, что разделение на два-в-одном, характерное для всех процессов ума и впервые обнаруженное — Сократом и Платоном — в мыслительном процессе, превращается в смертельную борьбу между «хочу» и «не хочу» (*velle* и *nolle*), которые, чтобы гарантировать свободу, должны быть представлены оба: «*Experitur enim qui vult se posse non velle*» (желающий узнает по опыту, что мог бы также и не желать).<sup>343</sup> Схоластика, следуя за апостолом Павлом и философией Воли Августина, была единомышленна в том, что, дабы исцелить нищету Воли, необходима божественная благодать. Скот, возможно, самый набожный среди них, был с этим не согласен. Божественное вмешательство не является необходимым для искупления волящего эго.

Оно прекрасно знает, как исцелить себя самому от последствий бесценного и тем не менее весьма сомнительного дара человеческой свободы. Сомнительного по той причине, что то, что воля свободна, не обусловлена и не ограничена ни внешним, ни внутренним предметом, еще не означает, что человек как человек обладает неограниченной свободой. Нормальный способ для человека избежать свободы — это просто-напросто *действовать* в соответствии с планами воли: «Например, в данный момент я могу писать, точно так же, как могу и не писать. Однако мой акт письма исключает противоположное. Одним актом воли я могу заставить себя писать, а другим — заставить себя не писать, но я не могу совершать оба эти поступка одновременно».<sup>344</sup> Иными словами, человеческая воля детерминирована, подвержена противоречиям и потому в ней есть излом, но лишь до тех пор, пока ее единственная деятельность состоит в формировании волевых

актов. Как только она перестает волишь и начинает действовать в соответствии с одним из планов воли, она утрачивает свою свободу — и человек, как обладатель волящего эго, столь же радуется этой утрате, как буриданов осел, который, следуя своему инстинкту, был бы рад разрешить проблему выбора между двумя охапками сена: перестать выбирать и начать, наконец, есть.

В основу такого решения, которое на первый взгляд кажется упрощением, Скот кладет различие — возможно, под влиянием Аристотеля — между *activum* и *factivum*, т. е. между чистой деятельностью, аристотелевской *energeia*, которая имеет свою цель и *ergon* внутри самой себя, и производением, *facere*, которое состоит в «произведении или изготовлении некоторого внешнего предмета», из чего следует, что «действие преходяще, т. е. обусловлено извне. Человеческие произведения создаются преходящей деятельностью». <sup>345</sup> Ментальная деятельность, такая как мышление или воление, — это деятельность первого рода и потому, по мнению Скота, несмотря на отсутствие результата в реальном мире, обладает большим «совершенством», поскольку по сущности своей непреходяща. Она прекращается не потому, что достигла цели, но только лишь потому, что человек как конечное и обусловленное существо не в силах продолжать ее бесконечно.

Скот сравнивает такую ментальную деятельность с «деятельностью» света, который «постоянно возобновляется из своего источника и таким образом сохраняет внутреннее постоянство и просто пребывает». <sup>346</sup> Поскольку даром свободной воли было наделено *ens creatum*, то такое существо, чтобы спасти себя, вынуждено переключиться с *activum* на *factivum*, от чистой деятельности — на изготовление чего-то, что естественным образом находит свое выражение в появлении продукта. Такое переключение возможно потому, что во всяком «я-хочу» непременно присутствует «я-могу», причем внутри самой деятельности воления. «*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*», «Воля есть сила, поскольку она сама *может* чего-то достигать», и эта неотъемлемо присущая Воле способность есть на самом деле «противоположность *potentia passiva* аристотеликов. Это активное ... мощное „я-могу“, ... которое переживает эго». <sup>347</sup>

С подобным опытом Воли как ментальной мощи, чья сила состоит, в отличие от учения Эпиктета, не в том, чтобы ограждать ум от реальности, но, напротив, в том, чтобы вдохновлять его и придавать уверенность в себе, мы словно бы приходим к концу истории, которая начинается с открытием апостолом Павлом



того, что *velle* и *posse* не совпадают — совпадение чего вся дохристианская античность считала само собой разумеющимся. Последний аргумент Скота по поводу Воли как ментальной способности относится к тому же феномену, который много веков спустя был истолкован в отождествлении Ницше и Хайдеггером Воли и Власти — за исключением того, что Скот все еще не сознавал ничтожащего (нигилистического) аспекта этого феномена, т. е. не видел порождаемой отрицанием силы. Он еще не смотрит на будущее как на предвосхищаемое отрицание настоящего — или только, возможно, в общем смысле восприятия врожденной тщеты всех сугубо мирских событий (как говорил Августин, «*quod futurum est, transiturum expectatur*», «то, что есть будущее, ожидается как (мимо) проходящее»<sup>348</sup>).

Человек способен трансцендировать мир Бытия, вместе с которым был создан и который остается местом его обитания вплоть до смерти; даже его ментальная деятельность всегда была направлена на мир, данный в ощущениях. Так, интеллект «связан с чувствами», и «его врожденной функцией является понимание чувственных данных». Аналогичным образом Воля «от рождения привязана к чувственному влечению», и эта ее врожденная функция состоит в том, чтобы «наслаждаться собой». «*Voluntas conjuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus conjunctus sensui natus est intelligere sensibilia*».<sup>349</sup> Самое важное здесь «*condelectari sibi*» (совместному с ним наслаждению), присущее самой деятельности воления удовольствие, в отличие от удовольствия от желания при обладании желаемым предметом, которое имеет преходящий характер — обладание гасит желание и наслаждение. *Condelectatio sibi* черпает удовольствие от близости к желанию, и Скот в явном виде говорит, что никакое душевное удовольствие не может сравниться с удовольствием, возникающим от осуществления чувственного желания, за исключением того, что такое удовольствие столь же преходяще, как и само желание.<sup>350</sup> А потому он строго различает волю и желание, потому что только воля не преходяща. Врожденное наслаждение воли самой по себе столь же естественно для нее, как понимание и познание для интеллекта, его можно обнаружить даже в ненависти. Но присущее ей совершенство, итоговый мир двух-в-одном, может появиться только тогда, когда воля преобразуется в *любовь*. Если воля останется просто желанием обладать, она угаснет, как только будет достигнуто обладание предметом: я не желаю того, что имею.

В той степени, в какой Скот размышляет о загробной жизни — т. е. об «идеальном» существовании человека как человека — такое ожидаемое преобразование воли в любовь со свойственным ей *delectatio* имеет решающее значение. Преобразование воли в любовь не означает, что любовь перестает быть деятельностью, чья цель находится внутри нее самой. А потому будущее блаженство, которым наслаждаются в загробной жизни, не может состоять только в покое и созерцании. Созерцание *summum bonum* (величайшего блага), т. е. Бога, было бы идеальным для интеллекта, который всегда основывается на интуиции, на схватывании вещи в ее «этовости», *haecceitas*, которая в этой жизни несовершенна не только потому, что наивысшее здесь остается неведомым, но также и потому, что интуиция этовости несовершенна: «Интеллект ... обращается ко всеобщим понятиям именно потому, что неспособен постичь этовость».<sup>351</sup> Представление о «вечном мире», или Покое, возникает из опыта беспокойства, из желаний и стремлений нуждающегося существа, которое может их трансцендировать в ментальной деятельности, не будучи способным избежать их полностью. В чем же воля в состоянии блаженства, т. е. в загробной жизни, более не нуждается или на что более не способна, так это *неприятие* и ненависть. Но это не означает, что человек в состоянии блаженства утрачивает способность говорить «да».

Безусловное приятие, по Скоту, называется «любовь»: «*Amo: volo ut sis*». «А потому блаженство есть акт, при помощи которого воля входит в соприкосновение с предметом, представленным ей интеллектом, и любит его, таким образом полностью удовлетворяя естественную потребность в нем».<sup>352</sup> И здесь любовь вновь понимается как деятельность, но уже не только ментальная, поскольку ее предмет присутствует в чувствах и не познается несовершенным образом интеллектом. Ибо «блаженство ... состоит в полном и совершенном достижении предмета как он есть в себе, а не только как он есть в уме».<sup>353</sup> Ум, трансцендируя экзистенциальные условия «странника», или путника, на земле, получает намек на подобное блаженство в будущем через опыт чистой деятельности, т. е. преобразования воли в любовь. Возвращаясь к августиновскому различению *uti* и *frui*, использовать нечто ради чего-то другого и наслаждаться им ради него самого, Скот говорит, что сущность блаженства состоит во «*fruitio*», «совершенной любви к Богу ради самого Бога ... в отличие от любви к Богу ради кого-то другого». Даже если последняя — это любовь ради спасе-

ния чьей-то души, это все еще *amor concupiscentiae*, вожделеющая любовь.<sup>354</sup> Уже у Августина мы видим преобразование воли в любовь, и более чем вероятно, что рассуждения обоих мыслителей направлялись словами Павла о том, что «любовь никогда не перестает», даже тогда, когда «настанет совершенное» и «то, что отчасти, прекратится» (I Коринф. 13:8—13). У Августина это преобразование исходит от связывающей силы воли; нет более сильной связывающей силы, чем любовь, с которой возлюбленные любят друг друга («чудесным образом соединились узами любви»).<sup>355</sup> Но для Скота опытная основа вечности любви в том, что он постигает любовь, которая не только как бы опустошена, очищена от желаний и нужд, но в которой сама *способность* Воли трансформируется в чистую деятельность.

Если в этой жизни чудо человеческого ума в том, что человек хотя бы ментально и сугубо условным образом может трансцендировать свое земное состояние и наслаждаться чистой актуальностью, делая то, что имеет цель внутри себя, то в чаемом чуде загробной жизни человек всем своим существом станет духовным. Скот говорит о «прославленном теле»,<sup>356\*</sup> не зависящем более от «способностей», чье действие прерывает либо *facticum*, изготовление предметов, либо желания испытывающего нужду существа — оба из которых придают преходящий характер всякой деятельности в этой жизни, кроме деятельности ментальной. Преобразившись в любовь, беспокойство воли умиряется, но не исключается. Неизменность силы любви ощущается не как прекращение движения — подобно тому, как окончание ярости войны ощущается в спокойствии мира, — но как безмятежность самодостаточного и самосовершающегося вечного движения. Здесь за совершенным действием следуют не покой и наслаждение, а спокойствие успокаивающегося в своей цели акта. В этой жизни такие акты известны нам по нашему *experientia interna* и, согласно Скоту, мы должны понимать их как намек на неопределенное будущее, когда они будут длиться вечно. Тогда «действующая способность успокоится в своем предмете через совершенный акт [любви], при помощи которого она его достигает».<sup>357</sup>

Идея о том, что может быть деятельность, которая находит успокоение в самой себе, столь же поразительно оригинальна — и не имеет прецедентов или последователей в истории западной мысли, — как и онтологическая преференция, которую Скот от-

\* То есть праведников после воскресения. — *Примеч. пер.*

дает контингентному перед необходимым и наличному частному перед всеобщим. Я попыталась показать, что у Скота мы видим не просто концептуальное оборачивание, но подлинные новые прозрения, которые можно понять как спекулятивные условия философии свободы. Насколько мне известно, в истории философии только Кант может сравниться с Дунсом Скотом в безусловной приверженности свободе. И тем не менее Канту определенно ничего не было известно о нем. А потому я завершу этот раздел одним поразительным фрагментом из «Критики чистого разума», который по крайней мере имеет дело с той же проблемой, пусть и ничего не говоря о философии свободы:

В высшей степени примечательно, что, допустив существование чего-то, нельзя избежать вывода, что нечто существует необходимо. ... Но с, другой стороны, если я допускаю понятие о какой бы то ни было вещи, я нахожу, что ее существование никогда не может быть представлено мной как безусловно необходимое, и ничто не мешает мне, какова бы ни была существующая вещь, мыслить ее небытие; стало быть, я должен, правда, вместе с существующим вообще допускать также нечто необходимое, но никакую отдельную вещь не могу мыслить как необходимую саму по себе. Иными словами, я никогда не могу *завершить* нисхождение к условиям существующего, не допуская необходимой сущности, но я никогда не могу *начать* с необходимой сущности. [И завершая эти рассуждения несколькими страницами позже] ... нет ничего, что абсолютно привязывало бы разум к этому существованию; он может всегда и без противоречий отвергнуть его мысленно, но именно только в мыслях и заключалась эта абсолютная необходимость.<sup>358</sup>

К этому, пройдя выучку у Скота, можно было бы добавить, что абсолютное ничто невозможно отыскать в мышлении. Позже у нас будет возможность вернуться к этой идее при обсуждении неоднозначной судьбы способности воления в конце века модерна.

## IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

### 13. Немецкий идеализм как мост «радуги понятий»

Прежде чем перейти к финальной части наших рассуждений, я попытаюсь обосновать последний и наиболее значительный в этих набросках скачок через века, как и фрагментарность изложения того, что я самонадеянно назвала историей Воли. Я уже упоминала о своих сомнениях в том, до какой степени правомерно существование «истории идей», *Geistesgeschichte*, которая основывается на предположении, что идеи следуют друг за другом и порождают одна другую во временной последовательности. Это предположение имеет смысл только в системе гегелевской диалектики. Однако помимо всяких теорий существует летопись мыслей великих мыслителей, чье место в фактической истории неоспоримо и чьих свидетельств, утверждающих или отрицающих наличие Воли, мы касались лишь мимоходом, Декарта и Лейбница — по одну сторону и Гоббса и Спинозы — по другую.

Единственный из великих мыслителей в эти века, кто точно не имеет отношения к нашему контексту, — это Кант. Для него Воля — не особая ментальная способность, отличная от мышления, а практический разум, *Vernunftwille*, в отличие от аристотелевского *nous praktikos*. Утверждение, что «чистый разум может быть практическим, есть главный тезис кантовской моральной философии»,<sup>359</sup> совершенно правомерно. У Канта Воля не есть ни свобода выбора (*liberum arbitrium*), ни причина самой себя. Для Канта чистая спонтанность, которую он часто называет «абсолютной спонтанностью», существует только в мышлении. У него разум делегирует Волю в качестве исполнительного органа по всем вопросам поведения.

Куда более смущает и потому нуждается в обосновании то, что мы опускаем в нашем рассмотрении развитие немецкого идеализма после Канта, перепрыгиваем через Фихте, Шеллинга и Гегеля, которые в спекулятивной манере подытожили опыт века модерна. Ведь расцвет и упадок модерна — это не фикция «истории идей», но фактическое событие, которое можно вполне датировать во времени: исследование всей земной поверхности и части вселенной, становление современной науки и технологии, последовавшее за упадком власти церкви, секуляризацией и просвещением.

Этот важный фактический разрыв, случившийся в нашем прошлом, характеризовали и истолковывали с различных и вполне правомерных точек зрения в нашем контексте, наиболее значительным изменением за эти столетия была субъективизация познания, равно как и метафизической мысли. Только в эти века человек стал центром внимания в науке и философии. Такого не было в прежние времена, несмотря на то что, как мы видели, открытие Воли совпало с открытием «внутреннего человека», когда человек стал «сам себе вопросом». Только когда наука доказала, что человеческие чувства не только подвержены ошибке — что можно было бы поправить в свете новых свидетельств, дабы открыть «истину», — но что его сенсорный аппарат вообще не способен к самоочевидной достоверности, ум человека, теперь уже всецело обратившись к самому себе, начал вместе с Декартом искать «достоверность», которая была чистой данностью сознания. Когда Ницше назвал модерн «школой подозрения», он имел в виду, что по крайней мере начиная с Декарта человек не был уверен ни в чем, даже в собственной реальности; ему нужно было доказательство не только существования Бога, но также и своего собственного Я. Достоверность «я есть» — именно это Декарт нашел в своем *cogito me cogitare*, т. е. в ментальном опыте, для которого не нужно ни одно из чувств, открывающих нам реальность нас самих и внешнего мира.

Конечно, такая достоверность весьма сомнительна. Уже Паскаль, сам находившийся под значительным влиянием Декарта, возражал, что одного только сознания вряд ли будет достаточно, чтобы различить сон и явь. Бедный ремесленник, которому снится по двенадцать часов каждую ночь, что он — король, вел бы такую же жизнь (и наслаждался бы таким же количеством «счастья»), как и король, которому каждую ночь снилось бы, что он — всего лишь бедный ремесленник. Более того, поскольку

«нам подчас снится, что мы спим», нельзя гарантировать, что то, что мы называем жизнью, не есть полностью сон, от которого мы просыпаемся только в смерти. Сомневаться во всем (*«de omnibus dubitandum est»*) и находить достоверность в самой деятельности сомнения, чего требовала «новая философия» — «все новые философы — в сомнении» (Донн) — это не помогало, ведь разве сомневающийся не обязан сомневаться и в том, что сомневается? Конечно, так далеко не заходил никто, но это лишь означает, что «никогда не было действительно совершенного пиррониста», а вовсе не то, что разум укрепил его. «Природа поддерживает немощный разум», так что картезианство было «чем-то вроде истории про Дон-Кихота». <sup>360</sup>

Несколько веков спустя Ницше, продолжавший мыслить в той же манере, высказывал подозрение, что это все наша картезианская «вера в „я“ как в субстанцию, как в единственную реальность [нас породившую], на основании которой мы вообще приписываем вещам реальность». <sup>361</sup> В самом деле, нет ничего более характерного для последних стадий метафизики, чем такого рода переворачивание с ног на голову, на что Ницше с его безжалостно честными мысленными экспериментами был большой мастер. Но эта игра — скорее, все еще игра мыслительная, чем языковая — была невозможна, пока вместе со становлением немецкого идеализма все мосты не были разрушены, за исключением моста «радуг понятий», <sup>362</sup> или, выражаясь несколько менее поэтично, пока до философов не дошло, что «новое в нашем теперешнем отношении к философии — убеждение, которого еще не было ни у одной эпохи: *что мы не обладаем истиной*. Все прежние люди „обладали истиной“, даже скептики». <sup>363</sup>

Как мне кажется, Ницше и Хайдеггер ошибаются в датировке этого убеждения модерна. На самом деле она сопровождала расцвет науки в эпоху модерна, а затем была разжижена картезианской «достоверностью» как заменой истины, что в свою очередь было разрушено Кантом наряду с остатками схоластики, которая в форме логических экзерсисов и догматизма «школ» вела довольно призрачное существование всего лишь эрудиции. Но только в конце XIX века (здесь Хайдеггер прав) эта мысль об утрате истины стала для образованных классов общим мнением и сама стала своего рода духом времени, самым бесстрашным представителем которого, возможно, и был Ницше.

Однако тот могущественный фактор, который отсрочил эту реакцию на века, сам был следствием становления науки, естест-

венной реакцией всякого мыслящего человека на чрезвычайные и поразительные успехи человеческого познания, на поступательное движение, на фоне которого все предшествующие столетия после античности неизбежно должны были выглядеть как всего лишь стагнация. Понятие «прогресса» как обширного общего сдвига в интересах познания самого по себе, «в котором участвовали все ученые прошлого, настоящего и будущего ... впервые в полном объеме была развита в трудах Фрэнсиса Бэкона».<sup>364</sup> Вместе с этим, поначалу почти автоматически, произошел важный сдвиг в понимании Времени, Будущее приобрело тот ранг, которым прежде обладали Настоящее и Прошлое. Представление о том, что каждое последующее поколение с необходимостью должно знать больше, чем предшественники и что этот прогресс никогда не будет завершен, — убеждение, которое лишь в наше время было поставлено под сомнение, — играло важную роль. Но в нашем контексте, пожалуй, еще более важно простое и само собой разумеющееся убеждение, что «научное знание» приобреталось и только и может приобретаться лишь «шаг за шагом, через вклад поколений исследователей, воздвигающих [массив знания] и постепенно совершенствующих находки своих предшественников».

Развитие науки началось с новыми открытиями астрономов, ученых, которые не только «более систематично использовали» открытия своих предшественников, но которые без отчетов прошлых поколений и надежных данных не смогли бы осуществить никакого «прогресса», поскольку совершенно очевидно, что жизнь одного человека или одного поколения слишком коротка, чтобы проверить [все] открытия и подтвердить научные гипотезы. Но «астрономы составляли звездные каталоги, чтобы ими пользовались ученые будущего», т. е. они закладывали основу для научного развития. (Конечно же, не одна только астрономия породила прогресс. Фома Аквинский также видел «увеличение научного знания» — *augmentum factum est*, — что он объяснял «недостатками познания тех, кто впервые изобрел науки». Ремесленники также, используя метод проб и ошибок, хорошо сознавали определенные улучшения в своем ремесле. Однако сами гильдии «подчеркивали скорее преемственность, нежели прогресс ремесла», и «единственный фрагмент в сохранившейся до наших дней литературе, ясно выражающий идею постепенного прогресса знания или, точнее, технического мастерства, встречается в трактате по артиллерии».<sup>365</sup>) Тем не менее решительный прорыв, придавший импульс науке модерна, случился именно в астроно-



мии, и идея Прогресса, которая отныне доминировала во всех науках, пока в итоге не стала также доминирующим понятием Истории, изначально основывалась на сборе данных, обмене знаниями и медленном накоплении достижений, что было необходимо для роста астрономии. И лишь после перевернувших мир открытий XVI и XVII веков происходившее в этой сфере привлекло внимание тех, кого интересовал удел человека в целом (*human condition*).

Таким образом, пока «все новые философы», доказывая ненадежность наших чувств, «в сомнении», давая тем самым почву росту подозрительности и отчаянья, столь же заметный рост знания давал основания для исключительного оптимизма по поводу того, что же человек способен познать. За этим исключением подобный оптимизм не применялся к отдельным людям, ни даже к сравнительно небольшому сообществу ученых. Его относили лишь к последовательности поколений, т. е. к человечеству в целом. По словам Паскаля, первого, кто понял, что идея Прогресса есть необходимое дополнение к идее Человечества, это было «исключительной прерогативой [человека, отличающей его от животных], что всякое человеческое существо не только может ежедневно расширять свои познания, но что люди вместе непрерывно прогрессируют, тогда как вселенная стареет ... так что вся чередя людей на протяжении веков должна *рассматриваться как один и тот же человек, который живет вечно* и непрерывно обучается» (курсив добавлен).<sup>366</sup>

Наиболее важное значение в этой формулировке имеет представление обо «всех людях вместе», что, конечно же, есть всего лишь мысль (а не реальность), непосредственно выстроенная по модели «человека», «субъекта», который может быть существительным для всякого рода деятельности, выражаемой в словах. Это, строго говоря, была не метафора, а полномасштабная персонификация, подобная тем, которые мы видим в ренессансных аллегориях. Иными словами, Прогресс стал проектом Человечества, действующим за спинами реальных людей — персонифицированной силой, которую мы позднее находим в «невидимой руке» Адама Смита, «уловке природы» Канта, «хитрости разума» у Гегеля и «диалектическом материализме» Маркса. Конечно, историки идей увидят в этом не более чем секуляризацию божественного Провидения — весьма сомнительная интерпретация, поскольку Паскаль уж точно менее всего желал бы секулярной замены Бога как подлинного правителя мира.

Однако возможно, что взаимосвязь идей человечества и прогресса вышла на первый план философских спекуляций лишь после того, как Французская революция продемонстрировала умам наиболее глубокомысленных наблюдателей возможную реализацию таких понятий, как *liberté, fraternité, égalité*, и таким образом дала осязаемое опровержение древнейшего убеждения мыслящего человечества, что взлеты и падения истории и переменчивые дела людские будто бы не стоят серьезного рассмотрения. (Для современного уха знаменитая фраза из «Законов» Платона, что «в серьезных делах надо быть серьезным, а в несерьезных [вроде людских дел] — не надо»,<sup>367</sup> может показаться чрезмерной. На самом же деле ее никто не пытался оспаривать вплоть до Вико, а на Вико не обращали внимания вплоть до XIX века.) События Французской революции, во многих отношениях кульминация эпохи модерна, почти на век изменила «бледность немощную мысли»,\* философы, это пресловутое меланхолическое людское племя, стали вдруг жизнерадостными и оптимистичными. Они верили теперь в будущее и оставили давнишние стенания по поводу устройства мира историкам. То, чего не смогли добиться века научных успехов, которые в полной мере понимали лишь участники этого великого предприятия, но в общем и целом понимали и философы, — теперь было достигнуто за несколько десятилетий: философы обратились в веру в прогресс не только познания, но и всех дел человеческих в целом.

И коль скоро они с невиданным прежде пылом принялись размышлять о ходе *Истории*, то не могли практически сразу же не заметить величайшую загадку, которую открыл им новый предмет рассмотрения. Тот простой факт, что никакое действие не достигает поставленной цели и что Прогресс — или что-то иное, бесспорно многозначительное в историческом процессе — возникает из бессмысленной «смеси ошибок и насилия» (Гете), из «меланхолической случайности» в «бессмысленном потоке человеческих дел» (Кант). Какой-либо смысл можно обнаружить лишь задним числом, когда человек уже прекратил действие и рассказывает истории о том, как это было. Тогда кажется, что людей, преследующих свои цели и действующих друг другу наперекор, поперек ритма и разума, направляет «замысел природы» при помощи «путеводной нити разума».<sup>368</sup> Я цитировала Канта и

---

\* The pale cast of thought — фраза из знаменитого монолога Гамлета. Пер. В. Набокова. — *Примеч. пер.*

Гете, которые оба как будто остановились у порога нового поколения, поколения немецкого идеализма, для которого события Французской революции стали определяющим опытом в их жизни. Но то, что «факты истории», взятые сами по себе, «не имеют ни общей основы, ни преемственности и связности», было известно уже Вико, и значительно позже Гегель настойчиво утверждал, что «страсти, частные цели и удовлетворение эгоистичных желаний ... есть самые эффективные источники действия». А потому не летописи прошлых событий, а только повествования имеют смысл, так что самое поразительное в этих заметках Канта, сделанных им под конец жизни: он понял, что субъектом Исторического действия должно быть Человечество в целом, а не отдельный человек или какое-либо эмпирически фиксируемое человеческое сообщество. Столь же поразителен и тот факт, что он смог разглядеть громадную брешь в проекте Истории: «Всегда удивляет то, что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, ... и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом [законченном] здании».<sup>369</sup>

Возможно, это просто совпадение, что поколение, выросшее под воздействием идей революций XVIII века, формировалось также под влиянием кантовского раскрепощенного мышления, решения им старой дилеммы между догматизмом и скептицизмом через введение самокритики Разума. И точно так же, как революция воодушевила их перенести понятие Прогресса из области научного развития в сферу человеческих деяний и истолковать его как прогресс Истории, столь же естественным было и то, что они направили свое внимание на Волю как на источник действия и орган Будущего. Итог был тот, что «Мысль сделать свободу основой всей философии освободила человеческий дух вообще», освободила мыслящее эго для свободных спекуляций, чьей конечной целью было «показать, ... что не только Я (Ichheit) есть все, но и, наоборот, все есть Я (Ichheit)».<sup>370</sup>

То, что осторожно и ограниченным образом проявилось в персонифицированном понятии человечества у Паскаля, теперь стало разрастаться в невероятной степени. Деятельность человека, будь то мышление или практическое действие, все превратилось в деятельность персонифицированных понятий — что сделало философию и бесконечно более сложной (главная трудность в гегелевской философии в ее абстрактности, эпизодические намеки на реальные события и явления он держал в уме), и беско-

нечно более живой. То была подлинная оргия чистой спекуляции, которая, в разительном отличии от критического разума Канта, была наполнена историческими данными под видом радикальных абстракций. Поскольку предполагается, что действовать будет само персонифицированное понятие, это выглядит (по словам Шеллинга) так, как если бы философия «поднялась на наивысший уровень», к «высшему реализму», где чисто мыслительные сущности, кантовские *ноумены*, дематериализованные продукты мыслящего эго, размышляющего о реальных данных — исторических данных у Гегеля, мифологических и религиозных у Шеллинга — начали причудливый танец теней, где ритм и шаг не сдерживаются и не направляются никакой идеей разума.

Именно в этой области чистой спекуляции появляется Воля в краткий период немецкого идеализма. «В последней, высшей инстанции, — как провозгласил Шеллинг, — нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабывтие, и только к волению приложимы все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение».<sup>371</sup> Цитируя этот фрагмент в работе «Что зовется мышлением?», Хайдеггер сразу же добавляет: «Шеллинг находит предикаты, которые мышление метафизики с давних пор приписывает бытию, по их последнему, высшему и потому завершённому образу в волении. Однако *воля этого воления не подразумевается здесь как способность человеческой души*, но слово «воление» именуется здесь бытие сущего в целом» (курсив добавлен).<sup>372</sup> Без сомнения, Хайдеггер прав, воля у Шеллинга — метафизическая сущность, но, в отличие от большинства метафизических заблуждений, она персонифицирована. В ином контексте и более точно Хайдеггер сам подытоживает смысл этого персонифицированного понятия: ложное «мнение [легко] принимает, что исток воли-к-власти — человеческая воля, тогда как, напротив, человек есть существо, желаемое Волей-к-власти, которое даже не имеет при этом опыта такого воления».<sup>373</sup>

Тем самым Хайдеггер решительно отмежевывается от субъективизма модерна, равно как и от феноменологического анализа, чьей основной целью всегда было «спасение феноменов» как данности сознания. И, вступая на «радугу понятий», он обращается к немецкому идеализму с его откровенным устранением человека и человеческих способностей ради персонифицированных понятий.

Ницше с непревзойденной ясностью ставит диагноз источнику вдохновения, лежащему в основе немецкой философии после Канта; он слишком хорошо знал эту философию и в итоге самостоятельно прошел сходный, хотя, возможно, и более экстремальный путь.

[Немецкая философия, говорит Ницше,] представляет собою наиболее основательный вид *романтики* и тоски по родине, какой только до сих пор был; томление по лучшему, которое когда-либо существовало. Нигде больше уже не чувствуют себя дома, стремятся вернуться туда, где можно было бы хоть отчасти зажить как дома, потому что только там тебе и хотелось обрести себе родину: а это *греческий мир*! Но как раз все мосты, ведущие туда, разрушены, за исключением радуг понятий. ... Разумеется, нужно быть очень легким и тонким, чтобы ходить по таким мосткам. Но какое счастье в этом тяготении к духовности и почти к миру призраков [*Geisterhaftigkeit*]! ... Стремятся *назад*, через отцов церкви к грекам, ... немецкая философия представляет некоторую форму ... воли к Ренессансу, волю продолжать открытие древности и раскопки античной философии, преимущественно предшественников Сократа, этих наиболее засыпанных греческих храмов! Через несколько столетий, быть может, признают, что особенное достоинство всего немецкого философствования в том и заключалось, что оно являло собою завоевание вновь, шаг за шагом античной почвы ... мы снова становимся с каждым днем все более и более греками, вначале, конечно, в понятиях и оценках словно грецизирующие призраки...<sup>374</sup>

Без сомнения, персонифицированные понятия коренились в верифицируемом опыте, но псевдоцарство бесплотных духов, действующих за спиной человека, было выстроено из тоски по родине иного мира, где человеческий дух может, наконец, почувствовать себя дома.

Таково мое оправдание за то, что был оставлен без внимания этот этап развития мышления, немецкий идеализм, где чистая спекуляция в сфере метафизики достигла, по-видимому, своей кульминации, равно как и своего конца. Я не хочу переходить по мосту «радуги понятий», возможно, потому, что не испытываю тоски по родине, во всяком случае потому, что не верю в мир, будь то мир прошлого или мир будущего, в котором ум человека, приспособленный к отвлечению от мира явлений, мог бы хоть когда-либо почувствовать себя как дома. Более того, по крайней мере в случае Ницше и Хайдеггера, это было именно столкновение с Волей как человеческой способностью, а не онтологической категорией, которая подталкивала их сначала отрицать эту

способность, а *затем* развернуться кругом и довериться этому призрачному дому персонифицированных понятий, который столь явно был «выстроен» и разукрашен мыслящим эго в противоположность его волящему.

#### 14. Отказ от Воли у Ницше

В своем обсуждении Воли я постоянно упоминаю два существенно различных способа понимания этой способности: как способности выбора между предметами и целями, *liberum arbitrium*, которая действует как арбитр между данными целями и свободно размышляет о способах их достижения; и, с другой стороны, как нашей «способности спонтанно начинать ряд во времени» (Кант)<sup>375</sup> или «*initium ut esset homo creatus est*» Августина, способности человека начинать [новое], поскольку он сам есть начало. В эпоху модерна в соответствии с понятием Прогресса и присущим ему сдвигом от понимания будущего как того, что просто к нам приближается, на то, что мы создаем сами его своими проектами Воли, на первый план непременно должна была выйти побуждающая способность Воли. Так оно и было, насколько мы можем судить по общему мнению того времени.

С другой стороны, нет ничего более характерного для истоков того, что мы сегодня называем «экзистенциализмом», чем отсутствие каких-либо подобных оптимистичных обертонов. Согласно Ницше, только «отсутствие исторического чувства», которое для него есть «наследственный недостаток философов»,<sup>376</sup> может объяснить этот оптимизм: «Не надо впадать в ошибку! Время бежит вперед, — а нам хотелось бы верить, что и все, что в нем, бежит также вперед, что развитие есть развитие поступательное». А что касается коррелята Прогресса, идеи человечества, то «„человечество“ не движется вперед, его и самого-то не существует».<sup>377</sup>

Иными словами, хотя всеобщая подозрительность в начале века модерна была мощно нейтрализована, сдерживалась сначала самим представлением о Прогрессе, а затем его зримым воплощением и апогеем — Французской революцией, — в итоге оказалось, что это всего лишь притормаживало ход событий, и действие этого фактора в конце концов себя исчерпало. Если взглянуть на процесс исторически, то можно только сказать, что мысленные эксперименты Ницше — та «экспериментальная философия,

какой я ее живу, предвосхищает даже возможности принципиального нигилизма»<sup>378</sup> — есть завершение того, что началось в XVII веке с Декарта и Паскаля.

Человек, который постоянно испытывает искушение приподнять завесу над будущим — с помощью ли компьютеров и гороскопов или внутренностей жертвенных животных, — демонстрирует в этих «науках» самые прискорбные результаты среди всех научных предприятий. Однако, если бы речь шла о честном соревновании между футурологами в отношении нашего собственного времени, приз вполне мог бы достаться Джону Донну, не имеющему никаких научных амбиций поэту, который в 1611 году писал, непосредственно реагируя на то, что, по его мнению, происходило в науках (которые долгое время существовали под именем «натуральной философии»). Ему не пришлось дожидаться Декарта с Паскалем, чтобы сделать вывод из того, что он видел своими глазами:

Все новые философы — в сомненье:  
Эфир отвергли — нет воспламененья,  
Исчезло Солнце, и Земля пропала,  
А как найти их — знания не стало.  
Все признают, что мир наш — на исходе,  
Коль ищут меж планет, в небесном своде —  
Познаний новых...

Распались связи, преданы забвенью  
Отец и Сын, Власть и Повиновенье.

И завершает он сожалениями, которые всего три сотни лет звучали вновь:

«...Узнав о том,  
Пойми, что этот мир — увечен, хром!»<sup>379</sup>

Именно на этом историческом фоне мы и рассмотрим двух последних мыслителей, достаточно близко стоящих к западному философскому наследию, чтобы распознать в Воле одну из важнейших способностей ума. Мы начинаем с Ницше, помня при этом, что в действительности он не был автором книги под названием «Воля к власти» и что вышедшее под этим названием собрание фрагментов, заметок и афоризмов было опубликовано посмертно, отобрано из хаоса разрозненных и противоречивых вы-

сказываний. Каждый из них представляет собой то, чем по сути было все творчество зрелого Ницше в целом, а именно мысленный эксперимент, на удивление редкий литературный жанр в нашей истории. Наиболее очевидная аналогия — с «Мыслями» Паскаля, которые с «Волей к власти» Ницше роднит произвольный характер компоновки, что заставило последующих редакторов попытаться перекомпоновать их с тем, скорее, досадным результатом, что читателю теперь придется потрудиться над их идентификацией и датировкой.

Рассмотрим сначала ряд простых дескриптивных утверждений, не имеющих метафизических или общеполитических коннотаций. Большинство из них вполне узнаваемо, но из этого опрометчиво было бы заключать, что мы имеем здесь дело с книжным влиянием. Подобный вывод выглядит особенно соблазнительным в случае Хайдеггера в связи с его глубокими познаниями в средневековой философии, с одной стороны, и тем, что он утверждает примат будущего времени в «Бытии и времени» (о чем я уже говорила) — с другой. Особенно важно отметить, что в своем обсуждении Воли, которое зачастую принимает вид толкования Ницше, он нигде не упоминает об открытии Августина в «Исповеди». А потому все, что покажется далее уже знакомым, лучше всего приписать особым характеристикам способности воления; даже влияние Шопенгауэра на молодого Ницше мы можем без особых последствий не учитывать. Ницше знал, что «Шопенгауэр говорил „воля“, но нет ничего характернее для его философии, как отсутствие в ней действительной воли»,<sup>380</sup> и он совершенно верно считал, что причина этого положения в «коренном непонимании Шопенгауэром воли (как будто бы вожеление, влечение, инстинкт — самое *существенное* в воле)», тогда как она «и есть то, что господствует над вожелением, указывая ему меру и путь его».<sup>381</sup>

Ведь «„волить“ — не значит желать, стремиться, жаждать — от них воля отличается *аффектом команды* ... Воля предполагает, что нечто повелевается».<sup>382</sup> Хайдеггер комментирует это так: «Никакое обозначение воли не встречается у Ницше так часто, как ...: воление есть повеление; в воле сокрыта повелевающая мысль».<sup>383</sup> Не менее характерно, что эта повелевающая мысль редко когда направлена на господство над другими: в уме есть и повелевание, и подчинение — это поразительным образом напоминает августиновскую концепцию, о которой Ницше определенно ничего не знал.



Он довольно пространно разъясняет это в работе «По ту сторону добра и зла»:

Человек, который хочет, — приказывает чему-то в себе, что повинуется или о чем он думает, что оно повинуется. Но обратим теперь внимание на самую удивительную сторону воли, этой столь многообразной вещи, для которой у народа есть только одно слово: поскольку в данном случае *мы являемся одновременно приказывающими и повинующимися*, и как повинующимся нам знакомы чувства принуждения, напора, давления, сопротивления, побуждения, возникающие обыкновенно вслед за актом воли; поскольку, с другой стороны, мы привыкли не обращать внимания на эту двойственность, обманчиво отвлекаться от нее при помощи синтетического понятия *Я*, — к хотению само собой пристегивается еще целая цепь ошибочных заключений и, следовательно, ложных оценок самой воли, — таким образом, что хотящий совершенно искренне верит, будто хотения *достаточно* для действия... Словом, хотящий полагает с достаточной степенью уверенности, что воля и действие каким-то образом составляют одно. (Курсив добавлен.)

Эта деятельность воления, существующая только в наших умах, преодолевает ментальную дуальность двух-в-одном, которая стала полем битвы между повелевающим и тем, от кого ждут повиновения, отождествляя «Я» в целом с повелевающей частью и предвосхищая, что другая, сопротивляющаяся часть, станет подчиняться и делать так, как ей говорят. «То, что называется „свободой воли“, есть в сущности превосходящий аффект по отношению к тому, который должен подчиниться: „я свободен, «он» должен повиноваться“, — это сознание кроется в каждой воле...»<sup>384</sup>

Мы не ожидаем, что Ницше поверит в божественную благодать в качестве силы, исцеляющей дуализм Воли. Неожданного же в приведенном выше описании то, что он обнаружил в «сознании» борьбы своего рода хитрость Я, которая позволяет ему избежать конфликта за счет отождествления себя с повелевающей частью и как бы свысока взирать на неприятное, парализующее чувство того, кто испытывает принуждение и потому всегда находится в точке сопротивления. Ницше часто объявляет это чувство превосходства иллюзией, пусть и благотворной. В другом фрагменте он говорит о «странности» всего феномена, называя ее «осцилляцией [воли] между да и нет», он привязывается к ощущению превосходства «Я», отождествляя его со своего рода раскачиванием от удовольствия к страданию. Удовольствие, отличающееся в этом и в других отношениях от *delectation* Скота, есть

ясно предвидимая радость от «я могу», присущего самому волевому акту, вне зависимости от исполнения, триумфального чувства, которое известно нам, когда мы что-то делаем хорошо, вне зависимости от похвалы аудитории. У Ницше дело в том, что он относит негативные чувства от принуждения и от сопротивления ему к необходимым обстоятельствам, без которых Воля не осознавала бы своей силы. Только преодолевая внутреннее сопротивление, Воля осознает свое происхождение: она не возрастает, чтобы обрести силу; сила и есть ее источник. И вновь «По ту сторону добра и зла»: «„Свобода воли“ — вот слово для этого многообразного состояния удовольствия хотящего, *который повелевает и в то же время* сливается в одно существо с исполнителем, — который в качестве такового наслаждается совместно с ним тождеством над препятствиями, но втайне думает, будто в сущности это сама его воля побеждает препятствия. Таким образом, хотящий присоединяет к чувству удовольствия повелевающего еще чувство удовольствия исполняющих».<sup>385</sup>

Это описание, которое ставит двух-в-одном Воли, сопротивляющееся Я и Я преодолевающее, в качестве источника силы Воли, обязано своей достоверностью неожиданному введению в обсуждение принципа боли-удовольствия: «Принять удовольствие и неудовольствие за кардинальные факты».<sup>386</sup> Точно так же, как простое отсутствие боли не может быть причиной удовольствия, так и Воля, если ей не приходится преодолевать сопротивление, никогда не сможет обрести силу. Отсюда, невольно следуя скорее античным философам-гедонистам, нежели современным исчислениям боли-удовольствия, Ницше в своем описании полагается на опыт *избавления* от боли, а не на простое отсутствие боли или присутствие удовольствия. Интенсивность переживания избавления от боли соответствует лишь интенсивности самого переживания боли и всегда больше, чем любое удовольствие, не связанное с болью. Удовольствие от питья самого изысканного вина не может сравниться с интенсивностью удовольствия отчаянно жаждущего, который получает первый глоток воды. В этом смысле есть четкое различие между радостью, не зависящей и не связанной с нуждами и желаниями, и удовольствием, чувственным наслаждением существа, чье тело живо до такой степени, что нуждается в чем-то, чего не имеет.

Радость, по-видимому, можно испытывать только тогда, когда свободен от боли и желания; т. е. она находится вне исчисления боли-удовольствия, которое Ницше презирал по причине его

неискоренимого утилитаризма. Радость — которую Ницше называл дионисийским принципом — идет от *избытка*, всякая радость — своего рода роскошь. Она охватывает нас, мы можем повторствовать ей лишь тогда, когда жизненные потребности удовлетворены. Но это не означает отрицания чувственного элемента в радости; избыток — это все же избыток жизни, и дионисийский принцип в его чувственном вожделении оборачивается разрушением именно потому, что избыток может позволить себе разрушение. В этом отношении разве не Воля ближайшим образом связана с жизненным принципом, который постоянно производит и разрушает? А потому Ницше определяет дионисийство как «временное отождествление с принципом жизни (включая и сладострастие мученика)», как «наслаждение в уничтожении ... и зрелище его постепенной гибели, наслаждение грядущим, будущим, которое одерживает победы над существующим, как бы хорошо оно ни было». <sup>387</sup>

Сдвиг Ницше с «я хочу» на предвосхищаемое «я могу», который отрицает «хочу-и-не-могу» ап. Павла и всей христианской этики основывается на безоговорочном «да» жизни, т. е. на возвышении жизни как переживаемого опыта помимо всякой умственной деятельности до ранга высшей ценности, которая сама должна подвергаться оценке все остальное. Это возможно и достоверно, поскольку «я могу» действительно неотъемлемо присуще всякому «я хочу», как мы это видели при обсуждении позиции Дунса Скота: «*Voluntas est potentia quia ipsa aliquid potest*». <sup>388\*</sup> Воля у Ницше, однако, не ограничивается собственно присущим ей «я могу»; например, она может пожелать вечности, и Ницше всматривается в будущее, которое дает нам сверхчеловека, новый человеческий вид, достаточно сильный, чтобы жить с мыслью о «вечном возвращении». «Мы создали тяжелейшую мысль — так позвольте нам существо создавать, которому легко и благодно!.. Будущее праздновать, а не прошлое. Миф будущего сочинять!» <sup>389</sup>

Конечно, жизнь в качестве высшей ценности невозможно доказать, это просто гипотеза, допущение, здравого смысла, что воля свободна, потому что без этого допущения, как уже говорилось ранее, никакие заповеди и принципы морального, религиозного или юридического плана не будут иметь никакого смысла.

---

\* «Воля есть сила, поскольку она сама *может* чего-то достигать» (лат.). — Примеч. пер.

Это противоречит «научной гипотезе», согласно которой — как показал Кант — всякий акт в тот самый момент, когда он входит в мир, попадает в причинно-следственную сеть и таким образом оказывается следствием событий, объяснимых только в контексте причинности. Для Ницше решающее значение имеет то, что гипотеза здравого смысла образует «властное чувство, от которого мы не можем освободиться, если бы даже упомянутая [научная] гипотеза и была доказана».<sup>390</sup> Но отождествление воления с жизнью, представление о том, что наша жажда жизни и воля к воле — это в конечном итоге одно и то же, имеет и другие, возможно, более серьезные следствия для ницшевской концепции власти.

Это становится ясно, если мы обратимся к двум ведущим метафорам в «Веселой науке», одна из которых говорит о жизни, а другая вводит нас в тему вечного возвращения — «основной идеи Заратустры», как об этом говорится в «Ессе Номо», а также основной идее посмертных афоризмов, собранных под дезориентирующим и не принадлежащем Ницше заглавием «Воля к власти». Первая метафора появляется во фрагменте под заглавием «Воля и волна» («Wille und Welle»):

Как жадно подступает эта волна, словно рассчитывая достичь до небес! С какой страшной проворностью вползает она в сокровеннейшие уголки скалистых ущелий! ... и кажется, что там запрятано нечто, имеющее цену, большую цену! — И вот она возвращается, чуть медленнее, все еще совсем белая от волнения, — разочарована ли она? Нашла ли она то, что искала? Притворяется ли разочарованной? — Но уже надвигается другая волна, более ненасытная и дикая, чем первая, и вновь душа ее, казалось бы, исполнена тайн и прихотей кладоискателя. *Так движутся волны — так живем мы, волящие!* — ... поступайте, как вам вздумается, вы, спесивцы, ревите от удовольствия и злобы — или заново ныряйте, стряхивайте в глубину свои изумруды, разбрасывайте повсюду свои бесконечные белые космы пены и брызг — меня устраивает все это, ибо все это так идет вам, и я так признателен вам за все... Ибо ... я знаю вас и вашу тайну, я знаю ваш род! Вы и я, мы ведь одного рода! — Вы и я, у нас ведь одна тайна! (Курсив добавлен.)<sup>391</sup>

Здесь впервые кажется, что мы имеем дело с совершенной метафорой, «совершенным сходством двух отношений между совершенно различными вещами».<sup>392</sup> Это отношение волн к морю, откуда они вздымаются без цели и смысла, порождая потрясающее бесцельное волнение, напоминает и тем самым проясняет то волнение, которое Воля производит в обители души — всегда по-видимости в поисках чего-то, пока она не успокаивается, но

при этом никогда не угасает, всегда готова к новому приступу. Воля наслаждается волнением, как море наслаждается волнами, ибо «человек предпочтет скорее хотеть *Ничто*, чем *ничего* не хотеть». <sup>393</sup> При более внимательном исследовании оказывается, однако, что здесь происходит нечто, имеющее решающее значение в том, что поначалу было типично гомеровской метафорой. Эти метафоры, как мы видели, невозможно перевернуть: глядя на бурю на море, мы вспоминаем о внутренних эмоциях, но эти же эмоции ничего не говорят нам о море. В ницшевской метафоре две различные вещи, которые метафора сводит вместе, не только напоминают одна другую, для Ницше они вообще есть одно и то же; и «тайна», о которой он с такой гордостью сообщает, есть именно знание об этом тождестве. Воля и волна — одно и то же, и у нас появляется искушение принять, что это опыт волящего эго позволил Ницше открыть волнение моря.

Иными словами, явления мира стали всего лишь символом внутреннего опыта, что приводит к тому, что метафора, изначально направленная на то, чтобы перекинуть мост через пропасть между мыслящим или волящим эго и миром явлений, рушится. Это обрушение происходит не из-за приоритета, который получают противостоящие человеческой жизни «объекты», но, скорее, из-за пристрастности аппарата человеческой души, чей опыт имеет абсолютное первенство. У Ницше есть множество фрагментов, указывающих на этот фундаментальный антропоморфизм. Приведем лишь один из них: «Все предпосылки механического мира [для Ницше это идентично «научной гипотезе»]: вещество, атом, тяжесть, давление и толчок — не „факты в себе“, а истолкования с помощью психических фикций». <sup>394</sup> Современная наука пришла к поразительно схожим подозрениям в своих спекулятивных рефлексиях по поводу собственных результатов: сегодняшние «астрофизики ... вынуждены считаться с ... возможностью, что их внешний мир — всего лишь наш внутренний мир, вывернутый наизнанку» (Льюис Мамфорд).

Теперь мы обратимся ко второй нашей истории, которая на самом деле есть не метафора и не символ, а притча, история мысленного эксперимента, которую Ницше озаглавил «*Das grösste Schwergewicht*», «Величайшая тяжесть».

Что, если бы днем или ночью подкрался к тебе в твое уединеннейшее одиночество некий демон и сказал бы тебе: «Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь прожить еще раз и еще бесчисленное количество раз, и ничего в ней не будет нового, но

каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох, и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности, — и также и этот паук и этот лунный свет между деревьями, также и это вот мгновение и я сам. Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова — и ты вместе с ними, песчинка из песка!» — разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная говорящего так демона? Или тебе довелось однажды пережить чудовищное мгновение, когда ты ответил бы ему: «Ты — бог, и никогда не слышал я ничего более божественного!» Овладей тобою эта мысль, она бы преобразила тебя и, возможно, стерла бы в порошок; вопрос, сопровождающий все и вся: «хочешь ли ты этого еще раз, и еще бесчисленное количество раз!» — величайшей тяжестью лег бы на твои поступки! Или *насколько хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не жаждать больше ничего*, кроме этого последнего вечного удостоверения икрепления печатью? — (Курсив добавлен.)<sup>395</sup>

Ни одна из более поздних версий идеи о вечном возвращении не представляет столь явно главную ее характеристику, а именно, что это не теория, не доктрина, и даже не гипотеза, а просто мысленный эксперимент. И поскольку он предполагает экспериментальный возврат к античной циклической концепции времени, кажется, что он находится в ужасающем противоречии с любым возможным представлением о Воле, чьи проекты всегда предполагают линейное время и будущее, которое неизвестно и именно потому открыто переменам. В контексте собственных заявлений Ницше о воле и постулированного им сдвига с «я-хочу» на предвосхищаемое «я-могу», единственное сродство между этими двумя историями могло бы лежать в «потрясающем моменте» переполняющей «благожелательности» — существо, «благорасположенное» к Жизни — что, очевидно, и в одном, и в другом случае порождало мышление.

Если мы рассмотрим это в терминах его представления о Воле, то должен быть момент, когда чувство «я-могу» достигает своего пика и источает общее «ощущение силы» (*Kraftgefühl*). Эта эмоция, как отмечает Ницше, часто возникает у нас «уже перед действием, при одном представлении того, что надо сделать (как при виде врага, препятствия, с которым мы надеемся справиться)». Для действующей воли эта эмоция не имеет особых последствий; она «всегда сопровождает ощущение», которому мы ложно приписываем «силу действия», свойство агента причинности. «Наша вера в причинность есть вера в силу и ее действие; пе-

ренесение нашего переживания на другие явления, причем мы отождествляем силу и чувство силы».<sup>396</sup> Знаменитое открытие Юма о том, что связь между причиной и следствием основывается на вере, взращиваемой привычкой и ассоциацией, а не на знании, было повторено заново и во множестве вариаций Ницше, который и не подозревал о том, что у него есть предшественник.

Его собственное исследование более проникательно и более критично, поскольку на место подсчета полезности у Юма и его «морального чувства» он ставит опыт «я-хочу», за которым следует результат, т. е. он использует тот факт, что человек сознает себя как агента причинности даже прежде самого действия. Но при этом Ницше не считает, что это проясняет Волю хоть сколько-нибудь более существенным образом. Для Ницше, равно как и для Юма, свободная воля — это иллюзия, присущая человеческой природе, иллюзия, от которой философия, критическое исследование наших способностей, должна нас излечить. Кроме того, для Ницше моральные последствия лечения гораздо более серьезны.

Если мы уже не можем более связывать «ценность данного поступка ... с намерением, с целью, ради которой действуют, поступают и живут ... непреднамеренность и бесцельность совершающегося все более будет нами сознаваться», вывод представляется неизбежным — «все лишено смысла», поскольку «эта меланхолическая сентенция обозначает: „весь смысл лежит в намерении, а если предположить, что намерения вовсе не существует, то не существует совсем и смысла”». А значит: «Почему „цель” не могла бы быть сопутствующим явлением в ряду тех изменений действующих сил, которые вызывают целесообразный поступок — не могла бы быть проецированным в наше сознание бледным отображением, которое служит нам для ориентирования среди того, что совершается скорее в качестве симптома совершающегося, чем его *причины*? — но таким образом мы распространили бы нашу критику и на *саму волю* — не иллюзия ли считать причиной то, что возникает в нашем сознании как волевой акт?» (Курсив добавлен).<sup>397</sup>

Тот факт, что данный фрагмент относится к тому же времени, что и фрагмент о «вечном возвращении», оправдывает наш вопрос, могут ли, — а если могут, то как, — эти две мысли, если и не примирены, то уж во всяком случае поняты таким образом, чтобы они не сталкивались лоб в лоб? Позвольте сначала кратко прокомментировать несколько важных неспекулятивных, но, скорее, дескриптивных утверждений, сделанных Ницше по поводу Воли.

Во-первых, то, что представляется наиболее очевидным, но никогда прежде не выделялось, — что «обратно не может Воля хотеть»; она не может остановить колесо времени — такова ницшевская версия позиции «хочу-и-не-могу», поскольку именно такого хотения обратно Воля хочет и добивается. Из этой неспособности Ницше выводит все человеческие пороки — ре-сентимент, жажду мести (мы караем потому, что не можем отменить того, что сделано), жажду власти господствовать над другими. К этой «генеалогии морали» мы можем добавить, что немощ Воли заставляет людей предпочитать оглядываться назад, вспоминать и мыслить, потому что для ретроспективного взгляда все это *представляется* необходимым. Отказ от воли освобождает человека от ответственности, которая была бы непереносимой, коль скоро ничего сделанного нельзя вернуть назад. Во всяком случае вполне возможно, что именно столкновение Воли с прошлым и породило эксперимент Ницше с Вечным возвращением.

Во-вторых, концепт «воли-к-власти» избыточен: Воля порождает власть самим волением, а потому воля, чья цель повиновение, ничуть не менее могуча, чем воля править другими. Волевой акт сам уже есть акт могущества, показатель силы («ощущения силы», *Kraftgefühl*), который идет далее того, что требуется для насущных потребностей моей повседневности. Если и есть явное противоречие в мысленных экспериментах Ницше, тогда это противоречие между фактической немощью Воли — он хочет, но не может хотеть обратно — и подобным ощущением силы.

В-третьих, Воля — хочет ли она обратно и ощущает собственное бессилие, или же она волит вперед и ощущает собственную мощь — трансцендирует простую данность мира. Это трансцендирование не имеет оправдания и соответствует непомерной избыточности Жизни. А потому подлинная цель Воли — это избыток: «Под словами „свобода воли“ мы имеем в виду это ощущение избытка силы», — и это ощущение есть нечто большее, чем просто иллюзия сознания, потому что оно соответствует избыточности самой жизни. А потому можно понять всю Жизнь как Волю-к-власти. «Только там, где есть жизнь, есть и воля; но это не воля к жизни, но ... воля к власти!»<sup>398</sup> Поскольку вполне можно объяснить «питание» как «только следствие ненасытной страсти к присвоению, воли к власти. „Рождение“, распадение, наступающее при бессилии со стороны господствующих клеток организовать присвоенное».<sup>399</sup>



Такое неотъемлемо присущее воле трансцендирование Ницше называет «преодолением». Оно возможно именно благодаря избыточности: деятельность сама рассматривается как творчество, а «добродетель, которая соответствует всему этому комплексу идей в целом — великодушие — преодоление жажды мести. Именно эта избыточность и «безрассудство [*Übermut*] переполняющей, расточительной воли» открывает за всяким прошлым и настоящим будущее. *Избыток*, согласно Ницше, равно как и Марксу (тот самый факт, что прибавочный продукт труда, остающийся сверх того, что необходимо для поддержания индивидуальной жизни и выживания рода) образует *conditio-per-quam\** всякой культуры. Так называемый сверхчеловек — это человек в той мере, в какой он способен трансцендировать, «преодолевать» самого себя. Но не следует забывать, что это преодоление — всего лишь умственный эксперимент: «преобразовать всякое „было“ в „так хотел я“ — лишь это я назвал бы избавлением!»<sup>400</sup> Ведь «человек ищет „истины“ мира, который не противоречит себе, не обманывает, не изменяется, *истинного* мира». Человек, каков он сейчас, когда честен, — это нигилист, а именно «человек, который о мире, каков он есть, того мнения, что он *не должен* был бы существовать, а о мире, каким он должен быть, полагает, что он не существует... [Для преодоления нигилизма нужна] сила изменить ценности и обоготворить ... кажущийся мир как *единственный*».<sup>401</sup>

Понятно, что менять надо не мир и не людей, а способ их «оценки» всего этого, иными словами, способ их мышления и рефлексирования по этому поводу. По словам Ницше, преодолевать нужно философов, тех, чьей «жизни суждено быть экспериментом познающего»,<sup>402</sup> их нужно научить, как совладать с этим. Если бы Ницше развил эти соображения в систематическую философию, он создал бы своего рода существенно обогащенный вариант учения Эпиктета, проповедуя еще раз «искусство жить собственной жизнью». Психологическая уловка здесь состоит в том, чтобы желать того, что и так свершится само собой.<sup>403</sup>

Но дело в том, что Ницше, который знал и высоко ценил Эпиктета, не остановился на раскрытии ментального всемогущества Воли. Он приступил к созданию такого мира, который имел бы смысл, был бы подходящим жилищем для такого существа, которому «Шкалой *силы воли* может служить то, как долго мы в состоянии обойтись без *смысла* в вещах, как долго мы можем выдержать

\* Достаточное условие, через которое (лат.). — *Примеч. пер.*

жизнь в бессмысленном мире».<sup>404</sup> «Вечное возвращение» — условие этой итоговой искупительной мысли, поскольку оно провозглашает «невинность становления» (*die Unschuld des Werdens*) со всей присущей ему бесцельностью и бессмысленностью, свободой от вины и ответственности.

«Невинность становления» и «Вечное возвращение» не выводятся из ментальной способности, они укоренены в том неоспоримом факте, что мы в действительности «заброшены» в мир (Хайдеггер), и нас никто не спрашивал, хотим ли мы быть там или нет. Насколько мы знаем и даже вообще можем знать, «никто не ответствен за то, что он вообще существует, что он обладает такими-то и такими-то качествами, что он находится среди этих обстоятельств, в этой обстановке». А потому фундаментальное прозрение в суть Бытия состоит в том, что «не существует вовсе никаких моральных фактов», прозрение Ницше, которое, как он говорит, «сформулировано впервые мною». Последствия этого весьма велики, и не только потому, что христианство продолжает «заражать невинность становления понятием „нравственного миропорядка“, „наказанием“ и „виною“». Христианство есть метафизика палача», но поскольку вместе с устранением цели и намерения, когда «никто более не будет делать ответственным», устраняется и сама причинность; ничто невозможно проследить к вызвавшей его причине, коль скоро «*causa prima*» устранена.<sup>405</sup>

Вместе с устранением причины и следствия более не остается никакого смысла в линейной структуре времени, где прошлое всегда понимается как причина настоящего, где настоящее — это время (*tense*) намерения и подготовки наших проектов на будущее и где будущее — есть итог их обоих. Кроме того, этот временной конструкт рушится под тяжестью не менее фактического прозрения, что «все проходит», что будущее несет только то, что *преходит* и потому все, что есть, «все достойно того, чтобы прейти».<sup>406</sup> Точно так же, как всякое «я хочу» в его отождествлении с повелевающей частью двух-в-одном победно предвосхищает «я могу», так и ожидание, настроение, с которым Воля воздействует на душу, содержит в себе меланхолию «и-это-также-прейдет» (*and-this-too-will-have-been*), предвидя прошлое будущего, которое восстанавливает прошлое в качестве доминантного модуса Времени. Единственное избавление от этого всепожирающего Прошлого — мысль, что все прошедшее возвращается, т. е. циклическая временная конструкция, которая заставляет Бытие вращаться внутри самого себя.

И разве это создала не сама Жизнь, разве один день не сменяет другой, одно время года не следует за другим, повторяя себя в вечном подобии? Разве такой мир не гораздо «ближе» к реальности, какой мы ее знаем, чем мировоззрение философов? «Если бы у мирового движения была цель, то она должна была бы быть уже достигнута. Но единственный лежащий в основе всего факт — это то, что у него нет никакой цели, — а потому всякая философия и всякая научная гипотеза, ... которые исходят из необходимости такой цели, этим основным фактом опровергнуты. Я ищу мировую концепцию, которая не противоречила бы такому положению дела. Мы должны объяснить становление, не прибегая к такого рода конечным целям: становление должно являться оправданным в каждый данный момент (или не поддающимся оценке, что сводится к тому же); настоящее ни под какими видами не должно быть оправдываемо ради будущего или прошедшее ради настоящего». Затем Ницше суммирует свои представления: «1. Становление *не имеет никакого конечного состояния как цели*, оно не упирается ни в какое-либо „бытие“. 2. Становление *не есть кажущееся состояние*; быть может, наоборот, *преобладающий мир есть видимость*. 3. Становление *в каждый данный момент одинаково по отношению к своей ценности... выражаясь иначе: у него нет никакой ценности*, ибо недостает чего-то, чем можно было бы измерить его ... *Общая ценность мира не поддается оценке*». <sup>407</sup>

В потоке афоризмов, заметок и мысленных экспериментов, образующих посмертное собрание под названием «Воля к власти», важность последнего фрагмента, из которого я привела обширную цитату, нелегко распознать. Судя по внутренним свидетельствам, я склонна считать это последним словом Ницше по данному вопросу, и оно ясно говорит об отказе от Воли и волящего эго, чей внутренний опыт ввел мыслящих людей в заблуждение и привел к утверждению реальности причины и следствия, намерения и цели. Сверхчеловек — это тот, кто преодолел эти заблуждения, чьи прозрения достаточно сильны, чтобы противостоять побуждениям Воли или тому, чтобы оборотить собственную волю кругом, избавить ее от всех колебаний, успокоить до той безмятежности, когда «единственное отрицание» — «отводить взор», <sup>408</sup> поскольку остается только благословить все сущее, только «огромное, безграничное Да и Аминь!», <sup>409</sup> благословить все сущее.

## 15. «Воля-к-неволеению» у Хайдеггера

Слова «воление» или «мышление» ни разу не встречаются в ранних работах Хайдеггера до так называемого поворота (*Kehre*), который произошел в середине тридцатых годов, а имя Ницше нигде не упоминается в «Бытии и времени». <sup>410</sup> А потому позиция Хайдеггера по поводу способности Воли, кульминация которой приходится на его страстный призыв хотеть «*не* волить», — что, конечно же, не имеет ничего общего с колебаниями Воли между *velle* and *nolle*, волением и отрицанием — исходит непосредственно из его исключительно тщательного исследования творчества Ницше, к которому после 1940 года он возвращается постоянно. Кроме того, два тома «Ницше», опубликованных в 1961 году, в определенном отношении говорят более всего; они содержат лекционные курсы 1936—1940 годов, т. е. именно того самого времени, когда и произошел «поворот», и потому не зависят от собственных интерпретаций Хайдеггера. Если при чтении этого двухтомника игнорировать позднейшие реинтерпретации Хайдеггера (которые появились до «Ницше»), появляется соблазн датировать «поворот» как конкретное автобиографическое событие именно промежутком между первым и вторым томами. Грубо говоря, первый том идет вслед за Ницше и вместе с ним, тогда как второй том написан в приглушенном, но совершенно очевидно полемическом тоне. Эту важную перемену, насколько мне известно, отметил только Дж. Л. Мехта в своей замечательной работе «Философия Мартина Хайдеггера», <sup>411</sup> и, пусть не столь решительно, Вальтер Шульц. Оправданность такого датирования представляется очевидной: поворот изначально направлен против прежде всего воли-к-власти. В понимании Хайдеггера, воля управлять и доминировать — это своего рода первородный грех, который он почувствовал и в себе во время непродолжительного периода союза с нацистским движением.

Когда позднее он публично объявил — впервые в «Письме о гуманизме» (1949), <sup>412</sup> — что произошел «поворот», как оказалось, на годы, он в широком смысле пересмотрел взгляды на всю историю в целом, от греков до наших дней, фокусируясь прежде всего не на Воле, но на отношении между Бытием и Человеком. Первоначально в те годы «поворот» был направлен против самутверждения человека (как заявлено в его знаменитой речи, произнесенной им в бытность ректором Фрайбургского университета в 1933 году <sup>413</sup>), символически представленного в виде Проме-

тея, «первого философа», фигура которого более нигде в его творчестве не упоминается. Теперь он повернулся против предполагаемого субъективизма «Бытия и времени» и тех произведений, которые занимаются человеческой экзистенцией, его способом бытия.

Грубо говоря, пока Хайдеггер был озабочен «вопросом о смысле Бытия», его первой, «предварительной» целью был анализ бытия человека как единственного существа, способного задавать вопросы, поскольку это касается его собственного бытия. А потому, когда человек ставит вопрос «Что такое Бытие?», он оказывается отброшенным к самому себе. Но когда, столкнувшись с самим собой, он задает вопрос «Кто есть человек?», здесь, напротив, уже бытие заставляет человека думать. («Хайдеггер вынужден отойти от первоначального подхода в „Бытии и времени“, вместо того чтобы искать путь к Бытию через открытость и трансцендентность, присущие человеку, теперь он пытается определить человека в терминах Бытия».<sup>414</sup>) И первое требование Бытия к человеку — осмыслить «онтологическое различие», т. е. различие между сущностью сущего и Бытием этого же сущего. Как утверждает сам Хайдеггер в «Письме о гуманизме», «Мысль, если сказать просто, есть мышление бытия. У родительного падежа здесь двойной смысл. Мысль есть мышление бытия, поскольку, сбываясь благодаря бытию, она принадлежит бытию. Она — мышление бытия одновременно и потому, что, послушная бытию, прислушивается к нему».<sup>415</sup> Вслушивание человека дает безмолвным заявлениям речь, и «Язык есть язык бытия, как облака — облака в небе».<sup>416</sup>

В этом отношении «поворот» имеет два важных следствия, которые едва ли имеют что-либо общее с отказом от Воли. Во-первых, мышление более не «субъективно». Действительно, Бытие никогда бы не смогло проявиться без того, чтобы быть мысленным человеком; оно зависит от человека, который дает ему дом; «язык — дом бытия». Но то, что человек мыслит, исходит не от его собственной спонтанности или творческого характера, оно послушно зову Бытия. Во-вторых, сущности, в которых мир явлений дан человеку, отвлекают его от Бытия, оно скрывается за ними — точно так же, как за деревьями не видно леса, который тем не менее, если смотреть со стороны, из них же и состоит.

Иными словами, забвение Бытия (*Seinsvergessenheit*) принадлежит самой природе отношений между Человеком и Бытием.

Хайдеггер теперь уже более не довольствуется тем, что устраняет волящее эго в пользу эго мыслящего — утверждая, например, как он это делал в двухтомнике «Ницше», что настоящая связь Воли с будущим подталкивает человека к *забвению* прошлого, что она лишает мышления эго самой главной деятельности — *вос-поминания* (*an-denken*): «Воля никогда не владеет началом, она эго уже оставила, предав забвению».<sup>417</sup> Теперь он десубъективизирует само мышление, изгоняет субъекта, человека как мыслящее существо, превращая эго в функцию Бытия, где «всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее [*das Seiende*]», задавая таким образом действительный ход мира. «Мысль, напротив, допускает бытию захватить себя, чтобы с-казать истину бытия».<sup>418</sup> Такая реинтерпретация «поворота», даже в большей степени, чем сам поворот, определяет все развитие философии позднего Хайдеггера. В «Письме о гуманизме», интерпретирующем «Бытие и время» как необходимое предвосхищение и подготовку к «повороту», внимание фокусируется на том, что мыслить, т. е. «давать слово ... пребывающему и в своем пребывании ожидающему человека наступлению бытия» — вот единственное подлинное «дело» (*Tun*) человека. Через это и совершается «история Бытия» (*Seinsgeschichte*), трансцендируя все чисто человеческие акты и превосходя их. Такое мышление воспоминает, коль скоро оно слышит голос Бытия в словах великих философов прошлого; но прошлое подступает с противоположного направления, так что «падение» (*Abstieg*) в прошлое совпадает с терпеливым, преисполненным мысли ожиданием наступления будущего, «захватывающего» (*l'avenant*).<sup>419</sup>

Мы начинаем с исходного поворота. Даже в первом томе «Ницше», где Хайдеггер тщательно следует дескриптивным характеристикам Воли у Ницше, он использует то, что позже появится как «онтологическое различие»: различие между Бытием сущего и сущностью (*Seiendheit*) сущего. Согласно этому толкованию, воля-к-власти означает сущность (*isness*), главный модус, в котором существует все, что есть. В этом аспекте Воля понимается как всего лишь функция жизненного процесса — «мир осуществляется как процесс»<sup>420</sup> — если «Вечное возвращение» понимается как термин, которым Ницше обозначает бытие сущего, где снимается мимолетность времени, а Становление, медиум целеустремленности воли-к-власти, принимает на себя печать Бытия. «Вечное возвращение» — самая утверждающая мысль, поскольку она есть отрицание отрицания. В этой перспективе воля-к-вла-

сти есть не более чем биологическое побуждение, которое позволяет колесу вращаться дальше и трансцендируется Волей, которая идет дальше простого жизненного инстинкта, говоря Жизни «Да». С точки зрения Ницше, как мы видим, *«становление не имеет никакого конечного состояния как цели; оно не упирается ни в какое-либо „бытие” ... Становление в каждый данный момент времени одинаково по отношению к своей ценности: ... выражаясь иначе: у него нет никакой ценности, ибо недостает чего-то, чем можно было бы измерить его и в отношении него слово „ценность” имело бы смысл»*.<sup>421</sup>

Как это видится Хайдеггеру, подлинное противоречие у Ницше — не в кажущейся оппозиции между волей-к-власти, которая, будучи целе-устремленной на цель, предполагает линейную концепцию времени, и Вечным возвращением с его циклической концепцией времени. Оно лежит скорее в ницшевской «переоценке ценностей», которая, как говорит сам Ницше, имеет смысл только в рамках воли-к-власти, но которую он тем не менее рассматривал как конечное следствие мысли о «Вечном возвращении». Иными словами, при ближайшем рассмотрении именно воля-к-власти, «сама полагающая ценности», определяет философию Воли Ницше. В итоге Воля-к-власти «оценивает» вечное возвращение Становления как единственный выход из бессмысленности жизни и мира, и такая перестановка — не просто возврат к «субъективности, для которой характерно ценностное мышление»,<sup>422</sup> она страдает от того же недостатка радикализма, характерного для перевернутого платонизма Ницше, который, переворачивая все с ног на голову или с головы на ноги, оставляет нетронутой категориальную рамку, в которой такое оборачивание возможно.

Сугубо феноменологический анализ Хайдеггером Воли в первом томе «Ницше» во многом повторяет его более ранний анализ Я в «Бытии и времени» за тем исключением, что Воля теперь занимает место, в ранних работах приписываемое Заботе. Мы видим: «Любое пронизательное самонаблюдение и анализ никогда не обнаруживают нас самих, нашу самость и характер ее существования. В волеии же, равно как и в неволеии (Nichtwollen) мы выводим себя на свет, причем так, что он сам впервые загорается через это воление. Воление — это всегда принесение-себя-к-себе-самому (Sich-zu-sich-selbst-bringen) и тем самым пребывание, самонахождение, (Sich-befinden) в самозабвении (Über-sich-hinweg), удерживание-себя (Sich-halten) в состоянии влечения от че-

го-либо и к чему-либо (von etwas weg zu etwas hin)... В волении мы встречаемся с самими собой, каковы мы есть на самом деле». <sup>423</sup> А потому «в своей подлинной сущности воление есть воление-себя-самого (sich-selbst-Wollen), причем «себя» не в смысле чего-то просто наличного и именно так и существующего, но «себя» как чего-то такого, что еще только хочет стать тем, что оно есть. Подлинное воление — это не воление прочь-от-себя, а скорее воление стать-превыше-себя, причем в этом себя-перерастании (sich-Überholen) воля прямо-таки улавливает волящего, вбирает его в себя и преображает. Поэтому в своей основе воление-прочь-от-себя есть неволение». <sup>424</sup> Позднее мы увидим, что этот возврат к концепции Я «Бытия и времени» также важен для «поворота», или «смены настроения», проявляющейся во втором томе.

Во втором томе акцент решительно сдвигается с мысли о «Вечном возвращении» на интерпретацию Воли почти исключительно как воли-к-власти, в специфическом смысле воли управлять и господствовать, нежели чем как выражении жизненного инстинкта. Представление первого тома, что всякий акт воления, поскольку он есть повеление, порождает противоволю (*Widerwollen*) — т. е. представление о необходимом препятствии в каждом акте воления, которое должен преодолеть неволение — теперь обобщается до неотъемлемо присущей характеристики всякого акта действия. Например, «для плотника древесина есть предмет в смысле противостояния, то есть он является неким „напротив“ — когда сам плотник действует как причина», заставляя его стать столом. <sup>425</sup> Это вновь подвергается обобщению: всякий объект, все человеческие способности встают под начало Воли. «Воление есть воление-к-господству... В волении-к-господству никогда не было бы воления, если бы воля оставалась только желанием или стремлением, вместо того чтобы исконно быть только одним — повелением... Повелевание есть способность распоряжаться... То, что повелевается в повелении, представляет собой свершение этого распоряжения. В повелении повелевающий повинуетс этому распоряжению и тем самым повинуетс самому себе. Таким образом, повелевающий превосходит себя самого». <sup>426</sup>

Здесь понятие воли действительно теряет биологические характеристики, которые играют столь важную роль в ницшевском понимании Воли как симптома жизненного инстинкта. Природе власти принадлежит — а уже не природе избыточности жизни —



распространяться и расширяться: «Власть только тогда власть, когда она остается возрастанием власти и повелевает себе увеличивать себя саму». Воля как бы подгоняет себя сама тем, что повелевает; не жизнь, а «Воля к власти» есть сущность власти. Однако эта сущность власти (и никогда — одно только количество власти) остается целью воли, остается в том принципиально важном смысле, что воля может быть волей только в сущности самой власти. Поэтому воля необходимым образом нуждается в такой цели, и потому в сущности воли царствует ужас перед пустотой. Пустота состоит в угасании воли, в неволении. По этой причине воля «скорее пожелает хотеть Ничто, чем ничего не хотеть» («Zur Genealogie der Moral», 3 Abhandlung, n. 1). «Хотеть Ничто» здесь означает *хотеть умаления, отрицания, уничтожения, опустошения* (курсив добавлен).<sup>427</sup>

Последнее слово Хайдеггера об этой способности — деструктивность Воли точно так же, как последнее слово Ницше — ее «творческий характер» и избыточность. Эта деструктивность проявляет себя в одержимости Воли будущим, которое погружает человека в *забвение*. Чтобы желать будущего в смысле господства над будущим, человек должен забыть и в итоге разрушить прошлое. Из открытия Ницше того, что Воля не может «желать обратно», следуют не только разочарование и ресентимент, но также и позитивная, активная воля уничтожить то, что было. И поскольку все реальное появляется через «становление», т. е. включает в себя прошлое, эта деструктивность в конечном итоге относится ко всему, что есть.

Хайдеггер суммирует все это в работе «Что зовется мышлением?»: «Против того, что „было“, воление уже ничего не может поделать. Против всякого „было“ воление уже не может ничего доставить. „Было“ становится камнем преткновения для всякого воления. ... Таким образом, „было“ есть нечто противное для всякого воления. Поэтому в самой воле восстает перед лицом этого противного противоволение этому „было“. Но через противоволение это противное укореняется в самой воле. Воление ... страдает от этого противного, т. е. воля страдает от самой себя. Воление являет себя для самого себя, как это страдание от „было“, как страдание от прошедшего. Однако прошедшее происходит из ухода... Поскольку воля страдает от ухода, притом что это страдание есть как раз она сама — воля, то воля в своем волении остается вверенной уходу. Таким образом, воля хочет самого этого ухода. Она хочет тем самым ухода своего страдания и, сле-

довательно, ухода самой себя. Противоволение против всего „было” является как *воля к уходу*, которая хочет, чтобы ушло все то, что ценно». Восстающее в воле противоволение есть, таким образом, воля против *всего, что уходит*, т. е. что возникает, что из возникновения приходит в определенное положение и *продолжает существовать*» (курсив добавлен).<sup>428</sup>

В подобном радикальном понимании Ницше Воля сущностно деструктивна, и именно против этой деструктивности направлен изначальный поворот Хайдеггера. Согласно этой интерпретации сама природа техники — это воля-к-воле, а именно стремление подчинить весь мир своему господству и управлению, естественным концом чего может быть только полное разрушение. Альтернатива такому управлению — это «пусть будет так» (*letting be*), и такое «пусть будет», как деятельность — есть мышление, повинующееся зову бытия. Настроение, пронизывающее допускание мысли, противоположно настроению целеустремленности воления. Позже, заново истолковывая «поворот», Хайдеггер называет это «*Gelassenheit*», отрешенностью, которое соответствует допусканию и «готовит нас» к «мышлению [которое есть] ... нечто, что не есть хотение». <sup>429</sup> Такое мышление «лежит ... за пределами различения активности и пассивности», поскольку оно стоит за «царством Воли», т. е. вне категории причинности, которую Хайдеггер, в согласии с Ницше, выводит из причинно-следственного опыта волящего эго, а тем самым из иллюзий, создаваемых сознанием.

Это прозрение, что мышление и воление — не просто две различные способности загадочного существа под названием «человек», но две противоположности, в равной степени принадлежит и Ницше, и Хайдеггеру. Именно их версия смертельного конфликта разворачивается тогда, когда два-в-одном сознания, актуализирующиеся в безмолвном диалоге меня с самим собой, сменяют свою изначальную гармонию и дружественность на непрерывный конфликт между волей и против-волей, между повелеванием и сопротивлением. И мы уже приводили свидетельства такого конфликта в истории данной способности.

Различие между позицией Хайдеггера и его предшественниками лежит именно в этом: ум человека, призванный Бытием, чтобы перевести в язык истину Бытия, подвержен *Истории* Бытия (*Seinsgeschichte*), и эта история определяет, отвечает ли человек Бытию в терминах воления, или в терминах мышления. Именно *История* Бытия работает за спиной действующего человека, что, подобно гегелевскому Мировому духу, определяет людские суды-

бы и раскрывает себя мыслящему эго, если то сможет преодолеть воление и осуществить допускание «пусть будет так» (letting-be).

На первый взгляд это может показаться еще одной, возможно, более тонкой версией гегелевской хитрости мирового разума, кантовской хитрости природы, невидимой руки Адама Смита или Божественного Провидения, — всех сил, которые незримо направляют взлеты и падения человеческих деяний к предустановленной цели: свободе у Гегеля, вечному миру у Канта, гармонии между противоположными интересами рыночной экономики у Адама Смита, спасению в христианской теологии. Само это представление, а именно что действия людей неизъяснимы для них самих и могут быть *поняты* лишь как действие какой-то скрытой цели или некоего скрытого актора, гораздо древнее. Уже Платон мог представить себе, что «мы, живые существа, — это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью», и считать, что то, что мы принимаем за причины, погоню за удовольствием и избегание боли, есть не что иное, как «шнурки или нити, [которые] тянут и влекут нас каждое в свою сторону».<sup>430</sup>

Едва ли нужно доказывать наличие исторических влияний, чтобы понять поразительную устойчивость идеи, от возвышенных речей Платона до ментальных конструкций Гегеля — что было следствием беспрецедентного переосмысления мировой истории, в ходе которого из фактической летописи было устранено все «просто» фактическое как случайное и незначительное. Простая истина состоит в том, что ни один человек не действует в одиночку, хотя мотивом его действий и выступают определенные помыслы, желания, страсти и его собственные цели. Равно как мы не в состоянии все делать по плану (даже если мы, подобно архонту (*archōn*), ведем за собой и успешно зачинаем нечто, и надеемся, что наши помощники и последователи осуществят начатое), и все это сочетается с осознанием того, что мы вполне *можем* себе представить, что действительный исход зависит от каких-то чуждых, сверхъестественных сил, которые, наперекор людской множественности, движутся к какой-то конечной цели. Это заблуждение сродни тому, которое Ницше обнаружил в представлении о необходимости «прогресса» человечества. Повторим его мысль еще раз: «„Человечество“ не движется вперед, его и самого-то не существует ... Время бежит вперед, — а нам бы хотелось верить, что и все, что в нем, бежит также вперед — что развитие есть развитие поступательное».<sup>431</sup>

Конечно, *Seinsgeschichte* Хайдеггера не может не напомнить нам гегелевский Мировой дух. Разница, однако, весьма значительная. Когда Гегель увидел в Наполеоне, въезжающем в Йену, «мировой дух»,\* он понимал, что сам Наполеон вряд ли сознавал, что является инкарнацией Духа, понимал, что тот действовал, исходя из обычной для человека смеси краткосрочных целей, желаний и страстей; для Хайдеггера, однако, само Бытие, *вечно изменяясь*, проявляется в мышлении актора таким образом, что *действие и мышление* совпадают. «Думать — значит действительно действовать, если действием зовется со-действие существу бытия. Иными словами: готовить (создавать) среди сущего те места для существа бытия, в которых оно говорило бы о себе и о своем пребывании. Язык мостит первые пути и подступы для всякой воли к мысли. Без слова любому действию не хватает того измерения, в котором оно могло бы найти себя и оказать воздействие. Язык никогда не есть просто выражение мысли, чувства и желания. Язык — то исходное измерение, внутри которого человеческое существо вообще впервые только и оказывается в состоянии отозваться на бытие и его зов и через эту отзывчивость принадлежать бытию. *Эта исходная отзывчивость*, в истинном смысле достижимая, *есть мысль*».<sup>432</sup>

Если трактовать это как просто поворот точки зрения, возникает соблазн рассматривать позицию Хайдеггера как подтверждение афористического перевертывания Валери слов Декарта: «*L'homme pense, donc je suis*» — *dit l'univers*» («Человек мыслит, следовательно я существую, — говорит вселенная»)<sup>433</sup> Интерпретация действительно соблазнительная, поскольку Хайдеггер определенно согласился бы с утверждением Валери «*Les événements ne sont que l'écume des choses*» («События — всего лишь пена вещей»). Однако он точно не согласился бы с предположением Валери, что реально существующее — глубинная реаль-

---

\* Имеется в виду знаменитая история: Гегель дописывал последнюю главу «Феноменологии духа», рукопись которой должен был отправить издателю по договору не позднее 13 октября 1806 г. Утром этого дня авангард французской армии занял Йену, и отряд французов ворвался в дом, где жил Гегель. Философ ретировался из дома, забрав с собой рукопись, и укрылся в доме своего друга Хелльфельда. В тот же день он писал Нихаммеру: «Самого императора — эту мировую душу — я увидел, когда он выезжал на коне на рекогносцировку. Поистине испытываешь удивительное чувство, созерцая такую личность, которая, находясь здесь, в этом месте, восседая на коне охватывает весь мир и властвует над ним». Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 255. — *Примеч. пер.*

ность, на чьей поверхности выступает всего лишь пена — это стабильная реальность субстанционального, в основе своей неизменного Бытия. Равно как — и до «поворота», и после него — он не согласился бы с тем, что «новое — по определению преходящая часть вещей» (*«Le nouveau est, par definition, la partie périssable des choses»*).<sup>434</sup>

Истолковав поворот заново, Хайдеггер неизменно настаивал на преемственности своей мысли в том смысле, что «Бытие и время» было необходимой подготовкой и уже содержало в себе предварительный набросок основного направления его последующего творчества. Действительно, это в значительной степени так, хотя не стоит радикализовать последующий поворот и последствия для будущего философии, имплицитно из него вытекающие. Позвольте начать с наиболее разительных последствий, которые можно найти непосредственно в последующем творчестве, а именно, это, во-первых, представление, что размышление в одиночестве само порождает единственно уместное действие в фактической летописи истории; во-вторых, что мышление (*thinking*) — это то же самое, что и благодарение (*thanking*) (причем, не только по этимологическим соображениям). Затем мы попытаемся проследить развитие некоторых ключевых терминов «Бытия и времени» в дальнейшем творчестве. Я предлагаю рассмотреть три таких термина: Забота, Смерть и Самость.

*Забота* — в «Бытии и времени» основной модус экзистенциальной озабоченности человека своим собственным бытием — не просто уходит, уступая место Воле, с которой ее очевидно роднит ряд характеристик, но радикально меняет свои функции. Она едва ли не утрачивает всякое сходство с самой собой, свою отнесенность к собственному бытию человека и, наряду с этим, настроение «беспокойства», вызванного тем, что мир, в который человек «заброшен», открывается как «ничто» для существа, знающего о собственной смертности — *«das nackte „Dass“ im Nichts der Welt»*, «голое „так оно есть“ в ничто мира».<sup>435</sup>

Акцент сдвигается с *Заботы* как беспокойства или озабоченности самим собой на *Заботу* как попечение, но уже не о самом себе, а о Бытии. Человек, который был «местоблюстителем» (*Platzhalter*) Ничто и потому был открыт разомкнутости Бытия, теперь становится «сторожем» (*Hüter*) или «пастухом» (*Hirte*) Бытия, а его язык дает Бытию дом.

С другой стороны, *Смерть*, которая первоначально обладала для человека действительностью только как конечная возмож-

ность — «озабочение осуществлением этого возможного [например, в самоубийстве]... как раз отнимало бы у себя почву для экзистирующего бытия к смерти»<sup>436</sup> — теперь становится «чашей», которая «собирает», «хранит» и «спасает» сущность смертных, которые смертны не потому, что их жизнь конечна, а потому, что «бытие-к-смерти» все еще принадлежит к их сокровенному бытию.<sup>437</sup> (Это странно звучащее описание относится к хорошо известному опыту, о котором говорит, например, старый афоризм *de mortuis nil nisi bonum* (о мертвых ничего или хорошо). Нам внушает трепет не столько достоинство смерти как таковое, но, скорее, сам переход от жизни к смерти, который овладевает личностью умершего. Минута молчания — тот способ, каким живущие смертные размышляют о собственной смерти — это как если бы все несущественные свойства исчезли бы вместе с исчезновением тела, в котором были воплощены. В минуту молчания мертвых «запечатлевают в памяти», как драгоценные реликты самих себя.)

Наконец, есть понятие *Самости*, именно оно при «повороте» меняется самым непредсказуемым и наиболее весомым образом. В «Бытии и времени» термин «Самость» является «ответом на вопрос: Кто [есть человек]?» в отличие от вопроса: Что он есть? Самость — термин, обозначающий экзистирование) человека в отличие от всех других качеств, которыми он может обладать. Экзистенция, «подлинное бытие Самости», выводится в полемике с «Они». («*Mit dem Ausdruck „Selbst“ antworten wir auf die Frage nach dem Wer des Daseins. ... Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man.*»)<sup>438</sup> Через преобразование «Они» повседневного Я в «бытие собой» человеческая экзистенция порождает «*solus ipse*»,\* и Хайдеггер говорит в этом контексте об «экзистенциальном солипсизме», т. е. об актуализации *principium individuationis*, с актуализацией, с чем мы сталкивались и у других философов как с одной из сущностных функций Воли. Хайдеггер первоначально относил это событие к Заботе, более раннему термину для обозначения органа человека для будущего.<sup>439</sup>

Чтобы подчеркнуть сходство Заботы (до «поворота») и Воли в трактовке модерна обратимся к Бергсону, который — определенно не под влиянием более ранних мыслителей, но следуя непосредственным данным сознания — утверждал всего на несколько десятилетий раньше Хайдеггера сосуществование двух Я: одного социального («Они» у Хайдеггера) и другого «фундамен-

\* Только сам (лат.). — Примеч. пер.

тального» («аутентичного» у Хайдеггера). Функция Воли состоит в том, чтобы «оградить это фундаментальное Я» от «посяганий социальной жизни в целом и языка, в частности», а именно обычного разговорного языка, где каждое слово уже имеет «социальный смысл». <sup>440</sup> Таков находящийся во власти клише язык, необходимый для общения с другими во «внешнем мире, весьма отличном от [нас самих], который является общим достоянием всех наделенных сознанием существ». Жизнь вместе с другими породила свой род речи, который ведет к формированию «второго Я, ... которое заслоняет первое». Задача философии в том, чтобы вернуть это социальное Я назад «к реальному и конкретному Я ... чью деятельность невозможно сравнить ни с какой другой силой», поскольку эта сила есть чистая *спонтанность*, о которой «каждый из нас имеет непосредственное представление», получаемое исключительно через непосредственное наблюдение за самим собой. <sup>441</sup> И Бергсон, в полном согласии с Ницше и также как бы в унисон с Хайдеггером, видит «доказательство» этой спонтанности в факте художественного творчества. Возникающее произведение искусства невозможно объяснить предшествующими причинами, как если бы то, что сейчас реально, прежде существовало латентно или потенциально, будь то в форме внешних причин или внутренних мотивов: «Когда композитор сочиняет симфонию, было ли его произведение возможным, прежде чем стать реальным?» <sup>442</sup> Хайдеггер вполне согласен с подобной общей линией, когда пишет в первом томе «Ницше» (т. е. еще до «поворота»): «Воление — это всегда принесение-себя-к-себе-самому ... В волении мы встречаемся с самими собой, каковы мы есть на самом деле ...». <sup>443</sup>

Тем не менее между Хайдеггером и его непосредственными предшественниками есть весьма существенная общность. В «Бытии и времени» нигде — за исключением замечаний по ходу дела о речи как о возможности «размыкания экзистенции» <sup>444</sup> — не упоминается художественное творчество. В первом томе «Ницше» разобщение и тесная связь между поэзией и философией, поэтом и философом упоминается дважды, но не в ницшевском и не в бергсонском смысле чистого творчества. <sup>445</sup> Напротив, *самость* в «Бытии и времени» проявляется в «голосе совести», вызывающем к человеку в его повседневных обстоятельствах «Ман» (немецкий термин, означающий «некто» или «они»), и в том, что совесть в своем зове раскрывается как «вина» человека, — немецкий термин *Schuld* означает и виновность в каком-то поступке,

ответственность за него, и «повинность», долг в смысле финансовых обязательств.<sup>446</sup>

Основной момент в хайдеггеровской «идее вины» в том, что человеческая экзистенция виновна в той степени, в какой она «фактично существует», она «вместо подсовывания производного понятия вины в смысле провинности, «возникшей» из-за некоего действия или бездействия, держится экзистенциального смысла бытия-виновным».<sup>447</sup> (Очевидно, Хайдеггеру никогда не приходило в голову, что, делая всех, кто прислушивается к «зову совести», одинаково виновными, он в действительности провозглашает всеобщую невиновность: где виновны все, не виновен никто.) Экзистенциальная виновность — заданная самой человеческой экзистенцией — устанавливается двумя способами. Под влиянием фразы Гете «поступающий всегда виновен»\* Хайдеггер показывает, что всякое действие, реализуя одну-единственную возможность, одним ударом убивает все прочие, среди которых ему приходится выбирать. Всякое свершение влечет за собой ряд отказов. Однако более важно, что понятие «заброшенности в мир» уже предполагает, что человеческая экзистенция *обязана* своим существованием чему-то, что не есть она сама; благодаря самому своему существованию она в долгу: *Dasein* — человеческая экзистенция как она есть — «брошено, *не* от себя самого введено в свое вот».<sup>448</sup>

Совесть требует, чтобы человек принял свою «виновность», и это приятие означает, что самость приходит к своего рода «действию» (*handeln*), что полемически понимается как нечто противоположное «громким» и заметным событиям общественной жизни — всего лишь пене на поверхности того, что происходит на самом деле. Такое действие безмолвно, и «допущение-действовать-в-себе наиболее своей самости из нее самой в ее бытии-виновной», это целиком внутреннее «действие», в котором человек открывает себя аутентичной действительности заброшенности,<sup>449</sup> может существовать только в деятельности мышления. Возможно, именно поэтому Хайдеггер на протяжении всего своего творчества «намеренно избегал»<sup>450</sup> иметь дело с действием. Наиболее же удивительно в его толковании совести страстное осуждение «расхожего толкования совести», где она всегда понимается как своего рода разговор, «беззвучный диалог с самим собой». Такой диалог, продолжает Хайдеггер, можно объяснить только как неаутентичную попытку самооправдания перед лицом

\* Неточная цитата из Гете. См. сноску на с. 472.



претензий с «Их» стороны. Все это весьма удивительно, поскольку сам Хайдеггер в ином контексте — и это верно лишь в малой степени — говорит о «голосе друга, который всякое *Dasein* [человеческая экзистенция] несет с собой». <sup>451</sup>

Вне зависимости от того, насколько странным и в последнем случае непроясненным с феноменологической точки зрения может показаться хайдеггеровский анализ совести, связь самих фактов человеческой экзистенции, подразумеваемых в понятии изначальной виновности, явно несет в себе первый намек на последующее отождествление мышления и благодарности (*thinking and thanking*). Зов совести в действительности отвращает отдельную (*vereinzelt*) самость от вовлеченности в события, определяющие повседневные человеческие поступки, равно как и ход писаной истории — *l'écume des choses* (пены вещей). Вновь обретенная самость теперь снова обращается к мышлению и радуется, что «голое Вот» вообще было дано. То, что подход сталкивающегося с Бытием человека должен быть *благодарностью*, можно считать вариантом платоновского *thaumazein*, исходного принципа философии. Мы уже и прежде сталкивались с тем *восхищенным* удивлением, так что обнаружить его в современном контексте — не такой уж сюрприз; стоит только вспомнить о восхвалении Ницше «говорящего Да» или перевести внимание с академических спекуляций на величайших поэтов этого века. Все они в конечном итоге показывают, насколько завораживающим может такое утверждение в качестве решения проблемы видимой бессмысленности всего секуляризованного мира. Вот две строки из русского поэта Осипа Мандельштама, написанные им в 1918 году:

Мы будем помнить и в летейской стуже,  
Что десяти небес нам стоила земля.

«Сумерки свободы»

Такие же стихи легко можно найти и у Райнера Мариа Рильке в «Дуинских элегиях», написанных примерно в то же время. Вот некоторые из них:

*Erde du liebe, ich will. Oh glaub es bedürfte  
Nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen.  
Einer, ach ein einziger ist schon dem Blute zu viel.  
Namenlos bin ich zu dir entschlossen von weit her,  
Immer warst du im recht. ...*

Земля, я люблю тебя. Верь мне, больше не нужно  
Весен, чтобы меня покорить, и одной,  
И одной для крови слишком уж много.  
Предан тебе я давно, и названия этому нет.  
Вечно была ты права...  
Девятая элегия.\*

И, наконец, как напоминание, я снова процитирую Одена, который писал спустя двадцать лет:

Единственное повеленье, что не понятно мне:  
*Благослови все то, что есть, за бытие,*  
Которому мне должно подчиняться,  
А иначе и для чего еще я создан был,  
Согласен я с тем, иль не согласен.\*\*

Возможно, эти примеры неакадемического восприятия дилемм последней стадии эпохи модерна смогут объяснить исключительную привлекательность творчества Хайдеггера для элиты интеллектуального сообщества, несмотря на единодушный антагонизм, который оно вызвало в университетах уже со времени появления «Бытия и времени».

Но то, что верно относительно совпадения мышления и благодарения, едва ли верно в отношении слияния действия и мышления. Для Хайдеггера это не просто устранение субъект-объектного деления, чтобы десубъективизировать картезианское эго, но реальное слияние изменений в «истории Бытия» (*Seinsgeschichte*) с мышлением мыслителей. «История Бытия» тайно вдохновляет и направляет то, что происходит на поверхности, пока мыслители, укрытые и защищенные от «Них», отвечают и актуализируют Бытие. Таково персонифицированное понятие, чье призрачное существование, вызвавшее последнее значительное воодушевление в философии, в наиболее полной форме воплотилось в немецком идеализме. Есть Некто, кто *выражает* скрытый смысл Бытия и тем самым порождает катастрофический ход событий с противотоком здравомыслия.

Этот Некто, мыслитель, который отучил себя от желания ради «допускания», и есть в действительности «подлинная Самость»

---

\* Рильке Райнер Мария. Дуинские элегии (1912—1922) / Пер. В. Микушевича. München; М.: Im Werden Verlag, 2002. С. 44.

\*\* Фрагмент из поэмы У. Х. Одена «Пять драгоценных» («Precious Five». — Примеч. пер.

«Бытия и времени», которая теперь вместо зова Совести вслушивается в зов Бытия. В отличие от Самости мыслитель не призван самим собой к своей Самости; однако «собственно слышать зов значит ввести себя в фактическое поступание» (*sich in das faktische Handeln bringen*).<sup>452</sup> В этом контексте «поворот» означает, что Самость уже более не действует в себе («допущение действовать-в-себе наиболее своей самости из нее самой» (*In-sich-handeln-lassen des eigensten Selbst*)<sup>453</sup> снято), но, повинувшись Бытию, она устанавливает чистым мышлением противоход Бытия под «пеной» сущего — всего лишь явлений, чей ход задается волей-к-власти.

«Они» вновь появляются здесь, но их ключевой характеристикой являются уже более не «Толки» (*Gerede*), а свойственная волеию деструктивность.

Подобная перемена привела к радикализации и давнего напряжения между мышлением и волеием (которое находит разрешение в «воле-не-волить») и персонифицированного понятия, которое в наиболее артикулированной своей форме проявляется в гегелевском «мировом духе», том призрачном Никто, который наделяет смыслом то, что фактично, но само по себе *есть* без смысла и необходимости. У Хайдеггера этот Никто, якобы действующий за спиной совершающих поступки людей, обретает кровь и плоть в существовании мыслителя, который действует, когда не делает ничего, — конечно же, личности, и даже определяемой как «Мыслитель», — что, однако, не означает его возвращения в мир явлений. Он остается «*solus ipse*» в «экзистенциальном солипсизме», за исключением того, что теперь судьба мира, Истории Бытия, зависит от него.

До сих пор мы следовали за собственными неоднократными призывами Хайдеггера принять во внимание преемственность в развитии его мышления со времен «Бытия и времени», несмотря на произошедший в середине тридцатых годов «поворот». Мы также полагались на его собственные интерпретации этого поворота в конце 30-х — начале 40-х — интерпретации, непосредственно подкрепленные его собственными публикациями 50-х и 60-х годов. Однако в его жизни и мышлении есть еще одна и, возможно, даже более радикальная интерпретация, которой, насколько мне известно, никто, включая и самого Хайдеггера, публично не уделял внимания.

Эта интерпретация совпала с катастрофическим поражением нацистской Германии и его собственными серьезными разногла-

сиями непосредственно после этого с академическим сообществом и оккупационными властями. В течение примерно пяти лет он молчал настолько глубоко, что среди опубликованных работ того периода есть только два обширных эссе — «Письмо о гуманизме», написанное в 1946 году и опубликованное в Германии и во Франции в 1947-м, и «Изречение Анаксимандра», написанное в 1946 году и опубликованное как заключительный раздел «Holzwege» в 1950 году.

Из этих двух работ «Письмо о гуманизме» содержит в себе выразительный итог и прояснение поворота, но «Изречение Анаксимандра» — работа совершенно иного рода: там представлен практически новый и неожиданный взгляд на всю постановку проблемы Бытия. Главный тезис этого эссе, который я далее попытаюсь раскрыть, так и не получил полноценного развития в последующем творчестве. Он упоминает в примечании к этой публикации в «Holzwege», что эссе было взято из «трактата» (*Abhandlung*), написанного в 1946 году, который, к сожалению, так и не был опубликован.

Мне кажется очевидным, что этот новый взгляд, столь отличающийся от последующего движения его мысли, должен был бы появиться из другого изменения «настроения», не менее важного, чем изменение, произошедшее между первым и вторым томами его работы «Ницше» — поворота от «воли-к-власти» как воли-к-воле (*Will-to-will*) к новой *Gelassenheit*, отрешенности «допускания» («letting-be») и парадоксальной «воли-к-неволе» (*Will-not-to-will*). Перемена настроения отражала поражение Германии, «нулевую точку» (как называл ее Эрнст Юнгер), которая, казалось, обещает через несколько лет новое начало. В изложении Хайдеггера это выглядит так: «Не стоим ли мы в предвечерье наиболее чудовищной перемены всей земли и того времени исторического пространства, в котором держится эта земля? Не стоим ли мы в вечернем кануне некоторой ночи перед какой-то иной утренней ранью? Не для того ли мы вышли в путь, чтобы иммигрировать в историческую страну этого вечернего заката Земли? Не восходит ли еще только эта страна закатного Запада?... Точно ли мы последыши, как это есть? А не равны ли мы предтечи утренней рани совершенно иного мирового века, который оставили за собой наши сегодняшние историко-научные представления об историческом свершении?»<sup>454</sup>

Это было то же самое настроение, какое Ясперс выразил на знаменитом симпозиуме в Женеве в том же году: «Мы живем

[так], как будто стучимся в ворота, которые пока еще заперты... Поныне происходит нечто такое, что, наверное, ляжет в основу мира». <sup>455</sup> Это настроение скоро улетучилось на фоне быстрого экономического и политического восстановления Германии от «нулевой точки». Столкнувшись с реальностью аденауэровской Германии, ни Хайдеггер, ни Ясперс никогда систематически не излагали то, что очень скоро восприняли как полное непонимание новой эры.

Однако в случае Хайдеггера у нас есть эссе об Анаксимандре с его памятливыми намеками на иную возможность онтологической спекуляции, намеки, полускрытые среди сугубо технического филологического анализа греческого текста (довольно темного и, возможно, даже не слишком внятного) и на их основе я рискну истолковать этот завораживающий вариант его философии. В буквальном и сугубо предварительном переводе Хайдеггера этот короткий греческий текст выглядит следующим образом: «Из чего же вещи берут происхождение [*genesis*], туда и гибель их [*phthora*] идет по необходимости; ибо они платят друг другу взыскание и пени [*tisin*] за свое бесчинство [*dikēn didonai*] после установленного срока». <sup>456</sup> Таким образом, предмет изречения — становление и прехождение всего, что существует. Пока все сущее есть, оно «медлит» в настоящем «между двояким отсутствием» — происхождением и отходом. Во время отсутствия оно скрыто; оно раскрывается только на короткий период своего явления. Живя в мире явлений, все, что мы знаем или можем знать — это «вы-текание, которое каждому выступающему позволяет утечь из сокровенности и про-ис-течь в несокровение», помедлить там какое-то время, пока, в свою очередь, «такое хождение... вы-ступает обратно и с-ходит в сокровение и от-ходит». <sup>457</sup> Даже это неспекулятивное, строго феноменологическое описание явно отличается от обычного учения Хайдеггера об онтологическом различии, согласно которому *a-letheia*, истина, понимается как не-сокрытое и всегда стоит на стороне Бытия; в мире явлений Бытие раскрывает себя только как мыслительный ответ человека в языке. Как об этом говорится в «Письме о гуманизме», «Язык — дом бытия. В жилище языка обитает человек» («*Die Sprache [ist] zumal das Haus des Seins und die Behausung des Menschenwesens*»). <sup>458</sup> При истолковании фрагмента Анаксимандра несокрытое — не есть истина, оно принадлежит сущему, тому, что приходит и уходит в сокрытое Бытие. Вряд ли послужил причиной, но определенно способствовал этому повороту тот факт,

что греки, в особенности досократики, зачастую мыслили Бытие как *physis* (природу), чье изначальное значение происходит от *phyein* (расти), т. е. выходить на свет из тьмы. Анаксимандр, говорит Хайдеггер, размышляет о *genesis* и *phthora* исходя из *physis*, как о «пути самопросвечивающего про-ис-хождения и за-хода».<sup>459</sup> *Physis* же, согласно часто цитируемому фрагменту Гераклита, «любит прятаться».<sup>460</sup>

Хотя Хайдеггер и не упоминает данный фрагмент Гераклита в эссе об Анаксимандре, его главный тезис звучит так, будто его больше вдохновлял Гераклит, чем Анаксимандр. Наибольшую важность имеет спекулятивное содержание; там отношение онтологического различия перевернуто, и это выражено в следующих предложениях: «Несовершенство сущего, ему предоставленное освещение [Бытием], затмевает свет Бытия»; поскольку «*Бытие, раскрывая себя в сущем, уклоняется*» («*Das Sein entzieht sich indem es sich in das Seiende entbirgt*»)<sup>461</sup> Предложение, выделенное мною курсивом, в тексте выделяется частым повторением. В немецком тексте его непосредственная достоверность целиком основывается на лингвистической близости глагола *verbergen* (скрывать, утаивать) с *bergen* (сохранять, укрывать) и *entbergen* (раскрывать). Если попытаться выявить спекулятивное содержание этой близости, как ее истолковывает Хайдеггер, то можно сказать примерно так: приход и уход, появление и нисхождение сущего всегда начинается с раскрытия, *ent-bergen*, утраты изначального укрытия (*bergen*), предоставляемого Бытием; сущее, которое «медлит» в «просвете» раскрытия и завершается возвращением в оберегающее укрытие Бытия в его сокровенности: «Предположим, Анаксимандр изрек нечто о *genesis* и *phthora* [вы-ступании и пре-хождении] ... *genesis estin* (так мог бы я тогда прочесть) и *phthora ginesthai*: „Выступление есть” и „пре-хождение выступает»».<sup>462</sup>

Иными словами, несомненно, существует такая вещь, как становление; все известное нам становится, является из предшествующей тьмы на свет дня; и это становление остается его законом, пока длится: его протекание одновременно есть и его уход. Становление, закон, правящий сущим, теперь противоположно Бытию; когда в уходе становление завершается, оно вновь превращается в Бытие, из чьей укрывающей, скрывающей тьмы изначально явилось. В этом спекулятивном контексте онтологическое различие состоит в различии между Бытием в сильном смысле, как дление, и становлением. Через уклонение «Бытие имеет

дело со своей истиной в себе» и удерживает ее в себе; оно укрывает ее от «просветления» сущего, которое «затмевает свет Бытия», пусть даже изначально именно Бытие даровало это просветление. Все это ведет к кажущемуся парадоксальным заявлению: «Принося несокровенность сущего, оно впервые учреждает сокровенность бытия». <sup>463</sup>

В этом рассуждении проявляется поворот от обычного подхода Хайдеггера к «вопросу о Бытии» (*die Seinsfrage*) и «забвению Бытия» (*Seinsvergessenheit*). Теперь уже не подлинная неаутентичность или какая-либо иная черта человеческой экзистенции вынуждает человека «забывать» Бытие в своей заброшенности в «Ман» (немецкий термин, обозначающий множественность «Они»); равно как и не то, что его смущает явная избыточность сущего (*mere entities*). «Забвение бытия принадлежит к укутанному в самом этом забвении существу бытия. ... Свершение бытия [но не история человека в философии в целом или метафизики в частности] начинается с забвения бытия, с тем чтобы бытие с его существом, с его отличием от сущего, удерживать при себе». <sup>464</sup> Через уклонение Бытия из сферы сущего, оно «смущает сущее заблуждением», пусть даже его несокровенность была предоставлена именно Бытием, и это заблуждение «есть существенное пространство былого... В нем заблуждается существенное исторического свершения ... *Без заблуждения не было бы никакого отношения удельности к доле, не было бы свершения*». <sup>465</sup>

Подведем итог: мы все еще стоим перед лицом онтологического различия, категориального разделения Бытия и сущего, но это разделение приобрело своего рода историю, которая имеет начало и конец. Вначале Бытие раскрывает себя в сущем, и это раскрытие дает начало двум противоположным движениям: бытие уклоняется в себя, а сущее, предоставленное самому себе, образует «царство (в смысле царства царя) заблуждения». Это царство заблуждения и есть сфера обычной человеческой истории, где фактические судьбы соединены и образуют связный облик через «заблуждение». В этой схеме нет места «истории Бытия» (*Seinsgeschichte*), разворачивающейся за спиной действующего человека; Бытие, укрытое в своей сокровенности, не имеет истории, и «каждая эпоха свершения мира есть эпоха заблуждения». Однако уже тот самый факт, что временной континуум в историческом царстве разбит на различные эры, говорит о том, что предоставление сущего самому себе также происходит внутри эпохи, и в хайдеггеровской схеме, по-видимому, существует приви-

легированный момент — переход от одной эпохи к другой, от судьбы к судьбе, когда Бытие как Истина вторгается в континуум заблуждений, когда «эпохальное существо бытия наступает к экстатическому существу здесь-бытия».<sup>466</sup> На это наступление мышление может дать ответ, признавая «призвание судьбы», т. е. дух целого века может «задумываться о том, что суждено», вместо того чтобы расточать себя в заблуждениях по поводу частностей злободневных людских дел.

Нигде в этом контексте Хайдеггер не говорит о связи между мышлением и благодарением (*denken und danken*), и он вполне осознает возможные пессимистические, «чтобы не сказать нигилистические», выводы, которые можно сделать из интерпретации, слишком уж соответствующей пониманию Буркхардтом и Ницше греческого опыта на его глубинном уровне.<sup>467\*</sup> Также стоит отметить, что здесь он, по-видимому, вовсе не был заинтересован в том, чтобы подчеркивать напряжение в весьма близких отношениях между философией и поэзией. Вместо этого он завершает эссе тем, чего никогда не говорил прежде: если «существо человека покоится в мышлении истины бытия [NB, теперь Бытие, которое уклонялось, которое укрывает и скрывает себя], ... Тогда мышление должно стихослагать над загадкой бытия» (*am Rätsel des Seins dichten*).<sup>468</sup>

Я уже отмечала мимоходом радикальное изменение понятия смерти в поздних работах Хайдеггера, где смерть выступает как последний спаситель сущности человека, *Ge-birg des Seins in dem Spiel der Welt*, «приют Бытия в игре мира».<sup>469</sup> И я попыталась раскрыть и, можно сказать, оправдать странность этого выражения при помощи некоторого знакомого опыта, который, насколько мне известно, никогда не был концептуализирован. В эссе об Анаксимандре слово «смерть» нигде не встречается, но это понятие, конечно же, вполне прозрачно присутствует в представлении о жизни меж двух бездн, до рождения и после ухода в смерти. И здесь мы видим концептуальное прояснение смерти как убежища сущности человеческой экзистенции, чье временное, преходящее присутствие понимается как промедление между двумя

---

\* В переводе Т. В. Васильевой, по-видимому, опечатка: «Таким образом, в раннем изречении мышления проявилось бы *бессистематическое*, чтобы не сказать *нигилистическое*, в греческом постижении бытия» (курсив добавлен). См.: Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991. С. 55. См.: Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd 5. Holzwege. Frankfurt-am-Main: V. Klostermann, 1977. S. 355. — *Примеч. пер.*



отсутствиями и пребыванием в царстве заблуждения. Ведь источник этого «заблуждения» — и здесь мы видим, до какой степени этот вариант остается всего лишь вариацией фундаментальных и давних философских убеждений Хайдеггера — в самом том факте, что о существе, которое «медлит в присутствии» меж двух бездн и способно трансцендировать собственное присутствие, можно сказать, что оно действительно «присутствует [только] в от- и до- своего про-медления». <sup>470</sup>

И оно может достичь этого, если ухватится за эпохальный момент в переходе между эпохами, когда исторические судьбы изменяются и истина, лежащая в основании новой эры заблуждений, становится явной для мышления. Воля как разрушитель также появляется и здесь, пусть не под своим именем, это «упорство», исключительное желание людей «оставаться верными себе». Таким образом, это нечто большее, чем просто заблуждение: «Промедление как упорство ... есть восстание в одно голое продление». <sup>471</sup> Неповиновение направлено против «чина» (*dikē*), оно порождает «бесчиние» (*adikia*), дозволяя «царство заблуждения».

Эти утверждения вновь ведут нас на уже знакомую территорию, как это выясняется, когда мы видим далее, что бесчинство «остается трагическим», и за него человек не может нести ответственность. Конечно, уже нет более никакого «зова совести», призывающего человека назад к его подлинной самости, к тому прозрению, что вне зависимости от того, что он совершил или не совершил, он уже виновен (*schuldig*), поскольку его существование оказывается долгом, который он «приобрел», будучи брошенным в мир. Но, как и в «Бытии и времени», это «виновная» самость может спастись, только предвосхищая собственную смерть, так что здесь «заблуждающееся» *Dasein*, «промедляя» в царстве заблуждения, может при помощи деятельности мышления воссоединиться с отсутствующим. Здесь, однако, различие состоит в том, что отсутствующее (Бытие с его промедляющим уходом) не имеет истории в царстве заблуждения, а мышление и действие не совпадают. Действовать — значит заблуждаться, блуждать, сбиваться с пути. Мы также должны учитывать, что первоначальное определение бытия-виновным как первичной черты *Dasein*, не зависящей от какого-либо конкретного действия, замещается «заблуждением» как решающим свойством всей человеческой истории. (Обе формулировки, между прочим, для немецкого читателя удивительным образом напоминают гетевское «*Der Handelnde wird immer schuldig*» и «*Es irrt der Mensch*»

*solang er strebt*» («Кто действует — всегда виновен» и «Кто ищет, вынужден блуждать»)<sup>472\*</sup>).

К этим переключкам с самим собой можно добавить следующее предложение из эссе об Анаксимандре: «Каждый мыслитель зависим, а именно от призвания бытия. Простор этой зависимости стоит до свободы вводящих в заблуждение влияний»,<sup>473</sup> — в котором Хайдеггер явно имеет в виду фактические повседневные события, осуществляемые заблуждающимся человеком. Сведя все эти переключки вместе, получаем, что мы имеем дело всего лишь с вариацией основного учения Хайдеггера.

Но как бы то ни было, очевидно, что моя нынешняя интерпретация исключительно предварительная, она никоим образом не может быть заменой неопубликованного трактата, частью которого первоначально было эссе об Анаксимандре. При нашем нынешнем состоянии знания о тексте все это остается весьма сомнительным. Но рассматриваем ли мы это как вариацию или как вариант, осуждение Хайдеггером инстинкта самосохранения (присущего всему живому) как своевольного бунта против «чина» творения как такового столь редко встречается в истории идей, что я хочу процитировать здесь единственное известное мне сходное выражение, три малоизвестные строчки из поэмы Гете под название «*Eins und Alles*» («Одно и все»), написанной ок. 1821 года:

*Das Ewige regt sich fort in allen:  
Denn alles muss in Nichts zerfallen,  
Wenn es im Sein beharren will.*

Повсюду вечность шевелится,  
И все к небытию стремится,  
Чтоб бытию причастным быть.\*\*

## 16. Бездна свободы и *novus ordo seclorum*

С самого начала этих размышлений я предупреждала о неизбежном пороке всех критических исследований способности воления. Он достаточно очевиден, но притом его легко упустить

---

\* Первая фраза — не совсем точная цитата: «Der Handelnde ist immer gewissenlos; es hat niemand mehr Gewissen als der Betrachtende» (досл.: Кто действует, всегда бессовестен; и ни у кого нет больше совести, чем у наблюдающего). Вторая фраза — цитата из «Фауста» Гете. Пер. Б. Пастернака. — *Примеч. пер.*

\*\* Пер. Н. Вильмонта.

при обсуждении конкретных аргументов и контраргументов: просто потому, что саму *философию* Воли постигают и артикулирует не люди действия, но философы, кантовские «мыслители по профессии», которые так или иначе привержены *bios theōrētikos* и потому по природе своей более склонны «истолковывать мир», чем его «преобразовывать».

Из всех рассмотренных нами философов и теологов один только Дунс Скот был готов уплатить цену контингенции за дар свободы — ментальный талант начинать новое, которым мы обладаем и которого, как мы теперь понимаем, вполне могло и не быть. Вне всякого сомнения, философам всегда более «по нраву» необходимость, чем свобода, поскольку для своих занятий они нуждаются в *tranquillitas animae* (Лейбниц), спокойствии души, что — в соответствии со Спинозовским *acquiescentia sibi*, удовлетворения собой — лучше всего может быть достигнуто путем согласия (*acquiescence*) с порядком мира. То самое Я, которым мышление пренебрегает в своем отвлечении от мира явлений, утверждается и обеспечивается гибкостью Воли. Точно так же, как мышление готовит Я к роли зрителя, воление формирует его как «устойчивое Я», направляющее все отдельные волевые акты. Оно создает *характер* Я и потому иногда понималось как *principium individuationis* (принцип индивидуации), источник специфической идентичности личности.

Однако именно эта вносимая Волей индивидуация приносит и новую серьезную проблему в представление о свободе. Сформированный волей индивид, сознающий, что вполне мог бы быть и иным (характер, в отличие от телесного облика или талантов и способностей, не дается человеку от рождения), всегда склонен утверждать свое «Я сам» в противоположность неопределенному «они» — всем прочим, от которых Я как индивид себя отличаю. Конечно, нет ничего более опасного, чем представление о солиптической свободе — «ощущении», что моя отдельность от всего прочего — результат свободной воли, что ничто и никто не может быть ответствен за это, кроме меня самого. Воля и ее проекты на будущее бросают вызов вере в необходимость, уступке в соглашении с миром, которая называется самоуспокоенностью. Но разве не ясно всем и каждому, что мир не таков, каким *должен* быть, — и никогда таким не был? И кто знает или когда-либо знал, что это «должен» означает? «Должен» — это Утопия, у него нет надлежащего *топоса* или места в мире. Неужели вера в необходимость, убеждение, что все именно так,

каким «должно быть», бесконечно предпочтительнее свободы, приобретаемой ценой контингенции? При данных обстоятельствах разве свобода не выглядит эвфемизмом для выжженной территории, обозначенной как «оставленность в предоставленности самому себе» (*die Verlassenheit in der Überlassenheit an es selbst*)?<sup>2474</sup>

Эти трудности и опасения порождены Волей, поскольку, раз она является ментальной способностью, а потому рефлексивна, то оборачивается на саму себя (*volo me velle, cogito me cogitare*) или, выражаясь в хайдеггеровских терминах, тот факт, что, экзистенциально говоря, человеческое существование «предоставлено самому себе». Ничто подобное не заботит наш интеллект, способность познания или веру в истину. Когнитивные способности, такие как наши чувства, не оборачиваются сами на себя; они полностью интенциональны, а именно полностью поглощены индендируемым объектом. А потому на первый взгляд весьма удивительно найти аналогичное предубеждение против свободы у великих ученых нашего века. Как мы знаем, они были весьма встревожены, когда открытия в астрофизике и в ядерной физике породили подозрения, будто мы живем во вселенной, управляемой Богом, который, по выражению Эйнштейна, «играет в кости», или, как предположил Гейзенберг, то, что мы считали «внешним миром [возможно], всего лишь наш внутренний мир, вывернутый наизнанку» (Льюис Мамфорд).

Конечно, подобные раздумья и размышления — еще не научные утверждения; они и не претендуют на то, чтобы давать строго доказуемые истины или умозрительные теоремы, которые их авторы надеются когда-либо привести к научно приемлемому виду. Все это размышления, вдохновляемые поисками смысла, и потому не менее спекулятивные, чем прочие продукты мыслящего эго. Сам Эйнштейн в своей столь часто упоминаемой фразе весьма четко проводит грань между когнитивными утверждениями и спекулятивными предложениями: «Самым непостижимым фактом природы является ее постижимость». Здесь отчетливо видно, как мыслящее эго вторгается в познавательную деятельность, прерывает и приостанавливает ее своими рефлексиями. Оно «выпадает из всякого рода» относительно обычной деятельности ученого за счет этого обрачивания на себя и задумывания над фундаментальной непостижимостью того, что делает — непостижимостью, вечной тайной, над которой все же стоит ломать голову, и без надежды на успех.

Подобные размышления могут приносить плоды — разнообразные «гипотезы», часть из которых может даже, если их удастся подвергнуть проверке, привести к знанию. Во всяком случае их качество и вес зависят от когнитивных достижений авторов. Тем не менее вряд ли можно отрицать, что рефлексии великих основателей современной науки — Эйнштейна, Планка, Бора, Гейзенберга, Шрёдингера — привели к «кризису в основаниях современной науки» (*Grundlagenkrise*), а их центральная проблема (Каким должен бы быть мир для того, чтобы человек мог познать его?) «столь же стара, как и сама наука, и столько же времени остается без ответа».<sup>475</sup>

Кажется вполне естественным, что вслед за поколением основателей, на чьих открытиях стоит современная наука и чьи рефлексии по поводу того, чем они занимались, привели к «кризису в основаниях», должны прийти поколения не столь выдающихся эпигонов, которым легче отвечать на не имеющие ответа вопросы, поскольку они в меньшей степени сознают грань, отделяющую их обычную деятельность от рефлексий по этому поводу. Я говорила уже об оргии спекулятивного мышления, которая последовала за кантовским освобождением потребности разума мыслить за пределами познавательной способности рассудка, играх, которые затевали немецкие идеалисты с персонифицированными понятиями и претензиями на научную достоверность — весьма далекими от кантовской «критики».

С точки зрения научной истины, спекуляции идеалистов псевдонаучны. Теперь же нечто подобное происходит на противоположном конце спектра. Материалисты играют в свои игры при помощи компьютеров, кибернетики и автоматики, их экстраполяции порождают — не призраки, как игры идеалистов — но материализации, как на спиритуалистических сеансах. Но больше всего в этих играх материалистов поражает то, что их результаты весьма напоминают концепты идеалистов. Так, Мировой дух Гегеля недавно материализовался в конструкции Гигантского компьютера по модели «нервной системы»: Льюис Томас<sup>476</sup> предложил считать мировое сообщество людей Гигантским мозгом, обменивающимся мыслями столь быстро, «что зачастую мозги людей функционально сливаются». Если человечество — это ее «нервная система», то земля в целом таким образом «становится ... дышащим организмом глубоко связанных между собой частей», растущих вместе под «защитной мембраной» атмосферы планеты.<sup>477</sup>

Подобные представления — не наука и не философия, а научная фантастика. Они довольно распространены и показывают, что причуды материалистических спекуляций не уступают глупостям идеалистической метафизики. Общим знаменателем всех этих заблуждений, материалистических или идеалистических, помимо того, что исторически они вытекают из представлений о прогрессе и сопутствующей им недоказуемой сущности под названием «человечество», оказывается то, что они выполняют одну и ту же эмоциональную функцию. По словам Льюиса Томаса, они порывают «в целом с драгоценным представлением о чем-то собственном я — старым добром, наделенным свободной волей, способным на свободное действие, автономном, независимым, отдельным от всего прочего острове Я», которое есть «не более, чем миф».<sup>478</sup> И самое подходящее название для этого мифа, от которого нас со всех сторон призывают избавиться, — это Свобода.

Мыслителям по профессии, будь то философы или ученые, более не «по нраву» свобода с ее неизбежной случайностью, они не желают платить цену случая за сомнительный дар спонтанности, способности делать то, что можно было бы и не делать. А потому давайте оставим их в стороне и направим наше внимание на человека действия, который должен быть привержен свободе по самой природе своей деятельности, состоящей в «изменении мира», а не в его истолковании или познании.

Выражаясь концептуально, мы переходим от представления о философской свободе (*freedom*) к свободе политической (*liberty*), об очевидном отличии которой, насколько мне известно, говорил только Монтескье, да и то мимоходом, когда использовал философскую свободу как фон для того, чтобы лучше оттенить свободу политическую. В главе под названием «*De la liberté du citoyen*» («О свободе граждан») он говорит: «*La liberté philosophique consiste dans l'exercice de sa volonté, ou du moins (s'il faut parler dans tous les systèmes) dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté. La liberté politique consiste dans la sûreté, ou du moins dans l'opinion que l'on a de sa sûreté*» («Свобода философская состоит в беспрепятственном проявлении нашей воли, или по крайней мере (по общему смыслу всех философских систем) в нашем убеждении, что мы ее проявляем беспрепятственно. Свобода политическая заключается в нашей безопасности или по крайней мере в нашей уверенности, что мы в безопасности»)<sup>479</sup> Политическая свобода гражданина состоит в «душевном спокойствии, основанном

на убеждении в своей безопасности. Чтобы обладать этой свободой, необходимо такое правление, при котором один гражданин может не бояться другого гражданина».<sup>480</sup>

Философская свобода, свобода воли, относится только к тем, кто живет вне политических сообществ, как отдельные индивиды. Политические сообщества, где человек становится гражданином, создаются и охраняются законами, и эти законы, созданные людьми, могут быть весьма различны и могут порождать разные формы правления, которые все так или иначе ограничивают свободную волю своих граждан. Однако за исключением тирании, где одна деспотичная воля правит жизнями всех, они тем не менее оставляют некоторое пространство свободы действия, которое позволяет действовать установленным гражданским органам. Вдохновляющие эти действия граждан принципы различны в соответствии с различием форм правления, но все они, как справедливо называет их Джефферсон, есть «энергетические принципы»;<sup>481</sup> а политическая свобода «*ne peut consister qu'à pouvoir faire ce que l'on doit vouloir et à n'être point contraint de faire ce que l'on ne doit pas vouloir*» («может заключаться лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть»).482

Акцент здесь явно делается на возможности в смысле «я-могу». Для Монтескье, как и для древних, было очевидным, что тот, кто действует, не может быть назван свободным, если у него нет возможности делать то, что он хочет делать, будь то по внешним или внутренним обстоятельствам. Более того, законы, которые, согласно Монтескье, превращают свободных и не ведающих законов индивидов в граждан, это вовсе не божественные Десять заповедей, голос совести или *lumen rationale* разума, просвещающий равным образом весь род людской, но устанавливаемые человеком *rappports*, «отношения», которые, коль скоро они касаются переменчивых дел смертных — в отличие от Божественной вечности или бессмертного космоса — должны «подчиняться всем видоизменяющимся обстоятельствам действительности и следовать за всеми изменениями воли людей».<sup>483</sup> Для Монтескье, как для дохристианской Античности, и для тех, кто в конце того века основал Американскую республику, слова «возможность» и «свобода» были почти синонимами. Свобода передвижения, возможность передвижения, не ограниченная недугом или властями, изначально была самой фундаментальной из всех свобод, их необходимым условием.

Таким образом, политическая свобода в отличие от свободы философской, явно оказывается характеристикой «я-могу», а не «я-хочу». Поскольку ею в большей степени обладает гражданин, нежели человек вообще, она может проявиться только в сообществах, где отношения множества проживающих совместно людей как по слову, так и по действию, регулируются рядом *rappports* — законов, обычаев, привычек и т. п. Иными словами, политическая свобода возможна только в сфере человеческой множественности, притом что эта сфера не есть простое расширение пары «я-сам-с-собой» до множественного «Мы». Действие, в котором «Мы» всегда присутствует при преобразовании общего нам мира, находится в острейшей оппозиции к уединенному делу мысли, разворачивающемуся в диалоге меня с самим собой. При исключительно благоприятных обстоятельствах этот диалог может быть распространен на другого, коль скоро друг — это, по выражению Аристотеля, «другой я». Но он никогда не может достичь «Мы», реальной множественности действия. (Распространенная ошибка современных философов, которые настаивают на важности коммуникации как гаранта истины — прежде всего Карла Ясперса и Мартина Бубера с его философией «Я и Ты» — заключается в убеждении, будто интимность диалога, «внутреннего действия», в котором «обращение» к себе или «другому Я», аристотелевскому другу, которого так любит Ясперс, буберовскому «Ты», может быть расширено и стать парадигмой для политической сферы.)

Такое «Мы» появляется там, где люди живут совместно. Первичной его формой выступает семья. Оно также может быть установлено различными способами, но все они в конечном счете основываются на некоторых формах согласия, среди которых наиболее часто встречается подчинение, точно так же как неподчинение — наиболее частая и наименее вредная форма несогласия. Согласие влечет за собой признание того, что никто не может действовать в одиночку и что люди, желающие чего-то добиться в этом мире, должны действовать согласованно, что было бы банальностью, если бы не было таких членов сообщества, которые его намеренно не уважают, или тех, кто по высокомерию или от отчаянья не пытался бы действовать в одиночку. Это тираны или преступники, в зависимости от их конечной цели. Их объединяет и отделяет их от остального сообщества то, что они верят в орудия насилия как замену силы. Это тактика, которая действует только для кратковременных целей преступников, которые после



преступления могут и должны вернуться к членству в сообществе. Тиран же, с другой стороны, всегда овца в волчьей шкуре, может удержаться, только узурпируя законное место вождя, что ставит его в зависимость от помощников, чтобы смочь довести свое своеволие до конца. В отличие от силы воли ума утверждать или отрицать, чьей конечной практической гарантией является самоубийство, политическая сила, даже если помощники тирана готовы на террор — т. е. на применение насилия — всегда сила ограниченная, и поскольку сила и свобода в сфере человеческой множественности на деле синонимы, это означает также, что политическая свобода — всегда свобода ограниченная.

Человеческая множественность, безликое «Они», от которого отделяется индивидуальное Я, чтобы в одиночестве быть самим собой, делится на великое множество единиц, и только как член такой единицы, т. е. сообщества, человек готов к действию. Разнообразие этих сообществ проявляется в великом множестве различных видов и форм, каждая из которых подчиняется собственным законам, имеет разные обычаи и привычки, почитает различные памятные события в своем прошлом, т. е. обладает многообразными традициями. Монтескье был, по-видимому, прав, утверждая, что каждая такая сущность подвижима и действует в соответствии с различными мотивирующими принципами, признаваемыми как последний эталон для того, чтобы судить подвиги и преступления сообщества — добродетель в республиках, честь и слава в монархиях, умеренность в аристократиях, страх и подозрение в тираниях — за исключением того, что этот список, направляемый древнейшим разделением форм правления (как право одного, право многих, право лучших и право всех), конечно же, прискорбным образом не соответствует богатству многообразия людей, живущих и умирающих вместе на земле.

Единственная черта, общая всем этим формам и видам человеческой множественности, это простой факт их происхождения, т. е. что в определенный момент времени и по определенной причине группа людей начинает воспринимать себя как «Мы». И неважно, каким образом это «Мы» поначалу воспринимается и артикулируется, начало есть всегда, и нет ничего более сокровитного во тьме и тайне, чем это «вначале» не только рода людского в отличие от прочих живых организмов, но так же и значительного множества несомненно человеческих обществ.

Чарующую таинственность этого вопроса едва ли осветят недавние биологические, антропологические и археологические от-

крытия, какого бы успеха они ни добились в расширении временного промежутка, отделяющего нас от еще более отдаленного прошлого. И непохоже, чтобы какая-то фактическая информация когда-либо пролила свет на ошеломительный лабиринт более или менее достоверных гипотез, каждая из которых находится под неискоренимым подозрением, что сама их достоверность и вероятность вполне могут их же и погубить, поскольку все наше реальное существование — появление земли, развитие на ней органической жизни, эволюция человека среди бесчисленных видов животных — все это случилось со статистически ничтожной вероятностью. Все реальное во вселенной и в природе когда-то было «бесконечной» невероятностью. В повседневном мире, где мы растрачиваем наш ничтожный коэффициент реальности, мы можем быть уверены только в том, что время позади нас сжимается, что не менее важно, чем сжатие пространственных расстояний на земле. То, что лишь несколько десятилетий назад, вспоминая гетевские «три тысячи лет» (*dreitausend Jahren*) («*Wer nicht von dreitausend Jahren / Sich weiss Rechenschaft zu geben, / Bleib im Dunkel, unerfahren / Mag von Tag zu Tage leben*») (Кто, осмыслив ход столетий, / Не построил жизнь толково, / Тот живи себе в потемках, / Прожил день — и жди другого),\* мы называли древностью, теперь гораздо ближе к нам, чем это казалось нашим предкам.

Эта проблема незнания, похоже, не будет разрешена никогда, что соответствует другим очевидным ограничениям человеческого удела (*human condition*), что ставит определенные непреодолимые границы нашей жажде познания — например, мы знаем о безмерности вселенной и тем не менее никогда не сможем познать ее — и лучшее, что мы можем сделать в этом затруднении, это обратиться к легендам, которые в нашей традиции помогли предшествующим поколениям справиться с этим таинственным «вначале». Я имею в виду легенды основания, которые явно имеют дело со временем, предшествующим всякой форме правления и всяким конкретным принципам, его определяющим. Хотя это время было временем человеческим, а начало, о котором повествуют они, не было божественным творением, но рукотворным рядом событий, который память может восстановить при помощи воображения и древних сказаний.

---

\* Цитата из стихотворения «Душевный покой путника» из «Западно-Восточного дивана» Гете (пер. В. В. Левика). См.: *Гете И.-В. Западно-Восточный диван*. М.: Наука, 1988. С. 55. — *Примеч. пер.*

Две легенды основания Западной цивилизации, одна — римская, другая — иудейская (ничего похожего, не считая «Тимея» Платона, у древних греков никогда не было) — полностью отличаются друг от друга, за исключением того, что обе они появились среди людей, которые считали, что начало их истории известно и может быть датировано во времени. Евреи знали год сотворения мира (и вели счет времени от этого дня), а римляне, в противоположность грекам, которые считали время от олимпиады до олимпиады, знали (или думали, что знают) год основания Рима и вели счет времени соответственно. Куда более поразителен и чреват более серьезными последствиями для нашей традиции политической мысли тот факт, что обе легенды (в явном противоречии с широко известными принципами, якобы вдохновляющими политическое действие в установленных сообществах) полагают, что в случае основания — высший акт, в котором учреждается «Мы» как определенная сущность — вдохновляющий принцип действия — это любовь к свободе, и в негативном смысле, как освобождение от угнетения, и в позитивном, как установление Свободы как стабильной и осязаемой реальности.

И то, и другое — различие и сходство между ними — свобода, исходящая от освобождения, и свобода, которая возникает из спонтанности начала чего-то нового — парадигматически представлены в двух легендах основания, которые направляли западную политическую мысль. Мы имеем библейскую историю исхода племен Израиля из Египта, что предшествовало законам Моисея, учредившим иудейский народ, и историю Вергилия о странствиях Энея, приведших к основанию Рима — «*dum conderet urbem*»,\* как определяет Вергилий содержание своей великой поэмы уже с первых ее строк. Обе легенды начинаются с акта освобождения, бегства от угнетения и рабства в Египте и бегства из пылающей Трои (т. е. от уничтожения); и в обоих случаях об этом акте говорится из перспективы новой свободы, завоевания новой «земли обетованной», которая сулит больше, чем котлы египетские, и основания нового города, который готовится к войне, призванной уничтожить плоды Троянской войны так, чтобы порядок событий, как он изложен Гомером, мог быть перевернут. Такое переворачивание Вергилием Гомера вполне осознанно и охватывает весь ряд событий.<sup>484</sup> На этот раз бежит уже Ахилл в

---

\* Строки из начальных стихов «Энеиды» — «пока, состроивши город...» (пер. А. Фета). — *Примеч. пер.*

обличии Турна («расскажешь / Сам ты Приаму о том, что и здесь нашли вы Ахилла»\*), и его убивает Гектор в обличии Энея; в середине «первой причиной бед» вновь выступает женщина, но на этот раз — невеста (Лавиния), а не неверная жена; и в конце войны не триумф победителя и полное истребление побежденных, а новое политическое образование — «Оба народа слить и союз заключить».\*\*

Без сомнения, если рассматривать эти легенды как повествования, то целая бездна различий лежит между бесцельными странствованиями племени Израиля по пустыне после Исхода и поразительно красочными рассказами о приключениях Энея и его товарищей-троянцев; но для человека действия из последующих поколений, который станет копаться в архивах древности в поисках парадигм, способных направить его собственные побуждения, все это не существенно. Существенно же то, что был *хиатус* между катастрофой и избавлением, между освобождением от старого порядка и новой свободой, воплощенной в *novus ordo saeculorum*,\*\*\* «новом порядке веков», с появлением которого мир изменил свою структуру.

Хиатус в легендах между «уже-нет» и «еще-нет» ясно показывает, что свобода отнюдь не является автоматическим результатом освобождения, что конец старого вовсе не обязательно есть начало нового, что представление о всемогущем континууме времени — иллюзия. Рассказы о переходном периоде — от неволи к свободе, от катастрофы к избавлению — были тем более привлекательными, поскольку легенды в основном касаются деяний великих лидеров, исторических личностей, которые появляются на сцене истории именно во время подобных разрывов исторического времени. Все те, кто под давлением внешних обстоятельств или из радикальных утопических соображений не был удовлетворен преобразованиями мира путем постепенных реформ старого порядка (а именно такой отказ от постепенности и превратил людей действия XVIII века, первой эпохи полностью секуляризо-

\* Вергилий. Энеида. 742—743 / Пер. С. Ошерова. — Примеч. пер.

\*\* Там же, 113. — Примеч. пер.

\*\*\* Букв.: новый порядок веков; новый мировой порядок (лат.). Этот девиз находится на оборотной стороне Большой печати США и однодолларовой купюры.

Аллюзия на 5 и 4 эклоги Вергилия: «*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*» — «Сызнава ныне времен зачинается строй величавый» (пер. С. Шервинского). — Примеч. пер.

ванной интеллектуальной элиты, в революционеров) почти логически были вынуждены принять возможность hiatusа в континууме временного потока.

Мы помним замешательство Канта, когда приходилось иметь дело со «способностью само собой начинать некоторый ряд следующих друг за другом вещей или состояний», т. е. с *«безусловно первым началом»*, которое по причине нерушимой последовательности временного континуума тем не менее всегда есть «только продолжение предшествующего ряда».<sup>485</sup> Слово «революция» было призвано рассеять это замешательство, когда в последние десятилетия XVIII века оно изменило свое прежнее астрономическое значение и стало обозначать беспрецедентное событие. Во Франции это даже привело к кратковременной «революции» календаря: в октябре 1793 года было решено, что провозглашение республики стало новым началом человеческой истории, а поскольку это случилось в сентябре 1792 года, то и новый календарь, объявленный в сентябре 1793, начинался со Второго года. Эта попытка локализовать абсолютное начало во времени потерпела неудачу, причем, вероятно, не только из-за явной антихристианской направленности нового календаря (все христианские праздники, включая и воскресенье, были упразднены и было установлено искусственное деление 30-дневных месяцев на 10-дневные единицы, десятый день каждой такой декады должен был заменить воскресенье как день отдыха). Его использование полностью прекратилось ок. 1805 года, причем точную дату вряд ли помнят даже профессионалы.\*

В случае американской революции прежнее легендарное представление о временном hiatusе между старым порядком и

---

\* Создателем нового республиканского календаря стал Шарль Жильбер Ромм. 20 сентября 1793 г. он выступил перед Национальным конвентом с докладом по этому поводу. Французская эра отсчитывалась с основания Республики, 22 сентября 1792 г. по обычному календарю в день осеннего равноденствия, когда солнце вошло в созвездие Весов в 9 часов 18 минут 30 секунд утра по парижскому времени. Новый год начинался не 1 января, а в день осеннего равноденствия и определялся каждый раз не календарной датой, а астрономическими расчетами и приходился то на 22, то на 23, то на 24 сентября. Год делился на 12 месяцев ровно по 30 дней в каждом, всего 360 дней. Конвент ввел 5 добавочных дней, специально для народных празднований. В високосный год вводился дополнительный праздничный день.

Сам создатель календаря был обвинен в измене и приговорен к гильотинированию, но накануне казни сам заколол себя кинжалом. Новый календарь был отменен Наполеоном в конце 1805 г. — *Примеч. пер.*

новой эрой выглядело куда более уместным, чем календарная «революция», чтобы перебросить мост между временным континуумом упорядоченной последовательности событий и спонтанным началом чего-то нового. Действительно, было бы весьма соблазнительно использовать учреждение Соединенных Штатов Америки в качестве исторического примера истинности старых легенд, как подтверждение локковского «вначале весь мир был подобен Америке».\* Колониальный период толковался бы как переходный период от подневольности к свободе — hiatus между разрывом с Англией и Старым светом и установлением свободы в Новом свете.

Параллель в повествованиях просто поразительная: в обоих примерах акт основания происходит через деяния и беды изгнания. Это верно даже относительно библейского сказания об Исходе. Ханаан, земля обетованная, ни в коем случае не является изначальным домом евреев, но «землей странствования» (Исход 6:4). У Вергилия тема изгнания представлена сильнее: Эней со товарищи отправляется «в изгнание искать свободных земель», «покидая в слезах ... и берег родной, и поля, где Троя стояла», не зная, «куда понесет нас / Рок и где позволит осесть».<sup>486</sup>

Основатели Американской республики были хорошо знакомы и с римской, и с библейской древностью и могли почерпнуть из древних легенд главное различие между простым освобождением и подлинной свободой, но они нигде не использовали hiatus как возможную основу для объяснения того, что делают. Тому была простая фактическая причина: хотя в конце концов на этой земле многим из них суждено было «осесть», они отправлялись туда не как изгнанники, а как колонисты. Вплоть до последнего времени, когда конфликт с Англией оказался неизбежен, они не испытывали затруднений с признанием политической власти метрополии. Они даже гордились тем, что были британскими подданными, пока импульс возмущения несправедливостью правительства — «налогообложения без представительства» — не привел их к полномасштабной «революции», изменению формы самого правления, и к учреждению республики как единственной власти, которая, как они теперь считали, только и может управлять землей свободы.

---

\* Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Соч. В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 290. — *Примеч. пер.*

Именно в этот момент те, кто начинал как люди действия и превратился в революционеров, превратили великую строку Вергилия «*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*» («Сызнова ныне времен зачинается строй величавый»)<sup>487</sup> в *Novus Ordo Seclorum* (новый мировой порядок), который мы до сих пор видим на однодолларовой банкноте. Для отцов-основателей эти изменения означали признание того, что попытки реформировать и привести политическое образование к его изначальной целостности (основать «Рим заново») привели к полностью непредвиденному и существенно иному результату: учреждению чего-то совершенно нового — основанию «нового Рима».

Когда люди действия, люди, желавшие изменить мир, осознали, что подобное изменение может на деле означать создание нового мирового порядка, начало чего-то беспрецедентного, они обратились за помощью к истории. Они попытались заново переосмыслить Пятикнижие и «Энеиду», легенды основания, которые могли бы подсказать решение проблемы начала — именно проблемы, поскольку сама природа начала несет в себе элемент полной произвольности. Только сейчас они столкнулись лицом к лицу с бездной свободы, понимая, что что бы ни было сделано, этого с таким же успехом могло бы и не быть, и также веря, ясно и отчетливо, что коль скоро нечто сделано, его невозможно отменить, что человеческая память, хранящая в себе различные повествования, переживает и раскаяние, и разрушение.

Это относится только к сфере действия «многих-в-одном» человека,<sup>488</sup> т. е. тех сообществ, где «Мы» хорошо приспособлено для путешествий в историческом времени. Легенды основания с их хиатусом между освобождением и учреждением свободы показывают проблему, но не решают ее. Они указывают на бездну ничто, открывающуюся прежде, чем какой-либо поступок, который нельзя достоверно отнести к причинно-следственной цепи, может быть объяснен в аристотелевских категориях возможности и действительности. В нормальном временном континууме всякое следствие непосредственно оказывается и причиной для последующего развития, но если причинная цепь нарушена — что случается после освобождения, поскольку последнее, хоть оно и может быть *conditio sine qua non* (необходимое условие — лат.) свободы, никогда не есть *conditio per quam*\* (достаточное условие), выступающее как причина свободы — «основателю»

---

\* Необходимое условие; условие, через которое (лат.). — Примеч. пер.

просто не за что ухватиться. Мысль о том, что абсолютное начало — *creatio ex nihilo* — отрицает последовательность времени не менее, чем мысль об абсолютном конце, которую справедливо считают «мыслью о немыслимом».

Нам известно древнееврейское решение этого затруднения. Оно предполагает Бога-Творца, который творит время вместе с миром и который как законодатель остается вне Своего творения, вне времени как Единый «тот, кто есть, кто он есть» (буквальное прочтение «Иеговы» — «аз есмь сущий») «от века». Подобное понятие времени, сформулированное временным существом, есть абсолютное временного. Это то, что остается от времени, когда время «избавлено» — свободно от своей относительности — время, как оно явилось бы внешнему наблюдателю, не подверженному его законам и по определению безотносительному благодаря своей Единственности. В той степени, до какой можно выяснить происхождение вселенной со всем ее содержимым из этой области абсолютной Единственности, последняя коренится в чем-то, что находится за пределами разумения брэнного человеческого существа, однако обладает своего рода собственной рациональностью: оно может объяснить, дать логический отчет тому, что экзистенциально невыразимо. И потребность в выражении нигде так не сильна, как ввиду несвязанного нового события, вторгающегося в континуум, последовательность хронологического времени.

По-видимому, именно поэтому люди, слишком «просвещенные», чтобы все еще верить в иудео-христианского Бога-творца, с редким единодушием обращаются к псевдорелигиозному языку, когда им приходится иметь дело с проблемой основания как начала «нового мирового порядка». Мы видим призыв «к Господу на небесах», который Локк считал необходимым для всякого, кто полагается на новизну сообщества, возникающего из «природного состояния»; мы видим «законы природы и ее Творца» Джефферсона,\* «великого Законодателя вселенной» Джона Адамса, «бессмертного Законодателя» Робеспьера и его культ «Высшего существа».

Эти объяснения явно действуют по аналогии: точно так же, как Бог «вначале создал небо и землю», оставаясь вне Своего творения и прежде него, так и человеческий законодатель — создан-

---

\* Цитата из первого абзаца Декларации независимости Штатов Америки — «laws of nature and nature's God». — *Примеч. пер.*



ный по образу Бога и потому способный подражать Ему — когда закладывает *основания* человеческого сообщества, творит условия для всей будущей политической жизни и исторического развития.

Конечно, ни греки, ни римляне не знали Бога-творца, чья Единственность могла бы послужить парадигматическим символом абсолютного начала. Но по крайней мере римляне, ведшие свою историю от основания Рима в 753 г. [до н. э.], по-видимому, сознавали, что сама природа этого занятия требовала надмирового принципа. В противном случае Цицерон не мог бы утверждать, что «ни в одном деле доблесть человека не приближается к могуществу богов более, чем это происходит при основании новых государств и при сохранении уже основанных». <sup>489</sup> Для Цицерона, как и для греков, от кого он исходил в своей философии, основатели не были богами, но божественными людьми, и величие их деяний состояло в установлении закона, становившегося источником власти, неизменным стандартом, с которым соотносились все предпринимаемые людьми конкретные законы и установления и из которого они черпали свою легитимность.

Возвращение к религиозным верованиям как раз в разгар века Просвещения могло бы быть достаточным, если бы речь шла только об авторитете нового закона; и в самом деле, удивительно видеть прямые упоминания о «грядущей награде или наказании» во всех конституциях американских штатов, тогда как ни в Декларации независимости, ни в Конституции Соединенных Штатов на этот счет нет никаких намеков. Мотивы, по которым предпринимались подобные отчаянные попытки держаться веры, тогда как на деле полным ходом шла эмансипация мирского от церкви, были вполне прагматичными и в высшей степени практическими. В своей речи по поводу Верховного существа и бессмертия души в Национальном конвенте 7 мая 1794 года Робеспьер задает вопрос: «*Quel avantage trouves-tu à persuader l'homme qu'une force aveugle préside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?*» («Какие преимущества вы видите в том, чтобы заставлять людей верить, что их судьбы направляет слепая сила, распределяя злодеяния и добродетели по воле случая?»), а в «Discourses on Davila» Джон Адамс говорит столь же серьезным риторическим тоном о «самой несчастной из всех вер, что люди есть лишь мотыльки, и что все это — без отца ... [что] не приведет ли это к тому, что убийство само по себе станет столь же незначительным делом, как подстрелить ржанку, а истребление всего на-

рода рохилла — столь же невинным делом, как проглотить бу- кашку на кусочке сыра». <sup>490</sup>

Короче говоря, мы видим здесь скоротечные попытки со сто- роны секулярного правительства сохранить не иудео-христиан- скую веру, а политические инструменты управления, которые были столь эффективны при защите в средневековых сообщест- вах как средство от преступности. Задним числом это может вы- глядеть почти как уловка со стороны образованных слоев, чтобы отвратить большинство от скользкой дорожки просвещения. Во всяком случае эта попытка полностью провалилась (в начале на- шего века вряд ли многие еще верили в «грядущие награды или наказания») и, по-видимому, была заранее обречена на неудачу. Тем не менее утрата веры и с нею доброй части прежнего пани- ческого страха смерти определенно повлияли на массовое втор- жение криминалитета в политическую жизнь цивилизованных сообществ, чему наш век свидетель. Существует странная при- рожденная им беспомощность правовых систем полностью секу- ляризованных обществ; высшая мера наказания, смертная казнь, лишь указывает точное время и ускоряет то, что и так является судьбой всех смертных.

Во всяком случае, где бы люди действия, движимые импуль- сом освобождения, ни начинали всерьез готовиться к совершенно новому началу, *novus ordo seclorum*, вместо того чтобы обратиться к Библии («в начале сотворил Бог небо и землю»), они роются в архивах римской древности в поисках «античного благоразу- мия», дабы воспользоваться им как путеводным ориентиром при установлении республики, т. е. правления «законов, а не людей» (Харрингтон). Им нужно было не только ознакомиться с новой формой правления, но также и получить урок искусства основа- ния — как преодолеть свойственные всякому началу препоны. Они прекрасно сознавали приводящую в замешательство спонтан- ность свободного акта. Как им было известно, акт может быть на- зван свободным только в том случае, если он не обусловлен ка- ким-либо предшествующим событием или не является следствием какой-либо предшествующей причины, и тем не менее в той мере, в какой он непосредственно становится причиной последующего, он требует оправдания, которое, буде оно успешным, должно представить этот акт как продолжение предшествующего ряда, т. е. изменить самому опыту свободы или новизны.

И то, чему римская античность могла их научить в этом отно- шении, было вполне обнадеживающим и утешительным. Нам не-

известно, почему римляне в III веке до н. э. или даже ранее решили вести свое происхождение не от Ромула, а от Энея, троянца, который перенес «Илион и сраженных пенатов» в Италию и таким образом осуществил «труды, положившие Риму начало». Но очевидно, что этот факт имел огромную важность не только для Вергилия и его современников во времена Августа, но так же и для всех тех, кто начиная с Макиавелли обращался к римской Античности, чтобы учиться, как управлять делами людскими без помощи трансцендентного Бога. В архивах римской древности люди действия научились исходному смыслу явления, с которым западная цивилизация весьма курьезно познакомилась только после падения Римской империи и явного триумфа христианства.

Далеко не новый феномен второго рождения, или возрождения, начиная с XV—XVI веков и далее доминировал в культурном развитии Европы. Ему предшествовал целый ряд меньших возрождений, положивших конец «темным векам» между разграблением Рима и Каролингским Возрождением. Каждое из этих возрождений, которое состояло в возрождении учености и ориентировалось на Рим и в меньшей степени на греческую Античность, затронуло лишь довольно ограниченные слои образованной элиты внутри и вне монастырей. И лишь в век Просвещения — т. е. в теперь уже полностью секуляризованном мире — возрождение Античности перестало быть вопросом эрудиции и стало отвечать вполне практическим политическим целям. На этом пути единственным предшественником был Макиавелли.

Проблема, которую призваны были решить люди действия, заключалась в трудности, присущей самой задаче *основания*, и поскольку для них парадигматическим примером успешного основания был именно Рим, особую важность представляла попытка показать, что даже основание Рима, как его понимали сами римляне, не было абсолютно новым началом. Согласно Вергилию, это было восстановление Трои, города-государства, предшествовавшего Риму. Так, нить преемственности и традиции, чего требует сам континуум времени и способность памяти (врожденное «как-бы-не-забыть»), которое, по-видимому, принадлежит конечному существу в такой же мере, как и способность создавать проекты на будущее), не может быть оборвана. В таком свете основание Рима было возрождением Трои, — первым из ряда возрождений, сформировавших европейскую культуру и цивилизацию.

Стоит только вспомнить самую знаменитую политическую поэму Вергилия, Четвертую эклогу, чтобы понять, насколько важным для римского взгляда на государство было истолковать создание и основание в терминах вос-создания начала, которое в качестве абсолютного начала остается навечно скрыто завесой тайны. Если в правление Августа «Сызнова ныне времен начинается строй величавый» (как передают все стандартные переводы на новые языки великую строку Вергилия «*Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*»), именно поэтому этот «строй времен» не является *новым*, но лишь возвращением того, что было прежде. Августу, который в «Энеиде» считается началом этого возрождения, даже обещано, что он будет вести за собой, пока «снова / Век [не] вернет золотой на Латинские пашни, где древле / Сам Сатурн был царем», т. е. на итальянские земли до прихода троянцев.<sup>491</sup>

Во всяком случае порядок, о котором идет речь в Четвертой эклоге, велик тем, что оборачивается назад и ищет вдохновения в более раннем начале: «Дева грядет к нам опять, грядет Сатурново царство». И тем не менее именно это оборачивание назад с точки зрения ныне живущих и есть подлинное начало: «Снова с высоких небес посылается новое племя».<sup>492</sup> Эта поэма, без сомнения, гимн рождению, песнь во славу рождения ребенка и прихода *nova progenies*, нового поколения. Долгое время его неверно толковали как пророчество о спасении через *theos sōtēr*, бога-спасителя, или по крайней мере как выражение некоторого дохристианского религиозного томления. Однако эта поэма — вовсе не пророчество о приходе божественного дитяти, она есть утверждение божественности рождения как такового; если попытаться извлечь из нее общий смысл, то это вера поэта в то, что возможное спасение мира лежит в самом том факте, что род человеческий воспроизводит себя снова и снова. Но этот смысл не лежит на поверхности: сам поэт говорит только то, что каждый ребенок, по факту рождения включенный в ход римской истории, должен знать «*heroum laudes et facta parentis*», «про доблесть героев и про деянья отца», чтобы суметь делать то, чего ожидали от римских мальчиков — помогать «миром владеть, успокоенным доблестью отчей».<sup>493</sup>

В нашем контексте важно, что представление об основании, об отсчете времени *ab urbe condita* (от основания города), стоит в самом центре римской историографии наряду со столь же глубоко римским представлением, что все подобные основания — совершаясь исключительно в сфере человеческих деяний, где люди

разыгрывают историю, чтобы ее рассказывать, помнить и хранить — есть лишь вос-становления и вос-создания, а не абсолютное начало.

Это отчетливо видно, если читать «Энеиду» Вергилия — историю основания Рима — бок-о-бок с «Георгиками», четырьмя поэмами во славу земледелия, «про уход за землей, за стадами», где «по кругу идет земледельца труд, вращается год по своим же следам прошлогодним»: «он много потомков / И поколений навек проводил, победив долголетьем», и «милые льнут между тем к отцовским объятиям дети». Такова Италия до Рима, «Сатурна земля, великая мать урожаев», и живут на ней те, «кому сельские боги знакомы, — Пан, и отец Сильван, и нимфы, юные сестры» и кто предпочитает «любить ... поля, где льются потоки», «не зная о славе». «Фасци — народная честь — и царский его не волнует / Пурпур ... Рима дела и падения царств его не тревожат. / Ни немущих жалеть, ни завидовать счастьем имущих / Здесь он не будет. Плоды собирает он, дар доброхотный / Нив и ветвей; он чужд законов железных; безумный / Форум ему незнаком, он архивов народных не видит». «Жил Сатурн золотой на земле подобною жизнью», и единственная проблема в том, что в этом мире, полном чудес и изобилия зверей и растений, «чтобы все их сорта перечислить и все их названья, / Цифр не хватит, ... Ибо число их узнать — все равно, что песок по песчинкам / Счесть, который Зефир подымает в пустыне Ливийской, / Иль ... узнать попытаться, / Сколько о берег крутой разбивается волн ионийских».

Те, кто воспевают начало этого до-римского и до-троянского мира, где года, идущие по кругу, не дают достойных рассказа историй, но в то же время они порождают все диковины природы, не перестающие радовать человека, те, кто у Вергилия возносит хвалу «Сатурнову царству» и мифам творения (в Шестой эклоге или в первой книге «Энеиды»), воспевают сказочную землю и сами — вполне маргинальные фигуры. «Длинновласый» певец Дидоны и Силен, что «с вечера был ... хмелен, как обычно, — жилы надулись», развлекают веселую молодежь старыми сказаниями «о блужданиях луны, о трудных подвигах солнца, / Люди откуда взялись и животные, дождь и светила», «о том, как в пустом безбрежном пространстве / Собраны были земли семена, и ветров, и моря, / Жидкого также огня, как зачатки эти, сплотившись, / Создали все; как мир молодой из них появился».\*

---

\* Цитаты из «Энеиды» и Шестой эклоги Вергилия. — *Примеч. пер.*

Однако, что важно, эта утопическая сказочная земля стоит вне истории, вечна и сохраняется в неразрушимости природы; земледельцы или пастухи, лелеющие свои поля и стада, все еще напоминают посреди римско-тройанской истории об италийском прошлом, когда жители были «Сатурновым родом», который «справедливость блюдет не под гнетом законов: / Род добровольно хранит обычай древнего бога».<sup>494</sup> Тогда еще римляне не заявляли амбиции «народами править державно, ... налагать условия мира» («*regere imperio populos ... pacisque imponere morem*») и не было нужды в римской морали, чтобы «милость покорным являть и смирять войною надменных» («*parcere suiectis et debellare superbos*»).\*

Я так подробно останавливаюсь на поэмах Вергилия по ряду причин. В целом: освободившись от опеки церкви, люди обратились к Античности, и их первые шаги в секуляризованном мире направлялись возрождением античной учености. Столкнувшись с загадкой основания — как начать время заново в рамках неумолимого временного континуума — они естественным образом обратились к истории основания Рима и вычитали у Вергилия, что эта начальная точка западной истории на самом деле была возрождением, восстановлением Трои. Из этого они могли заключить лишь одно: надежда на основание «нового Рима» — иллюзия, самое большее, на что можно надеяться, это повторение исходного основания и воссоздание «Рима заново». Что бы там ни было до этого первого основания, само восстановление некоторого определенного прошлого находится вне истории. Это природа, чьи извечные циклы дают приют перед лицом поступательного хода времени, вертикального, линейного направления истории — место досуга, *otium*, — когда люди устают от поглощенности своими гражданскими делами (*nec-otium*), но чье собственное происхождение интереса не представляет, поскольку находится вне рамок действия.

Конечно, есть нечто загадочное в том, что люди действия, чье единственное намерение и цель — преобразовать все устройство будущего мира и установить *novus ordo seclorum*, должны были обращаться к далекой древности, поскольку они не предлагали «сознательно [перевернуть] временную ось и надеяться, что молодежи [„поздним потомкам“] „отворится тропа к пречистому

\* Вергилий. Энеида. Кн. 6, 847—853. Пер. С. Ошерова. — Примеч. пер.

древнему свету” (Петрарка),\* коль скоро классическое прошлое и есть истинное будущее». <sup>495</sup> Они искали парадигму для новой формы правления в своем собственном «просвещенном» веке и едва ли осознавали тот факт, что в действительности оглядываются назад. Еще более удивительно, на мой взгляд, чем их изыскания в архивах Античности, то, что они не восстали против нее, когда обнаружили, что итоговый и конечно же глубоко римский ответ «древнего благоразумия» заключается в том, что спасение всегда исходит от прошлого и что *maiores*, предки, «более велики» по определению.

Кроме того, бросается в глаза, что представление, будто будущее — а именно то, что будущее беременно в итоге спасением — несет с собой своего рода изначальный золотой век, обрело популярность именно тогда, когда прогресс стал доминирующей концепцией, объясняющей ход истории. И самый поразительный пример стойкости весьма древней мечты — это, конечно же, фантазии Маркса о бесклассовом и свободном от войн «царстве свободы», прообразом которому послужил «первобытный коммунизм», царство, имеющее куда большее, нежели внешнее, сходство с изначальным италийским «Сатурновым царством», где никакой «гнет законов» не понуждал «блюсти [людей] справедливость». В своей изначальной античной форме золотой век как отправная точка истории золотой век — мысль меланхолическая. Получается, что тысячи лет тому назад наши предки получили дурное пророчество о возможном открытии принципа энтропии в разгар опьяненного прогрессом XIX века — открытия, которое, коль скоро остается неоспоренным, лишает действие всякого смысла. <sup>496</sup> В действительности же найти решение принципа энтропии людям действия, совершив революции в XIX и XX веках, помогло не столько «научное» опровержение Энгельса, сколько возвращение Маркса — и конечно же Ницше — к циклической концепции времени, где доисторическая невинность начала возвращается вновь с неменьшим триумфом, чем Второе пришествие.

Но не это волнует нас в данном случае. Когда мы обратили внимание на человека действия, надеясь отыскать у него представление о свободе, очищенное от затруднений, вызываемых рефлексией умственной деятельности — неизбежная реакция на

---

\* Цитата из поэмы Ф. Петрарки «Африка». См.: Франческо Петрарка. Африка. М.: Наука, 1992. С. 456—457. — Примеч. пер.

самого себя волящего эго — мы рассчитывали получить больше, чем достигли на самом деле. Бездна чистой спонтанности, которая в легендах основания перекрывается хиатусом между освобождением и установлением свободы, была преодолена приемом, типичным для западной традиции (единственной традиции, где свобода всегда была *raison d'être* всякой политики) понимания *нового* как улучшенного воспроизведения старого. В исходной своей целостности свобода осталась в политической теории — т. е. теории, направленной на политическое действие — только в утопических и безответственных посулах конечного «царства свободы», что по крайней мере в марксистской его версии в действительности означает «конец всего сущего», вечный мир, в котором все собственно человеческие виды деятельности отомрут.

Без сомнения, прийти к такому выводу — большое разочарование, но мне известна лишь одна привлекательная альтернатива ей во всей истории нашей политической мысли. Если, как считал Гегель, дело философов — улавливать самые мимолетные проявления духа времени в сеть понятий разума, то Августин, христианский философ V века н. э., оказывается единственным римским философом. Он был римлянином скорее по воспитанию, чем по рождению, и именно образование вело его назад к классическим текстам Рима времен республики I века до н. э., которые уже тогда сохранились лишь в виде пересказов. В своем великом произведении «О Граде Божьем» он упоминает, но не раскрывает, что должно быть онтологическим основанием истинно римской, или виргилианской, философии политики. По его мнению, Бог, насколько нам известно, создал человека как временное существо, *homo temporalis*; время и человек были сотворены вместе, и эта временность утверждается тем фактом, что каждый человек обязан своей жизнью не просто умножению видов, а рождению, вхождению нового существа, которое, будучи чем-то совершенно новым, появляется посреди временного континуума мира. Цель творения человека состояла в том, чтобы сделать возможным *начало*: «Чтобы быть этому началу, был сотворен человек, прежде которого не было никакого человека» — «*Initium ... ergo ut esset, creatus est homo, ante quern nullus fuit*».<sup>497</sup> Сама возможность начала коренится в *рождении*, а не в творении, не в даре, а в том факте, что человеческие существа, новые люди, вновь и вновь появляются в мире благодаря рождению. Я прекрасно сознаю, что этот аргумент даже в августиновской версии несколько туманен, что он говорит не более того, что мы *обречены* быть сво-



бодными по причине рождения, вне зависимости от того, любим мы свободу или ненавидим ее за случайность и произвол, «по нраву» она нам или мы предпочитаем бежать от ужасающей ответственности, выбирая те или иные формы фатализма. Этот тупик, если таковой существует, не может быть преодолен или разрешен иначе, чем обращением к другой умственной способности, не менее таинственной, чем способность начала, способности суждения, анализ которой по крайней мере может раскрыть нам, в чем суть наших рабостей и печалей.

### Примечания

<sup>1</sup> See: *Plato*. *Sophist*, 253—254 and *Republic*, 517. См.: *Платон*. *Софист* // Соч. Т. 2. С. 323—325. *Платон*. *Государство*. Т. 3. С. 298.

<sup>2</sup> *Hermann Diels and Walther Kranz*. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1960. Vol. I. Frag. B4. Фрагменты ранних греческих философов. С. 288.

<sup>3</sup> *Augustine*. *Confessions*. Bk. XI, chap. 13. См.: *Августин*. *Исповедь*. М.: Renaissance, 1991. С. 292.

<sup>4</sup> *Bergson*. *La Pensée et le Mouvant* (1934). Paris, 1950. P. 170. См.: *Бергсон А.* *Мысль и движущееся* // Бергсон А. *Избранное: Сознание и жизнь*. М.: РОССПЭН, 2010.

<sup>5</sup> *Ibid*. P. 26.

<sup>6</sup> *Aristotle*. *Nicomachean Ethics*. 1174b6 and 1177a20. *Аристотель*. *Никомахова этика* // Соч. Т. 4. С. 273, 281. См. также возражения Аристотеля против платоновской концепции удовольствия: 1173a13—1173b7.

<sup>7</sup> *Bergson H.* *Op. cit.* P. 5. *Бергсон А.* Цит. произв. С. 86.

<sup>8</sup> См.: *Aristotle*. *Metaphysics*. Bk. VII, chaps. 7—10. *Аристотель*. *Метафизика* // Соч. Т. 1. Книга VII, гл. 7—10. С. 197—208.

<sup>9</sup> *Aristotle*. *De Anima*. 433a30. *Аристотель*. *О душе* // Соч. Т. 1. С. 443.

<sup>10</sup> *Snell B.* *The Discovery of the Mind*. New York; Evanston, 1960. P. 182—183.

<sup>11</sup> *Gilson E.* *The Spirit of Medieval Philosophy*. New York, 1940. P. 307. *Жильсон Э.* *Дух средневековой философии (Гиффордские лекции)* / Пер. с франц. Г. В. Вдовиной. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2011. С. 385.

<sup>12</sup> «Проистекает ли что-либо от необходимости, или что-то также от случая, это вопрос, который обсуждали древние философы задолго до Спасителя ... Но третий путь возникновения вещей..., а именно свободная воля, есть нечто, чего они никогда не упоминают, как и христиане во времена начала христианства ... Но спустя некоторое время доктора римской церкви исключили из этой сферы Божьей воли волю человека, и создали учение, что ... [человеческая] воля свободна и определяется ... самой силой воли». *Hobbs*. *The Question concerning Liberty, Necessity and Chance*. English Works; London, 1841. Vol. V. P. 1. (См. также часть этой полемики Гоббса с епископом Брэмхоллом: *Гоббс Т.* *О свободе и необходимости* // Гоббс Т. Соч. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.)

<sup>13</sup> See: *Aristotle*. *Nicomachean Ethics*. Bk. V, chap. 8. См.: *Аристотель*. *Никомахова этика*. Кн. V, гл. 8 // Соч. Т. 4. С. 161—162.

<sup>14</sup> *Ibid*. Bk. 3, 1110a17. Там же. Т. 4. С. 96.

<sup>15</sup> Gilbert R. The Concept of Mind. New York, 1949. P. 65. См.: Райл Г. Понятие сознания / Пер. В. А. Селиверстова. Гл. 3. М.: Идея-Пресс, 2000. С. 73.

<sup>16</sup> См. статью о воле Генри Герберта Уильямса (Henry Herbert Williams) в «Encyclopaedia Britannica». 11th ed.

<sup>17</sup> De Generatione. Bk. I, chap. 3. 317b16—18. *Аристотель*. О возникновении и уничтожении // Соч. Т. 3. С. 389.

<sup>18</sup> Ibid. 318a25—27 and 319a23—29; The Basic Works of Aristotle / Ed. Richard McKeon. New York, 1941. P. 483. Там же. С. 391, 393.

<sup>19</sup> Aristotle. Meteorologica. 339b27. *Аристотель*. Метеорологика // Соч. Т. 3. С. 445.

<sup>20</sup> Aristotle. Nicomachean Ethics. Bk. 1, 1100a33—1100b18. *Аристотель*. Никомахова этика. Т. 4. С. 70—72.

<sup>21</sup> Aristotle. De Caelo, 283b26—31. *Аристотель*. О небе // Соч. Т. 3. С. 306.

<sup>22</sup> Nietzsche F. The Will to Power / Ed. Walter Kaufmann, Vintage Boob. New York, 1968. N 617. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 243.

<sup>23</sup> Augustine. De Civitate Dei. Bk. XII, chap. 20. *Августин*. О Граде Божием. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 605.

<sup>24</sup> Ibid. Chap. 13. Там же. Гл. 13. С. 588.

<sup>25</sup> Наш современный календарь, начинающийся от Рождества Христова как от поворотной точки, от которой отсчитывается время как назад, так и вперед, был введен в конце XVIII века. Учебники сообщают, что эта реформа была вызвана учебными целями, чтобы способствовать датированию событий древней истории, дабы не запутаться в лабиринте различных времяисчислений. Гегель, насколько мне известно, единственный из философов, размышлявший об этой внезапной перемене, рассматривал ее в перспективе подлинно христианской хронологии, поскольку рождение Христа ныне стало поворотной точкой всей мировой истории. Более важным представляется, что в этой новой схеме можно отсчитывать время как назад, так и вперед, так что прошлое уходит в бесконечность назад, равно как и будущее простирается в бесконечность вперед. Такая двойная бесконечность исключает всякие представления о начале и конце, установленные человеком, своего рода потенциально вечная реальность на земле. Нет нужды говорить, что не может быть ничего более противного христианской мысли, чем представление о земном бессмертии человечества и его мира.

<sup>26</sup> См. упомянутую выше статью «Воля» в «Encyclopaedia Britannica».

<sup>27</sup> См.: Nestle Dieter. Eleutheria. Teil I: Studien zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und im 'Neuen Testament'. Tübingen, 1967. P. 6 ff.

Стоит упомянуть, что современная этимология склонна выводить слово «elutheria» от индо-германского корня, обозначающего «народ» или «род, племя» (*Volk* или *Stamm*), из чего вытекает, что только те, кто принадлежал к той же самой этнической общности, своими соплеменниками могут считаться «свободными». Подобная эрудиция весьма неприятно напоминает представления немецкой науки тридцатых годов XX века, когда они появились впервые, не правда ли?

<sup>28</sup> Kant I. Critique of Pure Reason. B476. For this and other citations. Х. Арентдт в своей работе пользовалась английским переводом Нормана Кемпа: Immanuel Kant's Critique of Pure Reason. New York, 1963. *Кант И.* Критика чистого разума. Т. 3. С. 422.

<sup>29</sup> Shiller F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, 1795, 19th letter. *Шиллер Ф.* Письма об эстетическом воспитании человека. Письмо 19 // Собр. соч. В 7 т. Т. 6. М.: Госполитиздат, 1957. С. 315.

<sup>30</sup> *Schopenhauer A.* The World as Will and Idea (1818) / Trans. R. B. Haldane and J. Kemp. Vol. I. P. 39 and 129. Здесь я цитирую из работы: *Konstantin Kolenda.* Introduction to Arthur Schopenhauer, Essay on the Freedom of the Will, Library of Liberal Arts. Indianapolis. New York, 1960. P. viii. См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 166.

<sup>31</sup> *Schelling F. W. J.* Of Human Freedom (1809) / Trans. James Gutmann, Chicago, 1936. P. 24. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 101.

<sup>32</sup> *Nietzsche F.* Beyond Good and Evil (1885) / Trans. Marianne Cowan. Chicago, 1955. Sect. 18. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Соч. В 2 т. Т. 2. С. 253.

<sup>33</sup> *Nietzsche F.* Also Sprach Zarathustra // *Ecce Homo* (1889). N 1. *Ницше Ф.* Соч. Т. 2. С. 743.

<sup>34</sup> *Ibid.* Т. 3. Там же. С. 747.

<sup>35</sup> См.: *Jaspers Karl.* Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity (1935) / Trans. F. Charles Wallraff and Frederick J. Schmitz. Tucson, 1965; and *Martin Heidegger.* Nietzsche. 2 vols. Pfullingen, 1961. См.: *Яснeps К.* Ницше: Введение в понимание его философствования. СПб.: Владимир Даль, 2004; *Хайдеггер М.* Ницше. 2 т. СПб.: Владимир Даль, 2009.

<sup>36</sup> *Karl Jaspers.* Philosophy (1932) / Trans. E. B. Ashton. Chicago, 1970. Vol. 2. P. 167. *Яснeps К.* Философия. Кн. 2. С. 193.

<sup>37</sup> *Das primäre Phänomen der ursprünglichen und eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft // Sein und Zeit* (1926). Tübingen, 1949. P. 329; *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959. English translation: *Discourse on Thinking* / Trans. John M. Anderson and E. Hans Freund. New York, 1966. См. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. С. 329; Его же. Отрешенность // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991.

<sup>38</sup> *Примеч. издателя:* Найти эту ссылку не удалось. *Примеч. пер.:* По всей видимости, имеется в виду упоминавшаяся в т. 1 «страна чистого рассудка» (*Land des reinen Verstandes*) из «Критики чистого разума» (см. ссылку <sup>412</sup> в т. 1, ч. IV. С. 206).

<sup>39</sup> *Hobbes T.* English Works. Vol. V. P. 55.

<sup>40</sup> *Spinoza.* Letter to G. H. Schaller, dated October 1674. See: *Spinoza.* The Chief Works / Ed. R. H. M. Elwes. New York, 1951. Vol. II. P. 390. *Спиноза Б.* Письмо Г. Г. Шуллеру, окт. 1674 г. // Избр. соч. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1957. С. 592.

<sup>41</sup> *Spinoza.* Ethics. Pt. III, prop. II, note. *Ibid.* Vol. II. P. 134; Letter to Schaller. *Ibid.* P. 392. *Спиноза Б.* Этика. Цит. изд. С. 594.

<sup>42</sup> *Hobbes T.* Leviathan / Ed. Michael Oakeshott. Oxford, 1948. Chap. 21. *Гоббс Т.* Левиафан // Соч. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 163, 164.

<sup>43</sup> *Schopenhauer A.* Essay on the Freedom of the Will. P. 43. *Шопенгауэр А.* Собр. соч. В 6 т. Т. 3. Малые философские сочинения / Пер. А. Чанышева. М.: ТЕРРА—Книжный клуб, Республика, 2001. С. 330.

<sup>44</sup> *Mill John Stuart.* An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (1867). Chap. XXVI, quoted from *Free Will* / Eds Sidney Morgenbesser and James Walsh. Englewood Cliffs, 1962. P. 59. (Курсив добавлен.)

<sup>45</sup> See: *Kahler Martin.* Das Gewissen (1878). Darmstadt, 1967. P. 46 ff.

<sup>46</sup> See: *Plato.* Laws. Bk. IX, 865e. См.: *Платон.* Законы // Соч. Т. 4. С. 321.

<sup>47</sup> *Ryle G.* Op. cit. P. 63—64. *Райл Г.* Понятие сознания. Гл. 3. С. 72.

<sup>48</sup> *Wittgenstein L.* Notebooks 1914—1916 / Bilingual ed. Trans. G. E. M. Anscombe. New York, 1961, entry under date of August 5, 1916. P. 80e; cf. also p. 86e—88e. *Витгенштейн Л.* Дневники 1914—1916 гг. С. 102.

<sup>49</sup> *Augustine*. On Free Choice of the Will (*De Libero Arbitrio*). Bk. III, sect. 3.

<sup>50</sup> *Descartes*. In the Reply to Objection XII against the First Meditation: «that the freedom of the will has been assumed without proof». See: *The Philosophical Works of Descartes* / Trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross. Cambridge, 1970. Vol. II. P. 74—75. См.: *Декарт Р.* Возражения ... Третьи возражения. Ответ на возражение XII // Соч. В 2 т. Т. 2. С. 150.

<sup>51</sup> *Descartes R.* Meditation IV. Ibid. 1972. Vol. I. P. 174—175. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Соч. Т. 2. С. 47.

<sup>52</sup> *Descartes R.* Principles of Philosophy // Ibid. P. I, prin. XL. P. 235. *Декарт Р.* Первоначала философии // Соч. Т. 1. С. 330.

<sup>53</sup> Ibid. Prin. XLI. P. 235. Там же.

<sup>54</sup> *Kant I.* Critique of Pure Reason. B751. *Кант И.* Критика чистого разума. Т. 3. С. 484.

<sup>55</sup> *Schopenhauer A.* Op. cit. P. 98—99. *Шопенгауэр А.* Цит. произв. С. 371.

<sup>56</sup> *Kant I.* Critique of Pure Reason. B478. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 422, 424.

<sup>57</sup> См.: *Hans Jonas*. Jewish and Christian Elements in Philosophy // *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*. Englewood Cliffs, 1974.

<sup>58</sup> *Bergson H.* Op. cit. P. 13. *Бергсон А.* Цит. произв. С. 91.

<sup>59</sup> Ibid. P. 15. Там же. С. 92.

<sup>60</sup> Именно так выразился Вильгельм Виндельбанд в своей знаменитой «Истории философии» (1892) (*History of Philosophy*. New York, 1960. P. 314). Он также называет Дунса Скота «величайшим из схоластов» (p. 425).

<sup>61</sup> *Duns Scotus*. Philosophical Writings: A Selection / Trans. Allan Wolter. Indianapolis; New York: Library of Liberal Arts, 1962. P. 84 and 10.

<sup>62</sup> *Jonas Hans*. Op. cit. P. 29.

<sup>63</sup> *Bergson H.* Op. cit. P. 10. *Бергсон А.* Цит. произв. С. 89.

<sup>64</sup> Ibid. P. 33. Там же. С. 104.

<sup>65</sup> *Bergson A.* Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness (1889) / Trans. F. L. Pogson, Harper Torchbooks. New York, 1960. P. 142.

<sup>66</sup> Ibid. P. 240 and 167.

<sup>67</sup> *Descartes R.* Principles of Philosophy. Prin. XLI // *The Philosophical Works of Descartes*. P. 235. *Декарт Р.* Первоначала философии. Т. 1. С. 330.

<sup>68</sup> *Descartes R.* Reply to Objections to Meditation V. Op. cit. P. 225. *Декарт Р.* Возражения некоторых ученых мужей... // Соч. Т. 2. С. 294 (курсив добавлен).

<sup>69</sup> *Duns Scotus*. Op. cit. P. 171.

<sup>70</sup> См. исчерпывающий обзор фаталистической аргументации: *It Was to Be* // *Dilemmas*. Cambridge, 1969. P. 15—35. См.: *Райл Г.* Цит. изд. / Пер. М. С. Козловой. С. 382.

<sup>71</sup> Ibid. P. 28. Там же. С. 394.

<sup>72</sup> *Cicero*. De Fato. xiii, 30—14, 31. См.: *Цицерон М. Т.* О судьбе // *Философские трактаты*. М.: Наука, 1985. С. 309.

<sup>73</sup> Ibid. V, 35. Там же. С. 302.

<sup>74</sup> Как уже указывал прежде Хризипп. Там же. С. 313. См.: Там же, хх, 48 (в нашем издании отмечено, что далее п. 46 трактат не сохранился).

<sup>75</sup> *Leibniz G.* Confessio Philosophi / Bilingual ed. Ed. Otto Saame. Frankfurt, 1967. P. 66. См.: *Ягодинский И. И.* Неизданное сочинение Лейбница «Исповедь философа». Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1915 (*примеч. пер.*).

<sup>76</sup> *Hegel G. W. F.* Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie / Ed. Lasson. Leipzig, 1923. P. 204 // *Naturphilosophie I A: Begriff der Bewegung*.

<sup>77</sup> See: *Nietzsche F. Thus Spoke Zarathustra*. Pt. II. On Redemption // *The Portable Nietzsche* / Trans. Walter Kaufmann. New York, 1954. P. 251. См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Ч. II. «Об избавлении»: «Обратно не может воля хотеть ... что время не бежит назад, — в этом гнев ее; «было» — так называется камень, которого не может катить она». См.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч. В 2 т. Т. 2. С. 101.

<sup>78</sup> See: Chap. III. P. 142 and N 89.

<sup>79</sup> *Leibniz G. W.* Op. cit. P. 110.

<sup>80</sup> Ibid. P. 122.

<sup>81</sup> Ibid. P. 42, 44, 76, 92, 98, 100.

<sup>82</sup> Цит. по: *Lehman W.* Introduction to an an theology of the German writings. Meister Eckhart, Göttingen, 1919. Sent. 15. P. 16. *Мейстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. М.: Наука, 2010. С. 216.

<sup>83</sup> Теперь это эссе можно найти в издании: *Koyré A.* Etudes d'Histoire de la Pensée Philosophique. Paris, 1961.

<sup>84</sup> *Kojève A.* Introduction to the Readings of Hegel / Ed. Allan Bloom. New York, 1969. P. 134. См.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003.

<sup>85</sup> *Koyré A.* Op. cit. P. 177.

<sup>86</sup> *Hegel G. W. F.* Philosophy of Right, Preface; *Hegel G. W. F.* Encyclopedia. N 465 in 2nd ed. См.: Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 55. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1997. С. 306.

<sup>87</sup> Op. cit., loc. cit.

<sup>88</sup> Ibid. P. 177 and 185, note.

<sup>89</sup> Ibid. P. 188.

<sup>90</sup> *Hegel G. W. F.* Jenenser Logik. P. 204.

<sup>91</sup> *Koyré A.* Op. cit. P. 183, цит.: *Hegel G. W. F.* Jenenser Realphilosophie / Ed. Johannes Hoffmeister. Leipzig, 1932. Vol. II. P. 10 ff.

<sup>92</sup> *Koyré A.* Op. cit. P. 177.

<sup>93</sup> *Plato.* Republic, 329b-c. Платон. Государство. Т. 3. С. 81.

<sup>94</sup> *Koyré A.* Op. cit. P. 166.

<sup>95</sup> Ibid. P. 174.

<sup>96</sup> *Koyré A.* La terminologie hégélienne. Op. cit. P. 213.

<sup>97</sup> *Heidegger M.* Sein und Zeit. N 65. P. 326. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 326.

<sup>98</sup> *Koyré A.* Op. cit. P. 188. Quoting «Phänomenologie des Geistes».

<sup>99</sup> *Koyré A.* Op. cit. P. 183. Quoting «Jenenser Realphilosophie».

<sup>100</sup> *Koyré A.* Hegel à Iéna. Op. cit. P. 188.

<sup>101</sup> *Koyré A.* Op. cit. P. 185. Quoting «Jenenser Realphilosophie».

<sup>102</sup> Этот фрагмент из Платона представляет собой комментарий к «Тимею» Платона (37c—38b). Он содержится в «Эннеадах», III, 7, 11: «О времени и вечности». Я пользовалась переводом А. Н. Armstrong в Loeb Classical Library, London, 1967, и переводом Emile Bréhier на французский в билингве Ennéades. Paris, 1924—1938. Плотин. Третья Эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб.: Изд-во О. Абышко, 2004. С. 387—389.

<sup>103</sup> Подробное сообщение о посвященной Гегелю литературе можно найти в работе: *Theunissen Michael.* Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluss an Hegel. Beiheft 6 // Philosophische Rundschau. Tübingen, 1970. В нашем контексте основные работы: *Franz Rosenzweig.* Hegel und der Staat. 2 vols. (1920). Aalen, 1962; *Ritter Joachim.* Hegel und die französische Revolution. Frankfurt/Main, 1965; *Riedel Manfred.* Theorie und Praxis im Denken Hegels. Stuttgart, 1965.

<sup>104</sup> *Hegel G. W. F. The Philosophy of History / Trans. J. Sibree. New York, 1956. P. 446, 447; Philosophie der Weltgeschichte. Hälfte II. Die Germanische Welt. Lassen ed. Leipzig, 1923. P. 926. Гегель. Философии истории. С. 447—448.*

<sup>105</sup> *Hegel G. W. F. Letter to Schelling of April 16, 1795. Briefe. Leipzig, 1887. Vol. I. P. 15. См.: Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 224.*

<sup>106</sup> Цит. по: Theunissen. Op. cit.

<sup>107</sup> *Hegel G. W. F. The Philosophy of History. P. 442. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. С. 443.*

<sup>108</sup> *Ibid. P. 446. Там же. С. 446.*

<sup>109</sup> *Ibid. P. 30 and 36. Там же. С. 82.*

<sup>110</sup> *Ibid. P. 442. Там же. С. 443.*

<sup>111</sup> *Ibid. P. 443. Там же. С. 444.*

<sup>112</sup> *Ibid. P. 36. Там же. С. 87.*

<sup>113</sup> *Ibid. P. 79. Author's translation; cf.: Werke. Berlin, 1840. Vol. IX. P. 98. Там же. С. 125.*

<sup>114</sup> Op. cit. P. 189.

<sup>115</sup> *Hegel G. W. F. The Phenomenology of Mind / Trans. J. B. Baillie (1910). New York, 1964. P. 803.*

<sup>116</sup> *Koyré A. Op. cit. P. 164. Quoting Encyclopedia. N 258. См.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. С. 52.*

<sup>117</sup> *Hegel G. W. F. The Phenomenology of Mind. P. 801, 807—808. Italics added. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 434.*

<sup>118</sup> *Ibid. P. 808. Там же.*

<sup>119</sup> *Heidegger M. Überwindung der Metaphysik // Vorträge und Aufsätze. Pfulingen, 1954. Vol. I, sect. xxii. P. 89. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007. С. 258.*

<sup>120</sup> *Hegel G. W. F. Science of Logic / Trans. W. H. Johnston and L. G. Struthers. London; New York, 1966. Vol. I. P. 118. См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 91.*

<sup>121</sup> *Nietzsche F. Toward a Genealogy of Morals (1887). N 28. Ницше Ф. К генеалогии морали. Т. 2. С. 524.*

<sup>122</sup> *Heidegger M. Überwindung der Metaphysik. Op. cit. Sect. xxiii. P. 89. См.: Хайдеггер М. Преодоление метафизики. С. 259.*

<sup>123</sup> *Hegel G. W. F. Science of Logic. Vol. I. P. 95, 97, 85. См.: Гегель Г. В. Ф. Наука логики. С. 70, 71, 61.*

<sup>124</sup> *Ryle G. Concept of the Mind. P. 62 ff. Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс. Дом интеллектуальной книги, 2000. Гл. III.*

<sup>125</sup> См. прекрасное исследование по этой теме: *Gombrich E. H. Art and Illusion. New York, 1960.*

<sup>126</sup> *Aristotle. De Anima. 433a21—24 and Nicomachean Ethics, 1139a35. См.: Аристотель. О душе. Т. 1. С. 443; Никомахова этика. Т. 4. С. 174.*

<sup>127</sup> Это и подобное см.: *Aristotle. De Anima. Bk. III, chaps. 9, 10. Аристотель. О душе. Т. 1. С. 440—444.*

<sup>128</sup> *Meister Eckhart. Ed. Franz Pfeiffer. Gottingen, 1914. P. 551—552. См. также: Мейстер Экхарт. Едховные проповеди и рассуждения. С. 15.*

<sup>129</sup> Йегер также отмечает, что «третья книга трактата „О душе“, — откуда я цитировала, — выглядит на удивление платонической» (р. 332). Цит. по: *Werner Jaeger, Aristotle. London, 1962. P. 249.*

<sup>130</sup> *Aristotle. Nicomachean Ethics. 1168b6. Аристотель. Никомахова этика. Т. 4. С. 256.*

- <sup>131</sup> Ibid. 1166b5—25. Там же. С. 251.
- <sup>132</sup> См. последние строки «Антигоны» Софокла.
- <sup>133</sup> *Aristotle*. Nicomachean Ethics. 1139b1—4. *Аристотель*. Никомахова этика. Т. 4. С. 174.
- <sup>134</sup> Цит. по: *Andreas Graeser*. Plotinus and the Stoics. Leiden, 1972. P. 119.
- <sup>135</sup> *Aristotle*. Nicomachean Ethics. 1139a31—33, 1139b4—5. *Аристотель*. Никомахова этика. Т. 4. С. 174.
- <sup>136</sup> Ibid. 1134a21. Там же. С. 156.
- <sup>137</sup> Ibid. 1112b12. Там же. С. 102.
- <sup>138</sup> *Aristotle*. Eudemian Ethics. 1226a10. *Аристотель*. Евдемова этика. М., 2005. С. 65.
- <sup>139</sup> Ibid. 1223b10. Там же. С. 51.
- <sup>140</sup> Ibid. 1224a31—1224b15. Там же. С. 57.
- <sup>141</sup> Ibid. 1226b10. Там же. С. 67.
- <sup>142</sup> Ibid. 1226b11—12. Cf.: *Aristotle*. Nicomachean Ethics. 1112b11—18. Там же. С. 67. Ср.: *Аристотель*. Никомахова этика 1112b11—18 // Соч. Т. 4. С. 102.
- <sup>143</sup> Прекрасное обсуждение соотношения Воли и Свободы у Канта см.: *Lewis White Beck*. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago; London, 1960. Chap. XI.
- <sup>144</sup> *Meister Eckhart*. Op. cit. P. 551. *Мейстер Экхарт*. Цит. изд. Там же.
- <sup>145</sup> *Jonas H. Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*. 2nd ed. Göttingen, 1965; в особенности см. app. III, опубликованную как «Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans» // *The Future of Our Religious Past* / Ed. James M. Robinson. London; New York, 1971. P. 333—350.
- <sup>146</sup> *Ovid*. Metamorphoses. Bk. VII, 11. 20—21: «Video meliora proboque, / deteriora sequor». *Овидий Публий Назон*. Метаморфозы / Пер. С. В. Шервинского. М., Худож. лит., 1983.
- <sup>147</sup> Chagigah II, 7. Цит. по: *Hans Blumenberg*. Paradigmen zu einer Metaphorologie. Bonn, 1960. P. 26. N 38. См. также: Талмуд. Мишна и Тосефта / Критический пер. Н. Переферковича. СПб., 1899—1904. Т. II. С. 521.
- <sup>148</sup> *Augustine*. Confessions. Bk. XI, chaps, xii and xxx. *Августин*. Исповедь. М.: Renaissance, 1991. С. 290, 308.
- <sup>149</sup> See: *Epictetus*. Discourses. Bk. II, chap. xix. *Эпиктет*. Беседы. М.: Ладомир, 1997. С. 134.
- <sup>150</sup> *Epictetus*. Fragments. 23. *Эпиктет*. Афоризмы / Пер. В. Г. Алексеева. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1891.
- <sup>151</sup> *Epictetus*. The Manual. 23 and 33. *Эпиктет*. Энхиридион. С. 64, 72—74.
- <sup>152</sup> *Epictetus*. Discourses. Bk. II, chap. 16. *Эпиктет*. Беседы. С. 122.
- <sup>153</sup> Все его труды, включая и «Беседы», представляют собой, «по-видимому, почти стенографическую запись его лекций и неформальных дискуссий, записанных и собранных одним из его учеников, Аррианом». См.: *Whitney J. Gates*, General Introduction // *His The Stoic and Epicurean Philosophers*. Modern Library. New York, 1940, — чьи переводы я часто использую.
- <sup>154</sup> *Epictetus*. Discourses. Bk. I, chap. xv. *Эпиктет*. Беседы. С. 66.
- <sup>155</sup> Ibid. Bk. II, chap. xviii. Там же. С. 131—132.
- <sup>156</sup> Ibid. Bk. I, chap. xxvii. Там же. С. 84.
- <sup>157</sup> Ibid. Bk. II, chap. i. Там же. С. 94.
- <sup>158</sup> Ibid. Bk. II, chap. xvi. Там же. С. 123.
- <sup>159</sup> *Epictetus*. The Manual, 23 and 33. *Эпиктет*. Энхиридион. С. 64—65, 73.
- <sup>160</sup> *Epictetus*. Discourses. Bk. II, chap. xvi. *Эпиктет*. Беседы. С. 123.

- 161 Ibid. Bk. I, chap. i. Там же. С. 40.
- 162 Ibid. Там же.
- 163 Ibid. Bk. I, chap. xvii. Там же. С. 69—70.
- 164 Aristotle. Physics. 188b30. *Аристотель*. Физика // Соч. Т. 3. С. 72.
- 165 Epictetus. Discourses. Bk. I, chap. xvii. *Эпиктет*. Беседы. С. 69.
- 166 Ibid. Bk. II, chap. xi. Там же. С. 112—113.
- 167 Ibid. Bk. II, chap. x. Там же. С. 109—110.
- 168 Ibid. Bk. III, chap. xiv. Там же. С. 178.
- 169 Epictetus. The Manual. 1. *Эпиктет*. Энхиридион. С. 55—56.
- 170 Epictetus. Fragments. 1. *Эпиктет*. Афоризмы. Цит. изд.
- 171 Ibid. 8.
- 172 Epictetus. Discourses. Bk. I, chap. i. *Эпиктет*. Беседы. С. 41.
- 173 Epictetus. The Manual. 30. *Эпиктет*. Энхиридион. С. 70.
- 174 Epictetus. Discourses. Bk. I, chap. xxv. *Эпиктет*. Беседы. С. 81.
- 175 Ibid. Bk. I, chap. ix. Там же. С. 56.
- 176 Ibid. Bk. I, chap. xxv. Там же. С. 81. Курсив добавлен.
- 177 Camus A. Le Mythe de Sisyphe. Paris, 1942. *Камю А.* Миф о Сизифе / Пер. А. М. Руткевича // Камю А. Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990. С. 24.
- 178 Augustine. De Trinitate. Bk. XIII, vii, 10. Августин. О Троице. Ч. 2. С. 112.
- 179 Ibid. viii, 11.
- 180 Epictetus. Discourses. Bk. II, chap. x. *Эпиктет*. Беседы. С. 110.
- 181 Ibid. Bk. II, chap. xvii. Там же. С. 127.
- 182 Epictetus. The Manual. 8. *Эпиктет*. Энхиридион. С. 59.
- 183 Epictetus. Fragments. 8. *Эпиктет*. Афоризмы.
- 184 Augustine. De Libero Arbitrio. Bk. III, v—viii. *Августин*. О свободе воли.
- 185 Epictetus. Discourses. Bk. II, chap. xviii. *Эпиктет*. Беседы. С. 131.
- 186 Ibid. Bk. II, chap. viii. Там же. С. 106.
- 187 Epictetus. The Manual. 51, 48. *Эпиктет*. Энхиридион. С. 80, 82.
- 188 Democritus. Frag. 149; См.: Лурье С. Я. Демокрит. Фрагм. 77а. С. 377. Enarrationes in Psalmos, Patrologiae Latina. J.-P. Migne, Paris, 1854—66. Vol. 37. CXXXIV, 16.
- 189 Пауль Оскар Криштеллер более осторожно называет Августина, «по-видимому, величайшим латинским философом классической древности». См.: Kristeller P. O. Renaissance Concepts of Man. New York: Harper Torchbooks, 1972. P. 149.
- 190 Augustine. On the Trinity. Bk. 13, iv, 7: «*Beau certe, inquit [Cicero] omnes esse volumus*». Августин. О Троице. Ч. 2. С. 106—107.
- 191 Cicero. O vitae philosophia dux // Tusculanae Disputationes. Bk. V, chap. 2. Цицерон. Тускуланские беседы // Избр. соч. М.: Худож. лит., 1975. С. 324.
- 192 Августин с одобрением цитирует римского автора (Варрона) в трактате «О граде Божьем». Bk. XIX, i, 3: «*Nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit*». См.: Августин. О граде Божьем. М.: Харвест. М.: АСТ, 2000. С. 999.
- 193 По поводу важности и глубины этого вопроса см. в особенности «О Троице». Bk. X, chaps iii and viii: «Каким же образом ум ищет и находит себя самого, на что он устремляет свой поиск или на что он идет, чтобы найти, есть предмет достойный удивления». См.: Августин. О Троице. Ч. 2. С. 30, 37.
- 194 Augustine. Confessions. Bk. XI, в особенности главы, xiv and xxii. См.: Августин. Исповедь. С. 292, 299.



<sup>195</sup> *Brown Peter*. Augustine of Hippo. Berkeley and Los Angeles, 1967. P. 123.

<sup>196</sup> *Ibid*. P. 112.

<sup>197</sup> *Augustine*. On Free Choice of the Will. Bk. I, chaps, i and ii. Есть русский перевод II кн. этого трактата: *Августин*. О свободе воли. Кн. II / Пер. М. Ермаковой, А. Шарниной // Антология средневековой мысли. В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 2001.

<sup>198</sup> *Ibid*. chap. xvi, 117 and 118.

<sup>199</sup> *Augustine*. Confessions. Bk. VIII, chap. v. *Августин*. Исповедь. С. 197.

<sup>200</sup> *Ibid*. Chap. viii. Там же. С. 204.

<sup>201</sup> Подробное объяснение выведения *voluntas* из *velle* и *potestas* из *posse* можно найти в произведении «The Spirit and the Letter», arts. 52—58, работе позднего периода, посвященной вопросу «Находится ли сама вера в нашей власти?». См.: Morgenbesser and Walsh. Op. cit. P. 22.

<sup>202</sup> *Augustine*. On Free Choice of the Will. Bk. III, chap. iii, 27; cf. *Ibid*. Bk. I, chap. xii, 86 and Retractationes. Bk. I, chap. ix, 3.

<sup>203</sup> *Augustine*. Epistolae. 177, 5; On Free Choice of the Will. Bk. III, chap. i, 8—10; chap. iii, 33.

<sup>204</sup> See: *Gilson Etienne*. Jean Duns Scot: Introduction a ses positions fondamentales. Paris, 1952. P. 657.

<sup>205</sup> *Augustine*. On Free Choice of the Will. Bk. III, chap. xxv.

<sup>206</sup> *Ibid*. Chap. xvii.

<sup>207</sup> *Augustine*. On Grace and Free Will. Chap. xliv. Есть неполный русский перевод: *Августин*. О благодати и свободном произволении / Пер. О. Е. Нестеровой // Гусейнов А. А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987.

<sup>208</sup> *Augustine*. Confessions. Bk. VIII. Chap. iii, 6—8. См.: *Августин*. Исповедь. С. 194—195.

<sup>209</sup> *Augustine*. On Free Choice of the Will. Bk. III, chaps, vi—viii; *Lehmann*. Op. cit. Sent. 14. P. 16. *Мейстер Экхарт*. Цит. изд. С. 215.

<sup>210</sup> *Augustine*. *Ibid*. Bk. III, chap. v.

<sup>211</sup> *Auden W. H*. Precious Five // Collected Poems. New York, 1976. P. 450

<sup>212</sup> *Augustine*. Confessions. Bk. VIII, chap. viii. *Августин*. Исповедь. С. 204.

<sup>213</sup> *Ibid*. Chap. ix. Там же. С. 205.

<sup>214</sup> *Ibid*. Chaps, ix and x. Там же. С. 205—207.

<sup>215</sup> *Ibid*. Chap. x. Там же. С. 207.

<sup>216</sup> *Augustine*. Epistolae, 157, 2, 9; 55, 10, 18; Confessions. Bk. XIII, chap. ix. *Августин*. Исповедь. С. 346.

<sup>217</sup> См.: An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. «On the Freedom of the Will» (1867). Цит. по: Morgenbesser and Walsh. Op. cit. P. 57—69. Курсив добавлен.

<sup>218</sup> *Augustine*. Confessions. Bk. III. chap. vi, 11. *Августин*. Исповедь. С. 94.

<sup>219</sup> *Augustine*. On the Trinity Bk. IX. Chap. iv. *Августин*. О Троице. Ч. 2. С. 9.

<sup>220</sup> *Augustine*. Confessions. Bk. XIII. Chap. xi. *Августин*. Исповедь. С. 347.

<sup>221</sup> *Augustine*. On the Trinity. Bk. X, chap. xi, 18. *Августин*. О Троице. Ч. 2. С. 44.

<sup>222</sup> *Ibid*. Bk. XI, chap. iii, 6. Там же. С. 53.

<sup>223</sup> *Ibid*. Chap. ii, 2. Там же. С. 47.

<sup>224</sup> *Ibid*. Chap. iv, 7. Там же. С. 55.

<sup>225</sup> *Ibid*. Chap. v, 8. Там же. С. 57.

<sup>226</sup> *Ibid*. Bk. XII, chap. iii, 3. Там же. С. 73.

227 *Bettoni E.* Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy / Trans. Bernardine Bonansea. Washington, 1961. P. 158. Курсив добавлен.

228 *Augustine.* On the Trinity. Bk. XV, chap. xxi, 41. *Августин.* О Троице. Ч. 2. С. 232—233.

229 *Ibid.* Bk. VIII, chap. x. Там же. Ч. 1. С. 252.

230 *Ibid.* Bk. X, chap. viii, 11. Там же. Ч. 2. С. 38.

231 *Ibid.* Bk. XI, chap. ii, 5. Там же. С. 52.

232 *Ibid.* Bk. X, chap. v, 7. Там же. С. 34. Курсив добавлен.

233 *Ibid.* Chap. xi, 17. Там же. С. 43.

234 *Ibid.* Bk. XI, chap. v, 9. Там же. С. 59.

235 *Ibid.* Bk. X, chap. v, 7. Там же. С. 34.

236 *Ibid.* Chap. viii, 11. С. 38.

237 *Ibid.* Chap. v, 7. Cf.: Bk. XII, chaps, xii, xiv, xv. Там же. С. 147. См. также: *Августин.* Исповедь. Кн. XII, гл. xii, xiv, xv.

238 *Ibid.* Bk. XII, chap. xiv, 23. Там же. С. 94.

239 *Ibid.* Bk. X, chap. xi, 18. Там же. С. 12.

240 *Ibid.* Bk. XI, chap. xi, 18. Там же. С. 70.

241 *Augustine.* The City of God. Bk. XI, chap. xxviii. *Августин.* О Граде Божьем. С. 555.

242 *Davis William H.* The Freewill Question. The Hague, 1971. P. 29.

243 В своей крайней форме, которой и придерживался Августин под конец жизни, это учение утверждает, что младенцы осуждены навечно, если умирают до принятия таинства крещения. Это положение невозможно было обосновать ссылками на Павла, поскольку младенцы даже не могли познать веру. Такое обоснование становится возможным лишь после того, как благодать материализовалась в осуществляемом церковью таинстве и произошла институционализация веры. Институционализованная благодать уже более не есть данность сознания — опыт внутреннего человека — и потому не интересна для философии, как, строго говоря, она не есть и дело веры. Этот вопрос, несомненно, относится к важнейшим политическим факторам христианства, которые мы здесь не обсуждаем.

244 *Augustine.* The City of God. Bk. XI, chap. xxi. *Августин Аврелий.* О Граде Божьем. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 541.

245 *Augustine.* Confessions. Bk. XI, chap. xiv. *Августин.* Исповедь. С. 292.

246 *Ibid.* Chaps, xx and xxviii. Там же. С. 297.

247 *Ibid.* Chap. xxi. Там же. С. 298.

248 *Ibid.* Chaps, xxiv, xxvi, and xxviii. Там же. С. 301, 303, 306.

249 См., в особенности: *Августин.* О Граде Божьем. Кн. XI—XIII.

250 *Ibid.* Bk. XII, chap. xiv. Там же. С. 587.

251 *Ibid.* Bk. XI, chap. vi. Там же. С. 519—520.

252 *Ibid.* Bk. XII, chap. xiv. Там же. С. 588.

253 *Ibid.*, chaps, xxi and xx. Там же. С. 604.

254 *Ibid.* Bk. XI, chap. xxxii. Там же. С. 559—560.

255 *Ibid.* Bk. XII, chaps, xxi and xxii. Там же. С. 605.

256 *Ibid.*, chap. vi. Там же. С. 574.

257 *Ibid.* Bk. XIII, chap. x. Там же. С. 622.

258 *Kant I.* B478. *Кант И.* Критика чистого разума. С. 422, 424.

259 *Gilson E.* The Spirit of Medieval Philosophy. P. 207 and 70. *Жильсон Э.* Дух средневековой философии. С. 100.

260 *Aquinas T.* Summa Theologica. I, qu. 82, a. 1. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75—119. С. 131.

<sup>261</sup> Ibid. Qu. 81, a. 3, and qu. 83, a. 4. Там же. С. 128, 150.

<sup>262</sup> Duns Scotus. Цит. по: *Gilson E. The Spirit of Medieval Philosophy*. P. 52. Жильсон Э. Дух средневековой философии. С. 71.

<sup>263</sup> *Gilson E. The Spirit of Medieval Philosophy*. P. 437. Там же. С. 93.

<sup>264</sup> В главе «Что такое авторитет?» из книги «Между прошлым и будущим» я попыталась показать важность прошлого для всякого сугубо римского понимания политики. См. в особенности экспликацию римской триады: *auctoritas, religio, tradition*.

<sup>265</sup> *Augustine. De Civitate Dei*. Bk. XII, chap. xiv. См.: Августин. О Граде Божьем.

<sup>266</sup> *Thomas Aquinas*. Op. cit. I, qu. 5, a. 4. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1—43. С. 57—58.

<sup>267</sup> Ibid. I—II, qu. 15, a. 3. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1—2. Вопросы 1—48. Киев: Эльга; Ника-Центр, 2006. С. 190.

<sup>268</sup> Ibid. I, qu. 5, a. 1, and I—II, qu. 18, a. 1. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1—43. С. 52, 56; Ч. 1—2. Вопросы 1—48. С. 218.

<sup>269</sup> Ibid. I, qu. 48, a. 3. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 44—74. Киев: Эльга; Ника-Центр, 2003. С. 57—58. В английской версии этой цитаты, которую приводит Х. Арендт, по-видимому ошибочно, свойства человека сравниваются со свойствами не лани или льва, а лошади.

<sup>270</sup> Ibid. Qu. 5, a. 5; qu. 49, a. 3. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1—43. С. 39; Ч. 1. Вопросы 44—74. С. 72.

<sup>271</sup> Цит. по: Ibid. Qu. 49, a. 3. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 44—74. С. 68, 72.

<sup>272</sup> *Gilson E. History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. New York, 1955. P. 375. Жильсон Э. Философия в Средние века / Пер. с франц. А. Д. Бакулова. 2-е изд. М.: Культурная революция; Республика, 2010. С. 405.

<sup>273</sup> *Thomas Aquinas. Summa Theologica*. I, qu. 75, a. 6. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 44—74. С. 18.

<sup>274</sup> Ibid. Qu. 81, a. 3. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75—119. С. 128.

<sup>275</sup> Ibid. Qu. 82, a. 4. Там же. С. 138.

<sup>276</sup> *Gilson. History of Christian Philosophy in the Middle Ages*. P. 766.

<sup>277</sup> *Thomas Aquinas. Summa Theologica*. I, qu. 29, a. 3, Resp. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1—43. С. 375.

<sup>278</sup> *Augustine. De Civitate Dei*. Bk. XII, chap. xxi. «... Чтобы весь род человеческий распространился от одного человека». Августин. О Граде Божьем. С. 606.

<sup>279</sup> *Thomas Aquinas. Summa Theologica*. I, qu. 82, a. 4. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75—119. С. 138.

<sup>280</sup> Ibid. Qu. 83, a. 3. Там же. С. 148.

<sup>281</sup> Этот вопрос Фома поднимает в «Сумме против язычников»: «*Summa contra Centiles*». III, 26.

<sup>282</sup> Цит. по: *Kahl W. Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustin, Duns Scotus und Descartes*. Strassburg, 1886. P. 61 n.

<sup>283</sup> *Dante A. The Divine Comedy. Paradiso, Canto xxviii, line 109 f.* / Trans. Laurence Binyon. New York, 1949. Данте. Божественная комедия. Песнь xxviii / Пер. М. Лозинского. (У Х. Арендт ошибочно указано: Canto xviii. — Примеч. пер.)

<sup>284</sup> Цит. по: *Siewerth G. Thomas von Aquin, Die menschliche Willensfreiheit. Texte... ausgewählt mit einer Einleitung versehen*. Düsseldorf, 1954. P. 62.

285 *Thomas Aquinas. Summa Theologica. I, qu. 79, a. 2. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75—119. С. 91.*

286 *Ibid. I—II, qu. 9, a. 1. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 2—1. Вопросы 1—48. С. 126.*

287 *Aristotle. Nicomachean Ethics. Bk. X, 1178b18—21; 1177b5—6. Аристотель. Никомахова этика // Соч. Т. 4. С. 285, 282.*

288 *Aristotle. Summa Theologica. I—II, qu. 10, a. 2; Summa contra Gentiles, loc. dt. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 2—1. Вопросы 1—48. С. 142.*

289 *Aristotle. Metaphysics. 1072b3. Аристотель // Соч. Т. 1. С. 309.*

290 *Aquinas T. Summa Theologica. I—II, qu. 11, a. 3. Cf.: Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians. Chap. 5, lec. 3. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 2—1. Вопросы 1—48. С. 151.*

291 *Kant I. Grundlegung zur Metaphysik des Sitten. Akademie Ausgabe. Vol. IV, 1911. P. 429. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. Т. 4(1). С. 270.*

292 См., напр., разд. IV билингвы «*Duns Scotus: Philosophical Writings*» / Ed. and trans. Allan Wolter. Edinburgh; London, 1962. P. 83 ff.

293 Цит. по: *Kahl W. Op. cit. P. 97 and 99.*

294 See: *Bettoni E. The Originality of the Scotistic Synthesis // John K. Ryan and Bernardine M. Bonansea. John Duns Scotus, 1265—1965. Washington, 1965. P. 34.*

295 *Duns Scotus. P. 191.* В той же книге, но в ином контексте (p.144) Беттони утверждает, что «в огромной степени ... оригинальность доказательств Скота [бытия Божия] обусловлена тем, что это синтез Св. Фомы и Св. Ансельма».

296 Помимо цитированного, я также преимущественно пользовалась следующими работами: *Ernst Stadter. Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. München, Paderborn, Wien, 1971; Ludwig Walter. Das Glaubensverständnis bei Johannes Scotus. München, Paderborn, Wien, 1968; Etienne Gilson. Jean Duns Scot; Johannes Auer. Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus. München, 1938; Walter Hoeres. Der Wale als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus. München, 1962; Robert Prentice. The Voluntarism of Duns Scotus // Franciscan Studies. Vol. 28. Annual VI. 1968; Berard Vogt. The Metaphysics of Human Liberty // Duns Scotus. Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Vol. XVI, 1940.*

297 Цит. по: *Wolter. Op. cit. P. 64, 73, and 57.*

298 Цит. по: *Kristeller. Op. cit. P. 58.* (Цитата из «Речи о достоинстве человека». — *Примеч. пер.*) См.: Эстетика Ренессанса. В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 248—265.

299 Цит. по: *Wolter. Op. cit. P. 162. Author's translation.*

300 *Ibid. P. 161. Author's translation.*

301 *Ibid. N 25 to sect. V. P. 184.*

302 *Ibid. P. 73.*

303 *Ibid. P. 75.*

304 *Ibid. P. 72.* Жильсон считает, что само представление о бесконечном имеет христианское происхождение. «Греки дохристианской эпохи всегда мыслили бесконечность как несовершенство». См.: *The Spirit of Medieval Philosophy. P. 55. См.: Жильсон Э. Дух средневековой философии. С. 86.*

305 См.: *Wolter. Op. cit. P. 130.*

306 Цит. по: *Stadter. Op. cit. P. 315.*

307 Цит. по: *Auer. Op. cit. P. 86.*

<sup>308</sup> Цит. по: Vogt. Op. cit. P. 34. Дунс Скот И. Избранное. М.: Изд-во францисканцев, 2001. С. 475. (Пер. изменен.)

<sup>309</sup> Ibid.

<sup>310</sup> Цит. по: Kahl W. Op. cit. P. 86—87.

<sup>311</sup> Bettoni. Duns Scotus. P. 76.

<sup>312</sup> См.: Bernardine M. Bonansea. Duns Scotus' Voluntarism // Ryan and Bonansea. Op. cit. P. 92. «*Non possum velle esse miserum; ... sed ex hoc non sequitur, ergo necessario volo beatitudinem, quia nullum velle necessario elicitur a voluntate*» («Я не могу желать быть несчастным; ... но из этого не следует, что я по необходимости желаю блаженства, поскольку ничего не желать с необходимостью вытекает (букв.: извлекается, выманивается) из желания»). P. 93. N 38.

<sup>313</sup> See: Ibid. P. 89—90 and N 28. Bonansea перечисляет фрагменты, «которые свидетельствуют о возможности для воли искать зла как зла» (p. 89, N 25).

<sup>314</sup> Цит. по: Vogt. Op. cit. P. 31. См.: Дунс Скот И. Избранное. С. 441.

<sup>315</sup> Bonansea. Op. cit. P. 94, N 44.

<sup>316</sup> See: Vogt. Op. cit. P. 29, and Bonansea. Op. cit. P. 86. N 13: «*Voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle*».

<sup>317</sup> Цит. по: Hoeres. Op. cit. P. 113—114. «Всякое создание может стремиться к ничто и небытию, потому что из ничто произошло» (лат.).

<sup>318</sup> Ibid. P. 151. Цит. по: Auer. Op. cit. P. 149. Букв.: «ибо воля продляется в действии» (лат.).

<sup>319</sup> Hoeres. Op. cit. P. 120. Поскольку полное издание трудов Дунса Скота еще не завершено, некоторые вопросы относительно его учения по этому поводу остаются открытыми.

<sup>320</sup> Bettoni. Duns Scotus. P. 187.

<sup>321</sup> Ibid. P. 188.

<sup>322</sup> См.: Stadter. Op. cit., в особенности раздел, посвященный Петру Иоанну Оливи. P. 144—167.

<sup>323</sup> See: Bettoni. Duns Scotus. P. 193. n.

<sup>324</sup> Подобные выражения встречаются повсюду. Осуждение такого рода «интроспекции» см.: Béraud de Saint-Maurice. The Contemporary Significance of Duns Scotus' Philosophy // Ryan and Bonansea. Op. cit. P. 354 и Ephrem Longpré. The Psychology of Duns Scotus and Its Modernity // The Franciscan Educational Conference. Vol. XII. 1931.

<sup>325</sup> При «доказательстве контингентности» Скот обращается к авторитету Авиценны, цитируя его «Метафизику»: «Те, кто отрицает первый принцип [т. е. «часть бытия контингентна»], следует бичевать или жесть до тех пор, пока они не признают, что не одно и то же, когда их жгут или не жгут, бичуют или не бичуют». См.: Arthur Hyman and James J. Walsh. Philosophy in the Middle Ages. New York, 1967. P. 592.

<sup>326</sup> Всякого, кто знаком со средневековыми дебатами между школами, неизменно поражает их вздорный характер, своего рода «вздорная ученость» (Френсис Бэкон), нацеленная скорее на эфемерную победу, нежели на что-либо другое. Сатиры Эразма и Рабле, как и нападки Фрэнсиса Бэкона, свидетельствуют об атмосфере в этих школах, которая должна была раздражать всякого, кто занимался философией всерьез. В отношении Скота см.: Saint-Maurice in Ryan and Bonansea. Op. cit. P. 354—358.

<sup>327</sup> Цит. по: Hyman and Walsh. Op. cit. P. 597.

<sup>328</sup> Bonansea. Op. cit. P. 109. N 90.

<sup>329</sup> Hoeres. Op. cit. P. 121.

- 330 *Bonansea*. Op. cit. P. 89.
- 331 *Stadter*. Op. cit. P. 193.
- 332 *Ibid*.
- 333 *Wolter*. Op. cit. P. 80.
- 334 *Aristotle*. Physics. 256b10. *Аристотель*. Физика // Соч. Т. 3. С. 235.
- 335 *Auer*. Op. cit. P. 169.
- 336 По поводу теории «сходящихся причин» см.: *Bonansea*. Op. cit. P. 109—110. Приводимые мною цитаты преимущественно взяты из: *Balie P. Ch*. Une question inédite de J. Duns Scots sur la volonté / Recherches de théologie ancienne et médiévale. Vol. 3. 1931.
- 337 *Wolter*. Op. cit. P. 55.
- 338 Ср. прозрения Бергсона, цитированные мною в этом томе. См. раздел 4, с. 359.
- 339 Цит. по: *Hoeres*. Op. cit. P. III, — где, к несчастью, отсутствует латинский оригинал выражения «*Denn alles Vergangene ist schlechthin notwendig*» («Ибо все прошедшее совершенно необходимо»).
- 340 См.: *Bonansea*. Op. cit. P. 95.
- 341 Цит. по: Hyman and Walsh. Op. cit. P. 596.
- 342 См.: *Vogt*. Op. cit. P. 29.
- 343 *Auer*. Op. cit. P. 152.
- 344 *Bettoni*. Duns Scotus. P. 158.
- 345 *Wolter*. Op. cit. P. 57 and 177.
- 346 *Hoeres*. Op. cit. P. 191.
- 347 *Stadter*. Op. cit. P. 288—289.
- 348 Цит. по: *Heidegger M*. Was Heisst Denken? Tübingen, 1954. P. 41. См.: *Хайдеггер М*. Что зовется мышлением. М.: Территория будущего, 2005. С. 84.
- 349 Цит. по: Quoted from *Vogt*. Op. cit. P. 93. *Дунс Скот И*. Цит. изд. С. 473.
- 350 *Hoeres*. Op. cit. P. 197.
- 351 *Bettoni*. Duns Scotus. P. 122.
- 352 *Bonansea*. Op. cit. P. 120.
- 353 *Ibid*. P. 119.
- 354 *Ibid*. P. 120.
- 355 *Augustine*. On the Trinity. Bk. X, chap. viii, 11. *Августин*. О Троице. Ч. 2. С. 37.
- 356 *Bettoni*. Duns Scotus. P. 40.
- 357 В своей интерпретации я пользовалась следующим латинским текстом из «Opus Oxoniense», IV, dist. 49, qu. 4, N 5—9: «*Si enim accipitur quietatio pro ... consequente operationem perfectam, conceda quod illam quietationem praecedit perfecta consecutio finis; si autem accipitur quietatio pro actu quietativo in fine, dico quod actus amandi, qui naturaliter praecedit delectationem, quietat illo modo, quia potentia operativa non quietatur in obiecto, nisi per operationem perfectam, per quam attingit obiectum*».
- Я предлагаю следующий перевод: «Ибо если покой допускается как следующий за совершенным действием, я допускаю, что совершенное достижение цели предшествует этому покою; если, однако, покой допускается для акта, упокаивающегося в своей цели, я говорю, что акт любви, который естественным образом предшествует наслаждению, несет покой таким образом, что действующая способность успокоится в предмете не иначе как через совершенное действие, при помощи которого оно достигает своего предмета».

358 B643—B645. Smith trans. P. 515—516. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 533, 535.

359 Lewis White Beck. Op. cit. P. 41.

360 В отношении Паскаля см.: *Pascal. Pensées.* N 81, Pantheon ed.; N 438 [257], Pléiade éd.; «Sayings Attributed to Pascal» // *Pensées.* Penguin ed. P. 356. В отношении Донна см.: *Donne J. An Anatomy of the World; The First Anniversary.* См.: *Паскаль Б.* Мысли. С. 114; *Донн Дж.* Анатомия мира. Первая годовщина // *Донн Дж.* Стихотворения и поэмы. С. 209.

361 *Nietzsche.* The Will to Power. N 487. P. 269. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 283.

362 Ibid. N 419. P. 225. Там же. С. 241.

363 *Heidegger M.* // *Überwindung der Metaphysik.* Op. cit. P. 83. *Хайдеггер М.* Преодоление метафизики // *Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2007. С. 254.

364 Здесь и далее см. в особенности: *Edgar Zilsel.* The Genesis of the Concept of Scientific Progress // *Journal of the History of Ideas.* 1945. Vol. VI. P. 3.

365 Таким образом, Цильзель видит генезис понятия прогресса в опыте и «интеллектуальном отношении ... лучших ремесленников».

366 *Pascal.* Préface pour le Traité du Vide. Pléiade ed. P. 310.

367 *Plato.* Laws VII, 803c. *Платон.* Законы // Соч. Т. 4. С. 255.

368 See: *Kant I.* Idea for a Universal History from a Cosmopolitan Point of View (1784). Introduction, in *Kant on History* / Ed. Lewis White Beck. Library of Liberal Arts. Indianapolis; New York, 1963. P. 11—12. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 9.

369 Ibid. Third Thesis. Там же. С. 10.

370 *Schelling F. W. J.* Of Human Freedom. P. 351. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. С. 101.

371 Ibid. P. 350. Там же.

372 *Heidegger M.* What Is Called Thinking? / Trans. F. D. Wieck and J. G. Gray. New York; Evanston, London; 1968. P. 91. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? С. 76—77.

373 *Heidegger M.* Vortrage und Aufsätze. P. 89.

374 *Nietzsche F.* The Will to Power. N 419. P. 225—226. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 240—241.

375 *Kant I.* Critique of Pure Reason. B478. *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 422.

376 *Nietzsche F.* Human All Too Human. T. 2 // *The Portable Nietzsche.* P. 51. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // Соч. Т. 1. С. 240.

377 *Nietzsche F.* The Will to Power. N 90. P. 55. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 71.

378 Ibid. N 1041. P. 536. Там же. С. 545.

379 *Donne J.* An Anatomy of the World; The First Anniversary. *Донн Дж.* Анатомия мира. Первая годовщина / Пер. Д. В. Щедровицкого // *Донн Дж.* Стихотворения и поэмы. М.: Наука, 2009. С. 209—210.

380 *Nietzsche F.* The Will to Power. N 95. P. 59. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 75.

381 Ibid. T 84. P. 52. Там же. С. 70.

382 Ibid. N 668. P. 353. Там же. С. 365.

383 *Heidegger M.* Nietzsche. Vol. I. P. 70. *Хайдеггер М.* Ницше. Т. 1. С. 60.

384 *Nietzsche F.* Beyond Good and Evil. N 19. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Соч. Т. 2. С. 254—255.

385 Ibid. Там же. С. 255. Курсив добавлен.

- 386 *Nietzsche F.* The Will to Power. N 693. P. 369. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 382.
- 387 *Ibid.* N 417. P. 224. Там же. С. 240.
- 388 See: Chap. III. P. 142 (см. гл. III, с. 362 наст. изд.).
- 389 Из набросков к IV части «Так говорил Заратустра», цит. по: *Heidegger M.* Was Heisst Denken? P. 46. См.: *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? С. 90.
- 390 *Nietzsche F.* The Will to Power. N 667. P. 352. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 364.
- 391 *Nietzsche F.* The Gay Science / Trans. Walter Kaufmann. Vintage Books, New York, 1974. Bk. IV, N 310. P. 247—248. См.: *Ницше Ф.* Веселая наука. Т. 1. С. 642.
- 392 See: Thinking. Chap. II. P. 98—110. См. в настоящем издании: Том первый. «Мышление». Гл. II, разд. 13. Язык и метафора. С. 100—112.
- 393 *Nietzsche F.* Toward a Genealogy of Morals. N 28. *Ницше Ф.* К генеалогии морали // Соч. Т. 2. С. 524.
- 394 *Nietzsche F.* The Will to Power. N 689. P. 368. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 381.
- 395 *Nietzsche F.* The Gay Science. Bk. IV. N 341. P. 273—274. *Ницше Ф.* Веселая наука // Соч. Т. 1. С. 660.
- 396 *Nietzsche F.* The Will to Power. N 664. P. 350. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 361.
- 397 *Ibid.* N 666. P. 351—352. Там же. С. 362—363.
- 398 *Nietzsche F.* Thus Spoke Zarathustra. Pt. II. On Self-Overcoming // The Portable Nietzsche. P. 227. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Соч. Т. 2. С. 83.
- 399 *Nietzsche F.* The Will to Power. N 660. P. 349. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 360.
- 400 *Nietzsche F.* Thus Spoke Zarathustra. Pt. II. On Redemption // The Portable Nietzsche. P. 251. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Соч. Т. 2. С. 101.
- 401 *Nietzsche F.* The Will to Power. N 585 A. P. 316—319. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 330—333.
- 402 *Nietzsche F.* The Gay Science. Bk. IV. N 324. Author's translation. *Ницше Ф.* Веселая наука // Соч. Т. 1. С. 647.
- 403 See: Chap. II. P. 73—84. См. гл. II настоящего издания.
- 404 *Nietzsche F.* The Will to Power. N 585 A. P. 318. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 332.
- 405 See: *Nietzsche F.* Twilight of the Idols. Especially «The Four Great Errors» // The Portable Nietzsche. P. 500—501. *Ницше Ф.* Сумерки идолов // Соч. Т. 2. С. 584—585.
- 406 *Nietzsche F.* Thus Spoke Zarathustra. Pt. II // The Portable Nietzsche. P. 252. Так говорил Заратустра // Соч. Т. 2. С. 101.
- 407 *Nietzsche F.* The Will to Power. N 708. P. 377—378. *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 390—391.
- 408 *Nietzsche F.* The Gay Science. Bk. IV. N 276. P. 223. Веселая наука. *Ницше Ф.* // Соч. Т. 1. С. 624.
- 409 *Nietzsche F.* Thus Spoke Zarathustra. Pt. III. «Before Sunrise» also «The Seven Seals (or: The Yes and Amen Song)» // The Portable Nietzsche. P. 276—279 and 340—343. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра // Соч. Т. 2. С. 118.
- 410 См. прекрасный «Индекс» ко всему творчеству Хайдеггера, включая и «Wegmarken» (1968) Hildegard Feick, Index 2nd ed. Tübingen, 1968. От сочетания «Wille Wollen» (воля волит) Индекс отправляет нас к сочетанию «Sorge, Subjekt» (Забота, Субъект) и цитирует одно предложение из «Бытия и времени»: «Воле-



ние и желание укоренены в *Dasein* как *Zabota*) (*Wollen und Wünschen sind im Dasein als Sorge verwurzelt*). Я уже упоминала, что акцент модерна на будущем в качестве доминирующего времени проявляется в выделении Хайдеггером *Zaboty* как доминирующего экзистенциала в его раннем анализе человеческой экзистенции. Если перечитать соответствующие разделы «Бытия и времени» (в особенности № 41), будет очевидно, что впоследствии он использовал некоторые характеристики *Zaboty* при анализе *Voли*.

411 Mehta J. L. The Philosophy of Martin Heidegger. New York, 1971. P. 112.

412 Heidegger M. Letter on Humanism. First edition. Frankfurt, 1949. P. 17. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007. С. 277.

413 Heidegger M. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 222—231.

414 Mehta J. L. Op. cit. P. 43.

415 Heidegger M. «Brief über den «Humanismus» // Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1947. P. 57; translation quoted from Mehta. Op. cit. P. 114. См.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб., Наука, 2007. С. 268.

416 Heidegger M. Brief über den «Humanismus». P. 47. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 305.

417 Heidegger M. Nietzsche. Vol. II. P. 468. Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. С. 413.

418 Heidegger M. Brief über den «Humanismus». P. 53; translation quoted from Mehta. Op. cit. P. 114. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. С. 267.

419 Heidegger M. Brief über den «Humanismus». P. 46—47. Там же. С. 304—305.

420 Heidegger M. Nietzsche. Vol. I. P. 624. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1.

421 Nietzsche F. The Will to Power. N 708. Воля к власти. С. 391.

422 Heidegger M. Nietzsche. Vol. II. P. 272. In Mehta. Op. cit. P. 179. Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. С. 239.

423 Heidegger M. Nietzsche. Vol. I. P. 63—64. Хайдеггер М. Ницше Т. 1. С. 54.

424 Ibid. P. 161. Цит. произв. С. 139.

425 Ibid. Vol. II. P. 462. Цит. произв. Т. 2. С. 407.

426 Ibid. P. 265. Там же. С. 232.

427 Ibid. P. 267. Там же. С. 233—234.

428 Ibid. P. 92—93. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? С. 78.

429 Heidegger M. Gelassenheit. P. 33; Discourse on Thinking. P. 60. Хайдеггер М. Отрешенность. Из разговора на проселочной дороге (К вопросу об отрешенности) // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высшая школа, 1991. С. 113—114.

430 Plato. Laws. I, 644. Платон. Законы // Соч. Т. 4. С. 93.

431 Nietzsche F. The Will to Power. N 90. P. 55. Ницше Ф. Воля к власти. С. 71.

432 Heidegger M. Die Technik und die Kehre. Pfullingen, 1962. P. 40. Хайдеггер М. Поворот / Пер. В. В. Бибихина // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007. С. 352—353.

433 Цит. по: Beaufré Jean. Dialogue avec Heidegger. Paris, 1974. Vol. III. P. 204. См.: Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. Т. 3. Приближение к Хайдеггеру. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 317.

434 Valéry P. Tel quel // Oeuvres de Paul Valéry. Pléiade éd. Dijon, 1960. Vol. II. P. 560.

<sup>435</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. N 57. P. 276—277. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 276—277.*

<sup>436</sup> *Ibid. N 53. P. 261. Там же. С. 261.*

<sup>437</sup> *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. P. 177 and 256.*

<sup>438</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. N 54. P. 267. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 267.*

<sup>439</sup> *Ibid. N 41. P. 187, and N 53. P. 263. Там же. С. 188, 263.*

<sup>440</sup> *Bergson H. Time and Free Will. P. 128—130, 133.*

<sup>441</sup> *Ibid. P. 138—143; cf. p. 183.*

<sup>442</sup> *Bergson H. Creative Mind / Trans. Mabelle L. Andison. New York, 1946. P. 27 and 22. Бергсон А. Мысль и движущееся. С. 91.*

<sup>443</sup> *Heidegger M. Nietzsche. P. 63—64. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 54.*

<sup>444</sup> *Heidegger M. Sein und Zeit. N 34. P. 162. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 162.*

<sup>445</sup> *Heidegger M. Nietzsche. V. 1. P. 329 and 470—471. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. С. 192, 284.*

<sup>446</sup> *Heidegger M. Sein und Zeint. Nos. 54—59. See especially p. 268 ff. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 267—295.*

<sup>447</sup> *Ibid. N 8. P. 287. Там же. С. 287.*

<sup>448</sup> *Ibid. P. 284. Там же. С. 284.*

<sup>449</sup> *Ibid. Nos. 59—60. P. 294—295. Там же. С. 294—295.*

<sup>450</sup> *Ibid. N 60. P. 300.*

<sup>451</sup> *Ibid. N 34. P. 163.*

<sup>452</sup> *Ibid. N 59. P. 294.*

<sup>453</sup> *Ibid. N 59—60. P. 295.*

<sup>454</sup> Я пользуюсь переводом Дэвида Фарреля Крелля, впервые опубликованным в: *Arion. New Series. Vol. 1, N 4. 1975. P. 580—581. См.: Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра / Пер. Т. В. Васильевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М.: Высш. шк., 1991. С. 31—32.*

<sup>455</sup> Полностью фрагмент, отрывок из которого я цитировала, выглядит так: «*Wir leben ... als ob wir pochend vor den Toren ständen, die noch geschlossen sind. Bis heute geschieht vielleicht im ganz Intimen, was so noch keine Welt begründet, sondern nur dem Einzelnen sich schenkt, was aber vielleicht eine Welt begründen wird, wenn es aus der Zerstreuung sich begegnet*» («Мы живем [так], как будто стучимся в ворота, которые пока еще закрыты. Наверное, донине в самом сокровенном происходит нечто такое, что само по себе еще не создает никакого мира, но дарует себя лишь кому-то одному, однако оно, наверное, ляжет в основу мира тогда, когда [оно же] проступит из рассеяния»). Насколько я помню, эта речь была опубликована в журнале «*Wandlung*», но я также использовала ее в предисловии к «*Sechs Essays*», Heidelberg, 1948, сборнику эссе, которые я написала в 1940-х.

<sup>456</sup> *Heidegger M. The Anaximander Fragment. Arion. P. 584. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С. 34.*

<sup>457</sup> *Ibid. P. 596. Там же. С. 44.*

<sup>458</sup> *Heidegger M. Brief über den «Humanismus» // Wegmarken. Frankfurt, 1967. P. 191. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. СПб.: Наука, 2007. С. 266.*

<sup>459</sup> *Heidegger M. The Anaximander Fragment. Arion. P. 595. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С. 44.*

<sup>460</sup> *Heraclitus. Frag. 123. Фрагменты ранних греческих философов. С. 192.*

- 461 *Heidegger M. The Anaximander Fragment. P. 591. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С. 40.*
- 462 *Ibid. P. 596. Там же. С. 44.*
- 463 *Ibid. P. 591. Там же. С. 40—41.*
- 464 *Ibid. P. 618. Там же. С. 62.*
- 465 *Ibid. P. 591. Там же. С. 40. Курсив добавлен.*
- 466 *Ibid. P. 592. Там же. С. 41.*
- 467 *Ibid. P. 609. Там же. С. 55. Перевод изменен.*
- 468 *Ibid. P. 626. Там же. С. 68.*
- 469 Неопубликованная поэма, написанная около 1950 г.
- 470 *Heidegger M. The Anaximander Fragment. P. 611. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С. 59.*
- 471 *Ibid. P. 609. Там же. С. 55.*
- 472 Чтобы избежать недопонимания: обе цитаты настолько хорошо всем знакомы, что стали уже частью немецкого языка. Всякий немецкоговорящий человек непроизвольно воспримет их так же и без всякого влияния Гете.
- 473 *Heidegger M. The Anaximander Fragment. P. 623. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра. С. 66.*
- 474 *Heidegger M. Sein und Zeit. N 57. Хайдеггер М. Бытие и время. С. 277.*
- 475 *Kuhn T. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago, 1962. P. 172.*
- Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. С. 226.
- 476 *Lewis T. The Lives of a Cell. New York, 1974.*
- 477 See: *Newsweek. June 24, 1974. P. 89.*
- 478 *Ibid.*
- 479 *Montesquieu. Esprit des Lois. Bk. XII, chap. 2. См.: Монтескье III. Л. О духе законов // Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1955. С. 317.*
- 480 *Ibid. Bk. XI, chap. 6. Там же. С. 290.*
- 481 Цит. по: *Neumann F. Introduction // Montesquieu. The Spirit of the Laws / Trans. Thomas Nugent. New York, 1949. P. xl.*
- 482 *Montesquieu. Esprit des Lois. Bk. XI, chap. 3. Монтескье III. Л. Цит. произв. С. 289.*
- 483 *Ibid. Bk. I, chap. 1. Bk. XXVI, chaps. 1 and 2. Там же. С. 165, 558—559.*
- 484 См., например: *Lewis R. W. B. Homer and Virgil — The Double Themes. Furioso. Spring, 1950. P. 24. «Повторяющиеся явные отсылки в этих книгах [в «Энеиде»] к «Илиаде» идут с ней не параллельно, но как бы в обратном порядке».*
- 485 *Kant I. Critique of Pure Reason. B478. Кант И. Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 422, 424.*
- 486 *Virgil. Aeneid. Bk. III, 1—12 // Virgil's Works / Trans. William C. McDermott, Modern Library. New York, 1950. P. 44. См.: Вергилий. Энеида / Пер. С. Ошерова.*
- 487 *Вергилий. Эклога IV. С. 5. Пер. С. Шервинского.*
- 488 Я позаимствовала этот удачный термин для обозначения сообществ в весьма поучительном эссе «The Character of the Modern European State». См.: *Oakeshott M. On Human Conduct. Oxford, 1975. P. 199.*
- 489 *Cicero. De Republica. 1, 7. Цицерон. О государстве / Пер. В. О. Горенштейна // Цицерон. Диалоги. М.: Наука, 1966. С. 11.*
- 490 *Adams J. Oeuvres, ed. Laponneraye, 1840. Vol. III. P. 623; The Works of John Adams / Ed. Charles Francis Adams. Boston, 1850—1856. Vol. VI, 1851. P. 281.*

<sup>491</sup> Вергилий. Энеида. VI, 790—794. Пер. С. Ошерова.

<sup>492</sup> Вергилий. Эклога IV. Пер. С. Шервинского.

<sup>493</sup> По этому вопросу существует обширная литература. Весьма поучительна работа *Knaier Georg Nikolaus*. *Die Aeneis und Homer*. Göttingen, 1964. Virgil's «*Homerauffassung scheint mir von der spezifisch römischen Denkform persönlicher Verpflichtung geprägt zu sein, die dem Römer auferlegte, nach dem aus der Vergangenheit überkommenen Vorbild der Ahnen Ruhm und Glanz der eigenen Familie und des Staates durch Verwirklichung im Heute für die Zukunft der Nachfahren zu bewahren*» («Мне кажется, что на [таком] понимании Гомера сказалась специфическая римская идея личного обязательства, согласно которой римлянин, памятуя о примере предков, унаследованном из прошлого, должен был своими нынешними свершениями сохранять для потомков блеск и славу рода и государства»). Р. 357.

<sup>494</sup> Virgil. Aeneid. Bk. VII, 206. Вергилий. Энеида / Пер. С. Ошерова.

<sup>495</sup> Цит. по: Steiner G. *After Babel*. New York and London, 1975. P. 132.

<sup>496</sup> Клаузиус (1822—1888), немецкий физик и математик, сформулировавший второе начало термодинамики, ввел понятие энтропии (энергии, недоступной для использования в термодинамической системе; обозначается символом *φ*). «Утверждая, что энтропия вселенной постоянно возрастает, он предсказал ей „тепловую смерть“ в результате общего выравнивания температур» // *Columbia Encyclopedia*. 3rd ed. (Ed.)

<sup>497</sup> Augustine. *De Civitate Dei*. Bk. XII, chap. xx. Августин. О граде Божьем. С. 605.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ РЕДАКТОРА АНГЛИЙСКОГО ИЗДАНИЯ

Ханна Арендт внезапно умерла 4 декабря 1975 года. Это было в четверг вечером, в тот день она принимала гостей. В предшествующую субботу она завершила работу над вторым томом «Жизни ума» — «Волением». Как и предшествующая работа, «Состояние человека», это произведение также должно было состоять из трех частей. Книга «Удел человеческий» («The Human Condition»), имеющая подзаголовок «Vita Activa», включала в себя следующие разделы: Труд, Создание, Действие. «Жизнь ума», как было задумано, должна была также состоять из трех разделов: Мышление, Воление и Суждение, — что отражает три основных вида жизни ума, как мы ее знаем. Она, конечно же, учитывала в своих размышлениях проведенное в Средние века различие между деятельной жизнью человека в мире и уединенной созерцательной жизнью, *vita contemplativa*, но ее собственный мыслящий, волящий и судящий человек — вовсе не созерцатель, отрешившийся от мира в монашеском уединении, но обычный человек, использующий свои специфически человеческие способности, чтобы время от времени уходить в невидимую область ума.

Выше ли стоит жизнь ума по отношению к так называемой деятельной жизни (как считалось в Античности и в Средние века) или нет, об этом она никогда особо много не рассуждала. Однако не лишним будет сказать, что последние годы жизни она посвятила именно этой работе, которую считала делом, возложенным на нее как на энергично мыслящее существо — своим высшим призванием. Посреди многочисленных учебных и научных дел, участия в различных круглых столах и панельных дискуссиях, консультативных советах (она постоянно была включена в *vita activa* как гражданская и публичная фигура, хотя иногда — и как доброволец), она неизменно с головой уходила в «Жизнь ума», как если

бы завершение этой работы было для нее не столько освобождением от обязательства, что звучит слишком уж тягостно, сколько от долга, который она приняла на себя по собственной воле. Все пути, пусть и второстепенные, по которым случай или намерение направляли ее в повседневных и профессиональных заботах, вновь вели к этому.

Когда в июне 1972 года поступило приглашение прочитать Гиффордовские лекции в университете Абердина, она решила воспользоваться случаем, чтобы провести апробацию готовившихся томов. Да лекции и сами послужили своего рода стимулом. Эта традиция была учреждена в 1885 году Адамом Гиффордом, выдающимся шотландским юристом, «для целей установления в каждом из четырех городов — Эдинбурге, Глазго, Абердине и Сент-Эндрюс ... кафедры ... натуральной теологии в самом широком смысле этого слова». В них принимали участие Джосайя Ройс, Уильям Джеймс, Бергсон, Дж. Дж. Фрэзер, Уайтхед, Эддингтон, Джон Дьюи, Вернер Йегер, Карл Барт, Этьенн Жильсон, Габриэль Марсель и многие другие. Ханна Арендт почла за честь принадлежать к этому ряду. Будь у нее какие-то предрассудки, она должна была даже считать это своего рода *porta-fortuna* (талисманом): «Многообразие религиозного опыта», «Процесс и реальность» Уайтхеда, «Поиск достоверности» Дьюи, «Тайна бытия» Марселя, «Дух средневековой философии» Жильсона увидели свет именно как Гиффордовские лекции ... Приняв приглашение, она, пожалуй, отнеслась к этой задаче даже серьезнее, чем того требовали обстоятельства и имеющееся время. Она подготовила первую часть, «Мышление», к весне 1973 года. Весной 1974 года она вернулась ко второй части, «Воление», работу над которой прервала болезнь сердца, разразившаяся после первой лекции. Она собиралась вернуться весной 1976 года, чтобы закончить задуманное. Тем временем Х. Арендт использовала бóльшую часть «Мышления» и «Воления» в своих занятиях в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке. К работе над третьей частью, «Суждении», она так и не приступила, хотя использовала материал по этой теме в своих лекциях по политической философии Канта в университете Чикаго и Новой школе. После ее смерти мы нашли в пишущей машинке чистый лист с заголовком «Суждение» и двумя эпиграфами. Где-то между субботой, когда был завершен раздел «Воление», и кончиной в четверг она, по-видимому, уже обдумывала завершающую часть работы.

По первоначальному плану работа должна была состоять из двух томов. Первая, бóльшая часть, должна была быть посвящена Мышлению, а вторая — Волению и Суждению. Как она сообщала друзьям, раздел о Суждении должен был быть короче двух прочих. Она также часто говорила, что писать его будет проще, чем другие. Наиболее трудная часть работы — Воля. Причина, по которой она считала, что раздел о Суждении должен быть короче других, в недостатке материала: об этой способности писал только Кант, прочие же философы ее попросту не замечали, за исключением области эстетики, где она получила наименование Вкуса. Что же касается простоты, вне всякого сомнения, Арендт чувствовала, что в лекциях по политической философии Канта, где был дан довольно тщательный анализ «Критики способности суждения», она уже неплохо подготовилась к этой теме. Однако, по-видимому, тема Суждения ее захватила так, что в итоге этой способности должен был быть отведен целый том. Во всяком случае, чтобы дать читателю некоторое представление о заключительном разделе, в приложении ко второму тому мы приводим некоторые выдержки из ее лекций по этому вопросу. Не считая материалов к семинару по Воображению, не включенных в настоящее издание, где она кратко касается его роли в процессе суждения, это все, что нам известно о ее взглядах по этой теме (хотя впоследствии что-то может выявиться и в переписке). Печально, что ее нет больше с нами; всякий, кто знал ее ум, почувствует, что представленное в приложении ни в коем случае не исчерпывает всех идей, которые роились в ее голове, когда она вставляла чистый лист в пишущую машинку.

*По поводу редактирования.* Насколько мне известно, все книги и статьи Ханны Арендт перед печатью проходили редактирование. Те, что были написаны по-английски, тем более. Этим занимались редакторы издательств, журналов (Уильям Шоун из «The New Yorker», Роберт Сильверс из «The New York Review of Books», а в прежние времена — Филипп Рав из «Partisan Review») и, конечно же, друзья. Иногда над рукописями одновременно работали несколько незнакомых между собой людей, — с ее согласия и часто, хотя и не всегда, при ее участии. Замечания тех, мнению кого она доверяла, она обычно помечала синим карандашом и оставляла без изменений. Она называла все такие неудачные выражения своим «англичанничаньем» (Englissing). Она выучилась писать по-английски в изгнании, когда ей уже было за тридцать пять, и никогда не чувствовала себя даже в разговорном ан-

глийском, столь же комфортно как некогда во французском. Она досадовала на наш язык с его ужасными и таинственными ограничениями. Хотя у нее был природный дар, который позволил бы ей почувствовать даже сиу или санскрит, для яркой, энергичной и подчас острой речи ее предложения были несколько длинноваты, выдержаны, скорее, в немецком ключе. В таких случаях их приходилось раскручивать или делить на два или три предложения. Как и у всех говорящих и пишущих на иностранном языке, у нее были проблемы с предлогами, а также с тем, что Фаулер называл «чугунными идиомами», и с определением правильного положения наречий, поскольку в английском языке таких явных правил нет — только неписанные законы, которые буквально сводят с ума иностранца, ведь их так легко ненароком нарушить. Кроме того, она отличалась нетерпеливостью. Предложения могли быть довольно громоздкими, причем не только потому, что ее родной язык — немецкий с присущими ему рядами модификаторов и придаточных предложений, затрудняющими путь к долгожданному глаголу, но и потому, что она пыталась сделать всё и сразу. Ей было свойственно сочетание спешки и благородства.

Как бы то ни было, ее тексты проходили редактирование. Я работала с некоторыми из ее текстов вместе с ней, иногда и после другого редактора — любителя или профессионала. Однажды летом в Café Flore мы еще раз правили вместе книгу «О насилии», и я взяла работу домой, чтобы еще немного подумать. В течение нескольких дней мы работали над статьей «О гражданском неповиновении» в пансионе в Швейцарии и добавили еще несколько финальных штрихов к ее последней опубликованной статье «Home to Roost» в квартире, которую она снимала в Марбахе (родина Шиллера), поблизости от *Deutsche Literatur-archiv*, где она разбирала материалы Ясперса. Я работала с ней в Абердине над разделом о мышлении в «Жизни ума»; в фотокопии исходного текста я оставляла свои карандашные пометки. Следующей весной, когда она уже несколько дней находилась в госпитале в Абердине в кислородной палатке, я еще немного по ее просьбе поработала с разделом о Волении.

Пока она была жива, редактирование доставляло удовольствие, поскольку это было сотрудничество и взаимный обмен. В целом она принимала замечания благоприятно, с облегчением, когда дело доходило до предлогов, например, с интересом — когда речь шла о чем-то новом для нее. Иногда мы спорили и продолжали спор в переписке; именно так было, когда она передавала кан-



товский термин *Verstand*, рассудок, как «интеллект». Я считала, что следует использовать термин «understanding», как в стандартных переводах. Но мне так и не удалось ее переубедить, и я сдалась. Теперь же мне кажется, что мы обе были правы, поскольку нацелены были на разное: ее больше интересовал исходный смысл слова, тогда как меня волновало понимание аудитории. В данном тексте используется термин «интеллект». Большинство разногласий между нами разрешалось либо компромиссом, либо исключением спорного фрагмента. Но по ходу дела ее природное нетерпение рано или поздно давало себя знать. Ей не нравилось спорить о деталях. Обычно она, скрывая зевоту, говорила: «Это поправите вы». Но если она была нетерпеливой, то была и терпимой. Я для нее была «перфекционисткой», и она обычно над этим подшучивала при условии, что я не пыталась обратить ее в свою веру.

Во всяком случае у нас никогда не было существенных разногласий. Если иногда та или иная мысль в рукописи вызвала у меня вопросы, то только потому, что, как я считала, она противоречит тому, что утверждалось несколькими страницами ранее. Обычно оказывалось, что я не смогла понять какое-то лежащее в основе этого различие или, напротив, что она упустила из виду, что читатель нуждается в *distinguo*. Как ни странно, наши умы в некотором смысле работали в сходном направлении — этот факт она довольно часто отмечала, если одна и та же мысль приходила независимо на ум нам обоим, когда в реальности между нами был целый океан — Атлантический. Или же она читала какой-то написанный мной текст и находила там мысль, которую молча про себя обдумывала. Такое совпадение направления мыслей, считала она, должно быть, связано с моим теологическим католическим прошлым, что, по ее мнению, придало мне склонность к философии. В действительности же я получила далеко не блестящие оценки в колледже за два довольно путаных курса по философии. Впрочем, как бы то ни было, наша подготовка была весьма различна. Она в Германии получила докторскую степень за диссертацию о понятии любви у св. Августина; я в Америке читала его в рамках выпускного курса на средневековой латыни, причем особенно меня воодушевлял его трактат «О Граде Божьем», мой любимый. Возможно, мои занятия французским, латынью и английским эпохи Средних веков и Возрождения, плюс годы изучения классической латыни, интерес к Платону вкупе с моим католическим детством восполнили недостаток философского образова-

ния. Фактом также является то, что она не считала, будто за эти годы я по большей части училась у нее.

Я говорю обо всем этом теперь, только чтобы обозначить свою подготовку при редактировании «Жизни ума». Для меня это не было просто работой, и когда в январе 1974 года она назначила меня своим литературным душеприказчиком, я не была уверена, что она полностью предвидела все грядущее, т. е. что она не доживет до завершения работы над этими томами и что именно мне безо всякой ее поддержки придется доводить их до печати. Если в конце концов она не предвидела этого, по крайней мере как реальную возможность, несколько месяцев спустя после сердечного приступа в Абердине она, должно быть, уже знала, как я приступлю к этой работе, со всеми моими странностями и строгостями, и приняла неизбежное в философском духе. Зная меня, она предвидела даже искушения, которые откроет передо мной отсутствие вмешательства, свобода делать, как я хочу. Но если она понимала меня настолько, то должна была бы предвидеть также то сопротивление проблескам подобных искушений, какое вызовет мое все еще католическое сознание ... Короче говоря, если она предполагала, что когда-нибудь придет день и я окажусь меж двух огней, из которых один — приверженность прозе моих предков, а другой — мое чувство долга по отношению к ней, картина всех яростных раздоров — раздора между угрызениями совести и искушением, — столь чуждых ее собственной природе, возможно, позабавила бы ее. Должна признать, что она доверяла моему суждению, верила, что в итоге текст не пострадает и что рукопись выйдет из сражения без ущерба. Поскольку же у меня такой уверенности в ее уверенности не было, я вскоре уже была готова сдаться.

Однако что бы там она не предвидела, или же не смогла предвидеть, сейчас ее с нами нет, чтобы с ней посоветоваться. Мне приходилось самой представлять ее реакцию на каждый акт редакторского вмешательства. В большинстве случаев предыдущий опыт делал это несложным: если она знала меня, то и я знала ее. Но то тут, то там возникали проблемы, которые я прежде никогда не стала бы пытаться решать самостоятельно, путем догадок и умозаключений. Если я в чем и уверена, так это в том, что испещрю рукопись пометками вроде «Что здесь вы хотите сказать?», «Проясните», «Верное ли это слово?» Сегодня эти пометки и вопросы («Что она хотела этим сказать?», «Это намеренный повтор?») обращены уже ко мне самой. Точнее, не столько к моей собственной персоне, скорее, я ставила себя на ее место, превра-

щалась в своего рода медиума или телепата. Закрыв глаза, я разговаривала со вполне живым духом. Она буквально зачаровала меня, остановила на лету мой карандаш, заставила и вновь и вновь поправлять себя. На практике эта вновь обретенная свобода означала, что я чувствовала себя с ее рукописью куда менее свободной, чем пока она была жива. Время от времени я изо всех сил старалась, опасаясь какого-нибудь воображаемого возражения, поправлять себя сама, памятуя, что при нормальных обстоятельствах никогда не пропустила бы предложение длиной в целую страницу.

Или, напротив, было так, что я твердой рукой вычеркивала фразу или предложение, чей смысл казался мне туманным, и меняла язык, если так мне казалось лучше. Затем, при повторном чтении у меня появлялись сомнения, и я вновь возвращалась к исходному тексту, замечала, что упустила тот или иной нюанс и восстанавливала фрагмент так, как было написано или принимала новые попытки перефразировать. Каждому, кто занимался переводом, знакома такая ситуация — настойчивые попытки пробиться *сквозь* язык и проникнуть в голову автора, которого рядом нет. Вот почему несколько лет назад — и в основном, как мне кажется, из-за нашей с ней дружбы — я стала брать уроки немецкого языка, что оказалось подлинным даром судьбы. Теперь я в достаточной мере знала ее родной язык, чтобы разглядеть исходную структуру ее английской фразы, подобно виду далекой горной цепи, что в значительной мере помогло сделать некоторые проблемные фрагменты «переводимыми»: я просто переводила их на немецкий, где все становилось понятно, а потом снова переводила на английский.

Во всяком случае, насколько мне известно, не было никаких изменений, которые повлияли бы на ход рассуждений. Были сделаны незначительные сокращения, в основном для того, чтобы избежать повторов, если я приходила к выводу, что это было сделано случайно и не умышленно. В некоторых местах — двух или трех, не более — я что-то добавляла от себя, чтобы добиться большей ясности, например слова «Скот был францисканцем» во фрагменте, который в ином случае был бы неясен для читателя, не имеющего достаточной подготовки. Но таких исключений было меньшинство. Как правило же, это было обычное ее «англичаньничанье».

Все это не распространяется на материал из лекций, опубликованный в приложении. Эти фрагменты приведены дословно, за

исключением очевидных опечаток, которые я исправляла. Мне показалось, что поскольку кантовские лекции, не предназначались к публикации, но существовали *viva voce*, как живая речь в студенческой аудитории, всякие редакторские правки неуместны. Не дело редактора вмешиваться в историю. Вместе с другими материалами эти лекции, фрагменты из которых приведены здесь, находятся в Библиотеке Конгресса, где их можно посмотреть с разрешения душеприказчиков.

Я должна отметить еще одну группу изменений. Рукописи обоих разделов — «Мышления» и «Воления» — были все еще в форме лекций, ровно так, как они состоялись в Абердине и в Нью-Йорке, хотя в других отношениях многое было пересмотрено и добавлено (последняя глава «Воления» была полностью написана заново). Будь у нее время, она, конечно же, внесла бы изменения с учетом того, что изменилась аудитория со слушателей на читателей, как она это обычно и делала, перерабатывая то, что первоначально было лекцией, в книгу или журнальную статью. В настоящем тексте это также было сделано, за исключением общего введения, содержащего любезное упоминание о Гиффордских лекциях. И если кое-где остается ощущение устной речи, то это и к лучшему.

Следует также сделать заключительное замечание по поводу «англичаничанья». Совершенно очевидно, что при редактировании определенную роль играет личный вкус редактора. Мои собственные представления о допустимом письменном английском, как и у всех людей, идиосинкратичны. Я не возражаю, например, против того, чтобы завершать предложение предложением — на самом деле, даже приветствую — но меня задевает, когда некоторые существительные, как, например, «душ» (в смысле «душевой кабины») или «спусковой крючок» используют как глаголы. Так, я не могла допустить, чтобы Ханна Арендт, кем я искренне восхищалась, сказала бы «спустить курок», вместо «послужить причиной» или «запустить». И еще выражение «when the chips are down» (когда фишки легли).<sup>\*</sup> Не могу сказать, чем именно меня так раздражает эта фраза, в особенности в устах Ханны Арендт, которая вряд ли когда держала в руках покерные фишки. Но я могла бы представить себе ее (сигарета в

---

<sup>\*</sup> Довольно сложное для перевода слэнговое выражение. Буквально: когда фишки легли, в переносном смысле: в трудную минуту, в решающий момент. — *Примеч. пер.*

мундштуке), следящей за рулеткой или *chemin de fer*,\* так что фраза «ставки сделаны» кажется мне более подходящей, более в ее духе. Не знаю, стала ли бы она возражать против этих небольших вмешательств в ее свободу выражения? Вкладывала ли она большой смысл в выражение «спустить куро́к»? Надеюсь, она простила бы мне мои предубеждения. И хотя личный вкус подчас выступал в качестве арбитра (в чем я должна повиниться), значительно больше внимания уделялось тому, чтобы сохранить характерный для нее тон. Я не позволяла вторгаться в ее речь собственным идиомам, в тексте нет ни одного «словечка Мери Маккарти». В одном случае, когда, не найдя ничего лучшего, я использовала такое слово, оно торчало в гранках, как палец с нарывом, и подверглось немедленной ампутации. Так что тот текст, который находится перед читателем, полностью ее. Это *ее* текст, я надеюсь, в том смысле, что правка и шлифование открывает ее, подобно тому как отсечение лишнего открывает скрытую в глыбе мрамора внутреннюю форму. Микеланджело сказал это о скульптуре (в отличие от живописи), и здесь, во всяком случае, нет никаких намеков на преувеличение или приукрашивание.

Это была непростая работа, в ходе которой я вела с ней воображаемый диалог, подчас граничивший, как и при ее жизни, со спором. И хотя при жизни до такого никогда не доходило, теперь я упрекала ее, и наоборот. Работа продолжалась до глубокой ночи. Затем во сне вдруг оказывалось, что каких-то страниц рукописи внезапно не хватает или, наоборот, они внезапно находились, приводя все, включая сноски, в полный беспорядок. Однако все это доставляло, если и не удовольствие, как в прежние годы, то по крайней мере не оставалось без награды. Например, я выяснила, что вполне могу разобраться в «Критике чистого разума», которую прежде считала для себя полностью закрытой. В поисках пропущенных ссылок я целиком прочитала некоторые диалоги Платона («Теэтет» или «Софист»), до которых прежде не доходили руки. Я узнала, чем электрический скат отличается от хвостокола. Я перечитала фрагменты из «Буколик» и «Георгиев» Вергилия, куда не заглядывала со времен колледжа. Мне пришлось взять в руки многие учебники из колледжа, причем не только мои собственные, но и моего мужа (он изучал философию

---

\* *Chemin de fer* (франц.). Букв.: железная дорога. Здесь: направляющий ролик для хода карт. — Примеч. пер.

в Боудоине (Bowdoin)), а также мужа моей дорогой секретарши (у него был Рильке, что-то из Аристотеля и Вергилия, чего не было у нас).

Это было общее дело. Моя секретарша, перепечатывая рукопись, аккуратно поправляла запятые и артикли и прочие грамматические ошибки: она была сама Скрупулезность, выступающая на стороне Искушения. Учебный ассистент Ханны Арендт в Новой школе, Джером Кон, разыскал дюжины ссылок и подчас, отвечая на тревожные знаки вопроса в тексте, помог их прояснить, или же мы складывали наши замешательства вместе и приходили к разумной определенности. Он даже нашел страницу (вспомните кошмарный сон выше), которая отсутствовала в фотокопии рукописи. Нам помогали друзья, включая моего учителя немецкого. На всем протяжении этого тяжелого труда были и моменты подлинного восторга, смесь возвращения к нашим школьным дням (упоминавшиеся школьные учебники, философские дискуссии за полночь) и тонизирующее воздействие идей нашего умершего друга, живительное и творческое воздействие дискуссий, равно как и поразительного согласия. Хотя мне и не хватало ее все эти месяцы работы — на самом деле больше года, — хотелось попросить ее прояснить, возразить ей, переубедить, восхититься или оспорить, не думаю, что я действительно потеряла ее, ощущала боль, как в отрезанной конечности, пока шла работа. Я понимаю, что она умерла, но в то же время ощущаю ее присутствие в другой комнате, как она прислушивается к моим словам или наблюдает, как я пишу, возможно, выражая одобрение своим забавным киванием, возможно, сдерживая зевоту.

*Несколько объяснений по поводу практических вопросов.* Рукопись, уже готовая в смысле содержания, все же была еще не полностью готова, не все цитаты и аллюзии в тексте сопровождались сносками. Стараниями Джерома Кона и Роберты Лейтон и ее помощников из издательства «Harcourt Brace Jovanovich», большинство из них было найдено. Но, как я уже отмечала, некоторых ссылок все еще не хватает, и если их не удастся отыскать вовремя, поиски будут продолжены и их плоды войдут в будущие издания. Кроме того, даже там, где у нас есть ссылки, некоторые из них не завершены в основном потому, что приведенные номера страницы или тома оказывались неверными, и нам не удавалось найти точное местоположение цитаты. В конце концов, я уверена, и это мы также исправим. Нам помогало то, что в нашем распоряжении были книги из библиотеки Ханны Арендт, кото-

рые она использовала для ссылок. Но у нас были не все книги, которыми она пользовалась.

Ясно также, что она часто цитировала по памяти. Если цитаты по памяти не совпадали с цитируемым текстом, мы это поправляли. За исключением переводов: здесь мы иногда исправляли, а иногда нет. И вновь это была попытка читать у нее в уме. Когда она отходила от стандартных переводов с греческого или латыни, или от немецкого или французского оригинала, она это делала сознательно или по ошибке памяти? Ответ зачастую не ясен. Как показывают сравнения, она пользовалась обычно стандартными переводами: Канта в переводах Норманна Кемпа Смита, Ницше — в переводах Вальтера Кауфмана, Аристотеля — в переводах Маккеона, различными переводами Платона в издании Эдит Гамильтон-Хантингтон Кэрнз. Но она достаточно владела всеми этими языками — а потому вполне могла отходить от стандартной версии, когда было нужно — например, когда она видела, что переводы Кемпа Смита или Кауфмана неточны, слишком далеко отступают от оригинала, или по каким-либо иным, чисто литературным причинам. С точки зрения редактора, все это породило подлинный хаос. Следует ли доверяться Кемпу Смигу и Кауфману в сносках, если она полагалась на эти версии по большей части, но не всегда? Не делать этого — было бы несправедливо, но в некоторых случаях столь же несправедливо было бы и противоположное: Кауфман, например, никак не может отвечать за те слова и выражения, которые ему не принадлежат. Кемп Смит уже умер, как и многие переводчики Платона, но это не означает, что чувства по поводу их чувств также должны умереть.

Если оставить в стороне эти парадоксы доверия, мы столкнулись в данном конкретном случае с глобальной проблемой перевода, пусть и в модусе *ad hoc*, перед нами стоят реалии, для которых, по-видимому, нет никаких общих и последовательных правил. Там, где это было возможно, каждый фрагмент сверялся со стандартным переводом, часто подчеркнутым или каким-то иным образом отмеченным ее рукой в принадлежавших ей книгах. Если расхождения были достаточно велики, мы обращались к языку оригинала, и если Кемп Смит казался нам ближе к немецкому тексту Канта, мы пользовались его переводом. Но если в стандартном издании мы видели хоть намек на упущенные смыслы, которые передавал перевод Арендт, мы пользовались ее версией, даже если эти смыслы были спорными. С прак-

тикой мы хорошо научились различать, где отход от стандартной версии происходит намеренно, в соответствии с замыслом, а где непреднамеренно, вследствие неточности памяти или ошибки при копировании. Например, различия в пунктуации мы считали обычно ошибкой по невнимательности.

К сожалению, такие решения в рамках здравого смысла подходили не во всех случаях. Если цитируемого текста в ее личной библиотеке по-английски не было, то мы даже не знали, каким именно переводом она пользовалась или переводила сама. Если не было никаких других подсказок, я считала, что она делала собственный перевод и полагала, что могу немножко его подправить с учетом английских идиом или соображений грамматики, как я поступала с ее собственным текстом. (Время от времени я подчас сама заново переводила с оригинала. Но мне хватило скромности не пытаться делать такое с Хайдеггером, хотя я подчас осмеливалась на подобные действия с Мейстером Экхартом.) Что же касается классических авторов, переводов довольно много, так что едва ли можно было надеяться отыскать, каким именно пользовалась она — все равно, что искать иголку в стоге сена. Однажды мне повезло и я натолкнулась на перевод Вергилия (это было как вспышка), которым пользовалась она. Карандаш уже двинулся (эврика!), чтобы отметить в сноске издание, дату и т. д. Но когда я взглянула еще раз — нет. Здесь, как и во многих других случаях, она пользовалась переводами, но не замыкалась на них. И практически невозможно было показать в сноске, где именно она отходила от перевода, а где — нет.

В конце концов мы пришли к правилу, чтобы цитировать перевод только тогда, когда она следовала ему дословно. Если же переводчик не указан, это означает, используемая версия целиком или по большей части принадлежит автору или же нам не удалось найти перевод, которым она пользовалась. Однако и в этом правиле есть исключения. Читатель должен знать, что некоторые стандартные переводы (Маккеона, Кемпа Смита, Кауфмана, издания Хамилтон-Кэрнз), даже если они не упоминаются специально, служили для автора *grosso modo* (в общих чертах) путеводителями.

Библия — отдельная проблема. Поначалу казалось, что очень трудно понять, пользовалась ли она Библией короля Якова, исправленным стандартным изданием, переводом Дуай (Douai), немецким текстом, который она сама перевела на английский, или же смесью их всех. Я даже тешила себя гипотезой, что она ис-



пользовала Вульгату св. Иеронима и делала собственные переводы с латыни. Я склонялась к тому, чтобы пользоваться версией короля Якова. Помимо личных предпочтений, был еще тот аргумент, что призывы «ты должен» (*thou shalt*), которые постоянно звучат в разделе «Воление», соответствуют библейским «*thou*» или «*thee*» более древней версии — в противном случае, это выглядело бы странно. Но Роберта Лейтон доказала мне: тщательное сравнение показывает, что рукопись стоит ближе к стандартному изданию, а потому именно его мы и использовали, за исключением тех случаев, когда не могли противиться красоте языка Библии короля Якова, как, очевидно, и автор. Во всяком случае, полагаясь в целом на стандартное издание, мы смогли избежать одного затруднения: то, что старая версия переводила «любовь» (*agape*) как «милосердие», (*charity*). Поскольку для современного уха это слово имеет по преимуществу коннотацию с налогами (благотворительность) или отсылает к «милосердному подходу» к чему-либо, его следовало бы заменить на «любовь», заключая его всякий раз в скобки, что создало бы неудобство при чтении.

Такого рода озабоченность последовательностью и зеркальной точностью ссылок может показаться обычному читателю курьезной. Это все слабости редакторов и академических исследователей. Или же это правила игры, о которых ученые договорились между собой и которые придают этому занятию остроту — что вовсе не обязаны разделять те, кто в эту игру не играет. «Охоту на блох» в виде мимолетных ссылок следует принимать совершенно серьезно, как и всякий спорт или игру. Однако, если все это имеет значение только для небольшой кучки посвященных, стоит ли этим заниматься вообще? Какая разница, пишем ли мы о Боге «Он» на одной странице и «он» — на другой. Может, автор просто изменила свое отношение, на что имеет полное право. Зачем гадать о ее предпочтениях и запирает ее, вольного духа, в общую форму «Он» или «он»? Хорошо, пусть будет «Он». А воля — это «Воля», когда речь идет о концепте, и «воля», если это просто человеческое действие.

Я приношу извинения простому читателю за все эти подробности по поводу ссылок, прописных и строчных букв, скобок и прочее, поскольку все это не интересно стороннему наблюдателю, как не интересны ему рассуждения спортсмена по поводу предпочтения мушки перед червем при ловле рыбы. Специалисты подчас упускают из виду, что цель все же — именно рыба, с

чем Ханна Арендт, несомненно, первая бы согласилась. Она заботилась об простом читателе, который для нее всегда был повзрослевшим студентом. Именно поэтому ей так нравился Сократ. Однако, будучи учителем и ученым, она хорошо понимала правила игры и в целом их принимала, хотя больше в смысле снисходительной терпимости к ребяческим забавам, чем из ревности истинного адепта. Во всяком случае, в течение этих трех месяцев работы с рукописью мои хорошо заточенные карандаши превратились в крошечные огрызки. Но я заболталась. Пришло время предоставить рукопись ей самой.

*Ханна Арендт*

## ЛЕКЦИИ ПО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАНТА\*

...Благодаря свидетельству самого Канта нам известно, что поворотной точкой в его судьбе стало совершенное им (в 1770 году) открытие познавательных способностей человеческого ума и их пределов; разработка этой проблемы и публикация «Критики чистого разума» заняли у философа более десяти лет. Из писем Канта мы также знаем, какое значение имел этот огромный, растянувшийся на многие годы труд для остальных его планов и замыслов. Он пишет, что «главный предмет» его интереса как «плотина» преграждал путь и препятствовал всем другим сочинениям, которые он рассчитывал завершить и опубликовать; продолжить движение вперед Кант смог, лишь устранив препятствие, лежавшее подобно «камню на его пути».<sup>1</sup> ...Еще до событий 1770 года Кант рассчитывал написать и сразу же опубликовать «Метафизику нравов» — произведение, в итоге написанное и опубликованное тридцать лет спустя. В тот ранний период книга была анонсирована под заглавием «Критика морального вкуса».<sup>2</sup> Когда в конце концов Кант вернулся к третьей «Критике», поначалу он по-прежнему называл ее критикой вкуса. Таким образом, произошли две вещи: помимо вкуса — излюбленной темы всего XVIII столетия — Кант открыл совершенно новую человеческую способность, а именно способность суждения; но в то же время он изъял моральные пропозиции из компетенции новой

---

\* Подготовка английского издания и комментариев — Рональд Бейнер. Перевод с английского — Алексей Глухов.

Текст приводится по изданию: *Арендт Х. Лекции по политической философии Канта*. СПб.: Наука, 2012.

способности. Иными словами, скорее эта способность, нежели вкус, отныне определяет критерии прекрасного и безобразного; однако вопрос о правильном и неправильном решают не вкус и не суждение, но лишь разум.

Две ее [«Критики способности суждения»] части ... все-таки имеют большее отношение к политике, чем другие «Критики». Есть два важных связующих момента. Первый состоит в том, что ни в одной из двух частей Кант не ведет речь о человеке как о существе разумном или познающем. Слово «истина» не встречается (за одним-единственным исключением в специальном контексте). В первой части о людях говорится во множественном числе, то есть речь идет о том, как люди реально существуют и живут в обществе; во второй части речь идет о человеческом роде.

... Самое решительное различие между «Критикой практического разума» и «Критикой способности суждения» состоит в том, что нравственные законы, изложенные в первой книге, имеют силу для любых разумных существ, тогда как действенность правил, рассматриваемых во второй, строго ограничивается их применимостью к людям, обитающим на земле. Второй связующий момент обнаруживается в том, что способность суждения имеет дело с частным, которое «как таковое, включает в себе нечто случайное в отношении общего»,<sup>3</sup> составляющего традиционный предмет мысли. Частное в свою очередь разделяется на два вида: *первая часть* «Критики способности суждения» имеет дело с предметами суждения в собственном смысле, такими, например, как предмет, который мы, называя «красивым», не в состоянии подвести под общую категорию «прекрасного» как такового; то есть у нас нет правила, которое можно здесь применить. (Когда говорят: «Какая красивая роза!» — к этому суждению не приходят путем предварительных размышлений в духе: «Все розы красивые, этот цветок — роза, следовательно, эта роза — красивая». Либо в другую сторону: «Прекрасное — это розы, этот цветок — роза, следовательно, этот цветок прекрасен».) Другой вид частного, разбираемый во *второй части* «Критики способности суждения», связан с невозможностью выведения из общих оснований какого-либо конкретного творения природы: «Никакой человеческий разум (даже никакой конечный разум, который по качеству был бы подобен нашему, но превосходил бы его по степени) никоим образом не мог бы надеяться понять возникновение одной лишь травинки на основании только механических причин». <sup>4</sup> (В Кантовской терминологии «механический» отсыла-

ет к естественным причинам; его противоположность — «технический», под которым Кант имеет в виду «искусственный», то есть сделанный с некоторой целью. Различие проводится между вещами, возникшими сами по себе, и вещами, созданными для какой-то особой цели или предназначения.) Акцент здесь на слове «понимание»: как я могу понять (а не просто объяснить), что вообще есть трава, и далее, — что есть этот конкретный стебель травы?

Суждению о частном — «*вот это красиво*», «*вот это уродливо*»; «*вот это правильно*», «*вот это неверно*» — нет места в кантовской философии морали. Суждение — не практический разум; практический разум «резонирует» и говорит мне, что делать, а что не делать; он устанавливает законы и тождествен с волей, а воля отдает приказы; она выражает себя императивами. Суждение, напротив, возникает просто из «созерцательного, или бездеятельного, удовольствия [*untätiges Wohlgefallen*]».<sup>5</sup>

«Чувство созерцательного удовольствия называется вкусом», и «Критика способности суждения» первоначально называлась «Критикой вкуса». О созерцательном удовольствии «в практической философии идет речь не как об имманентном понятии, а разве лишь как о привходящем».<sup>6</sup> Разве это не убедительно? Какое отношение к практике может иметь «созерцательное, или бездеятельное, удовольствие»? Разве это не доказывает окончательно, что ... Кант решил, что его размышления о частном и случайном остались в прошлом и оказались на поверку маргинальным делом? Тем не менее мы увидим, что его итоговая позиция по Французской революции, — событию, имевшему решающее значение в последние годы его жизни, когда ежедневно он с нетерпением ждал газет, — определялась именно позицией обыкновенного зрителя, из круга «не вовлеченных в игру», но лишь внимающих ей с «равным сокровенному желанию откликом»; ...их симпатия возникала лишь от «созерцательного, или бездеятельного, удовольствия».

«Широта мышления» играет ключевую роль в «Критике способности суждения». Оно достигается тем, что «мы в своем суждении считаемся не столько с действительными, сколько лишь с возможными суждениями других и ставим себя на место каждого другого».<sup>7</sup> Способность, позволяющая сделать это, называется воображением. ...Критическое мышление возможно только там, где точки зрения других людей открыты для обозрения. Поэтому критическое мышление, оставаясь по-прежнему делом одиночки, не обособляет себя от «всех остальных». ...Силой воображения

оно восполняет присутствие остальных и таким образом перемещается в потенциально публичное пространство, всесторонне открытое; иными словами, оно занимает позицию кантовского гражданина мира. Широко мыслить — значит приучать воображение путешествовать.

Здесь я должна предупредить вас о весьма распространенном недопонимании. Тонкость критического мышления состоит не в безмерно расширенной эмпатии, благодаря которой можно узнать, что на уме у всех остальных. Мышление, согласно кантовскому пониманию просвещения, значит *Selbstdenken*, то есть обладание собственным суждением, — это «максима разума, который никогда не бывает пассивным. Склонность к пассивности называется предрассудком»,<sup>8</sup> а просвещение есть в первую очередь освобождение от предрассудков. Приятие того, что думают люди, чья «позиция» (то есть занимаемое положение и жизненные обстоятельства, у всех разные, зависящие от принадлежности к классу или группе) не совпадает с моей, равносильно пассивному усвоению чужих мыслей, то есть обмену своих предрассудков, характерных для моего положения, на чужие. «Широкий образ мыслей» есть результат «выхода за рамки ограничений, случайным образом влияющих на наши суждения», пренебрежения к «субъективным частным условиям..., в которых зажато так много других людей», то есть пренебрежения к тому, что мы обычно называем своим интересом, являющимся, по Канту, непросвещенным или не способным к просвещению, но фактически ограниченным. ... Чем шире тот мир, в котором просвещенный человек способен переходить от одной позиции к другой, тем более «всеобщим» будет его мышление. Эта всеобщность, однако, не есть всеобщность идеи, например идеи «дома», под которую подводятся различные типы конкретных зданий. Напротив, она тесно связана с частностями, с частными обстоятельствами тех позиций, через которые необходимо пройти для достижения своей собственной «всеобщей точки зрения». Об этой всеобщей точке зрения мы упоминали выше как о беспристрастности; с этой позиции следует смотреть на вещи, наблюдать, составлять суждение или, как говорит сам Кант, рефлексировать о людских делах. Она не объясняет, как *поступать*.

... У Канта эта дилемма проявляется ... в видимом противоречии между почти безоговорочным восхищением Французской революцией и не менее безоговорочной оппозицией к любой революционной деятельности на стороне французских граждан...

Реакция Канта на Французскую революцию, на первый и даже на второй взгляд, далека от однозначности... Он всегда признавал величие того, что он называл «событием нашего времени», но без колебания осуждал всех, кто его подготовил. ...

Это событие [революция] состоит не в важных совершенных людями деяниях или злодеяниях, посредством которых великое становится для людей ничтожным, а ничтожное — великим, не в том, что как по мановению волшебства великолепные древние государства исчезают и на их месте возникают словно из-под земли другие. Нет, дело совсем не в этом. В этой игре великих преобразований открыто проявляет себя лишь образ мышления зрителей и заявляет во всеуслышание...

Революция духовно богатого народа, происходящая в эти дни на наших глазах, победит ли она или потерпит поражение, будет ли она полна горем и зверствами до такой степени, что благоразумный человек, даже если бы он мог надеяться на ее счастливый исход во второй раз, все же никогда бы не решился на повторение подобного эксперимента такой ценой, — эта революция, говорю я, находит в сердцах всех зрителей (не вовлеченных в эту игру) равный их сокроуенному желанию отклик, граничащий с энтузиазмом...

эта экзальтация вызвала живейшую симпатию сторонней наблюдающей за событиями публики, не имевшей ни малейшего желания в них участвовать ...

Без их сочувственного участия «значение» того, что произошло, было бы совсем иным либо вовсе отсутствовало. Ведь именно их сочувствие вселяет надежду:

надежду на то, что после нескольких преобразовательных революций наступит когда-нибудь, наконец, такое состояние, которое природа наметила в качестве своего высшего замысла, а именно всеобщее *всемирно-гражданское состояние* как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода.<sup>9</sup>

Отсюда, однако, не следует делать вывод, что Кант не принимает позицию людей, которые в будущем совершат революции.

Это право — всего лишь идея, воплощение которой ограничено условиями соответствия *средств* этого воплощения моральности, переступать которую народ не смеет. Оно не должно быть завоевано революционным путем, всегда несправедливым.<sup>10</sup>

Если бы даже бурей революции, вызванной дурным устройством, было бы противоправным способом достигнуто более законо-

сообразное устройство, то и тогда нельзя считать дозволительным вернуть народ к прежнему устройству, хотя при этом устройстве каждый, кто прибегал к насилию или коварству, по праву мог бы быть наказан как мятежник.<sup>11</sup>

Здесь явно обнаруживается столкновение принципа действия с принципом суждения... Кант неоднократно выражал свое *мнение* о войне, ... но самым категоричным образом он делает это в «Критике способности суждения», где он обсуждает эту тему (что характерно) в разделе о «Возвышенном»:

[Ч]то даже для дикаря служит предметом величайшего восхищения? Человек, который не пугается, ничего не боится, следовательно, не отступает перед опасностью... Даже в самом высоконравственном общественном состоянии остается это исключительное уважение к воину ... потому что все это показывает, что негибкость его души перед лицом опасности. Поэтому... [при необходимости выбора] — государственный деятель или полководец — эстетическое суждение решает вопрос в пользу последнего. Даже война ... содержит в себе нечто возвышенное... Напротив, продолжительный мир обычно делает господствующим один лишь торгашеский дух, а вместе с ним низменное своекорыстие, трусость и изнеженность и снижает образ мыслей народа.<sup>12</sup>

Таково суждение зрителя (эстетическое). ...

И все же война — «не преднамеренное действие... вызванное необузданными страстями людей», — именно по причине своей бессмысленности не только служит подготовкой к окончательному всемирно-гражданскому миру (поскольку полное истощение сил принудит в конце концов к тому, чего не способны будут достичь ни разум, ни добрая воля), но

несмотря на ужасающие бедствия, которым война подвергает человеческий род, несмотря на, быть может, еще большие бедствия, которые вызывает в мирное время постоянная подготовка к войне, все же война есть еще одна побудительная причина к тому, чтобы до высшей степени развивать все таланты, которые служат культуре.<sup>13</sup>

...Прозрения эстетического и рефлектирующего суждения не имеют никаких практических последствий для действия. Когда речь заходит о действии, нет сомнения, что

морально-практический разум произносит в нас свое неотменимое *veto*: *никакой войны не должно быть* ... Следовательно, вопрос уже не в том, реален ли вечный мир или нереален и не обманываемся ли



мы в нашем теоретическом суждении, когда допускаем первое; вопрос в том, что мы должны поступать так, как если бы было реально то, чего, быть может, нет ... если бы даже полное осуществление этой цели оставалось всегда лишь благим пожеланием ... эта максима — наш долг.<sup>14</sup>

Однако максимы для действия не аннулируют эстетическое и рефлектирующее суждение. Иными словами: пусть Кант всегда действовал на благо мира, он все равно знал и хранил в уме свое суждение. Если бы он действовал, основываясь на знании зрителя, то в своем собственном разуме он стал бы преступником. Если бы под влиянием «морального долга» он забыл прозрения зрителя, то, подобно многим достойным людям, активно участвующим в общественной деятельности, он стал бы идеалистическим глупцом.

Поскольку Кант не написал своей политической философии, наилучший способ узнать, что он думал об этом предмете, состоит в том, чтобы обратиться к его «Критике эстетического суждения», где он сталкивается с аналогичной проблемой, анализируя создание предметов искусства, с позиции вкуса, который выносит о них суждение и решение. Мы склонны полагать, ... что вынесению суждения о спектакле должен предшествовать сам спектакль, — что зритель вторичен по отношению к актеру; мы легко забываем о том, что никто, будучи в здравом уме, никогда не ставит спектакль без уверенности в том, что найдутся зрители, которые его будут смотреть. Кант убежден, что мир без людей — пустыня, а «без людей» значит для него «без зрителей». При рассмотрении эстетического суждения Кант проводит различие между гением и вкусом. Гений необходим для создания произведений искусства, но для того чтобы судить о них, для того чтобы решить, прекрасны они или нет, требуется «лишь» (сказали бы мы, но не Кант) вкус. «Для суждения о прекрасных предметах требуется *вкус*..., для их создания требуется *гений*».<sup>15</sup> Гений, по Канту, — вопрос творческого воображения и оригинальности, вкус же — просто вопрос суждения. Кант задает вопрос, какая из этих двух способностей «более благородная» и является условием *sine qua non*, «на что надо обращать внимание при вынесении суждения об искусстве как искусстве изящном?»<sup>16</sup> — конечно, в предположении, что ценители прекрасного в большинстве лишены способности творческого воображения, называемой гениаль-

ностью, однако те немногие, что одарены гением, не лишены вкуса. Ответ гласит:

Для красоты необходимы не столько богатство идеями и их оригинальность, сколько соответствие способности воображения, взятой в ее свободе, с закономерностью рассудка [называемое вкусом]. В самом деле, все богатство способности воображения в ее не основанной на законах свободе не порождает ничего, кроме нелепости; способность же суждения состоит в приспособлении способности воображения к рассудку.

Вкус, как и способность суждения вообще, есть дисциплина (или воспитание) гения, которая очень подрезает ему крылья..., руководит им..., вносит ясность и порядок [в мысли гения], делает идеи устойчивыми, способными вызывать длительное и всеобщее одобрение, быть преемниками других идей и постоянно развивать культуру. Если, следовательно, при столкновении этих двух свойств в каком-либо произведении надо чем-нибудь пожертвовать, то жертва, скорее, должна быть принесена со стороны гения.<sup>17</sup>

... Но Кант говорит прямо, что «для изящного искусства ... требуются *способность воображения, рассудок, дух, и вкус*», а в примечании добавляет, что «три первые способности может объединить только четвертая», то есть вкус — то есть суждение.<sup>18</sup> Более того, дух — эта отдельная способность наряду с разумом, рассудком и воображением, — позволяет гению подбирать для идей выражение, «посредством которого вызванное этим субъективное расположение души ... может быть сообщено другим».<sup>19</sup> Другими словами, дух — а именно вдохновляющий одного только гения дух, «которому не может научить никакая наука и которому не может обучить никакое прилежание», — состоит в выражении «неизреченного в душевном состоянии [*Gemütszustand*]», которую вызывают у всех нас определенные представления, но для которой мы не находим слов и которую, соответственно, без помощи гения мы были бы не в силах сообщить друг другу; задача гения, собственно, заключается в том, чтобы придать этому душевному расположению «всеобщую сообщаемость».<sup>20</sup> Способность, которая руководит этой сообщаемостью, — вкус, а вкус или способность суждения не является привилегией гения. Сообщаемость — условие *sine qua non* существования прекрасных предметов; суждение зрителя создает пространство, без которого подобные объекты вообще не могли возникнуть. Публичная сфера создается критиками и зрителями, а не актерами и творцами. Такой критик и зритель сидит в каждом актере и сози-

датель; без критической, выносящей суждение способности делатель или творец был бы настолько изолирован от зрителя, что его бы даже не восприняли. Или, говоря иначе, но все же используя кантовскую терминологию: сама оригинальность художника (новизна игры актера) зависит от его умения сделать себя понятным для не-художников (не-актеров). И если о гении по причине его оригинальности можно говорить в единственном числе, то нельзя ... говорить об *одном* зрителе. Зрители существуют только во множественном числе. Зритель не является частью действия, но всегда — частью других зрителей. У него нет способности гения, оригинальности творца, или новаторства актера; зато у всех зрителей есть одна общая способность — способность суждения.

Что касается творчества, такой взгляд известен по крайней мере со времен римской (не путать с греческой) Античности. Впервые мы встречаем его в сочинении Цицерона «Об ораторе»:

Ведь все, как один, по какому-то безотчетному чутью, без всякого искусства или науки отличают [*dijudicare*] верное от неверного и в искусствах, и в науках. И раз люди разбираются так и в картинах, и в статуях, и в других художественных произведениях, для понимания которых у них меньше природных данных, то тем более они способны судить о словах, ритме и произношении потому, что для этого во всех заложено [*infixa*] внутреннее ощущение, и по воле природы никто этого чутья полностью не лишен.<sup>21</sup>

И далее он замечает, что по-настоящему удивительно и замечательно то,

какая между мастером и неучем огромная разница в исполнении дела, и какая малая — в суждении о деле.<sup>22</sup>

Совершенно в этом духе Кант пишет в «Антропологии», что безумие состоит в потере общего чувства, позволяющего нам выносить суждение в качестве зрителей; его противоположность — *sensus privatus*, частное чувство, которое Кант называет также «логическим своемыслием [*Eigensinn*]»,<sup>23\*</sup> имея в виду, что наша логическая способность, позволяющая выводить следствия из предпосылок, на самом деле функционирует и без коммуникации — с той оговоркой, что, если причиной потери общего чувства стало безумие, эта способность приводит к безумным результатам как раз в силу того, что она отделила себя от опыта, кото-

\* Упрямство (нем.), букв.: собственное чувство. — *Примеч. пер.*

рый может быть истинным и проверяемым на истинность только в присутствии других.

Самое удивительное, что это общее чувство, способность суждения и различения между правильным и неправильным, должно быть основано на чувстве вкуса. Три из наших пяти чувств сообщают нам об объектах внешнего мира, и поэтому не создают трудностей для коммуникации. По отношению к объектам зрение, слух и осязание действуют прямо, так сказать, объективно; с помощью этих чувств объекты идентифицируют, о них сообщают другим людям — то есть выражают в словах, делают темой разговора и т. д. Обоняние и вкус поставляют внутренние ощущения, абсолютно личные и некоммуникабельные; мои ощущения вкуса и запаха невозможно выразить словами. Это, видимо, по определению частные чувства. Кроме того, у трех объективных чувств есть следующее сходство: они способны репрезентировать, делать присутствующим нечто отсутствующее. Я могу, например, вспомнить здание, мелодию, прикосновение к бархату. Этой способностью — которая у Канта называется воображением — ни вкус, ни обоняние не обладают. С другой стороны, вкус и обоняние, очевидно, являются дискриминационными чувствами: можно воздержаться от суждения о том, что видишь, и, пусть с большими усилиями, можно воздержаться от суждения о том, что слышишь или чего касаешься. Однако в вопросах вкуса и обоняния суждение об удовольствии или неудовольствии непосредственно и неодолимо. А ощущения удовольствия и неудовольствия опять-таки совершенно индивидуальны. Так почему же — начиная даже не с Канта, а с Грациана — требуется возвышать вкус и превращать его в двигатель ментальной способности суждения? В свою очередь, почему суждение — причем не просто когнитивное, свойственное чувствам суждение, поставляющее нам объекты, общие для нас со всеми животными, обладающими сходным чувственным инструментарием, но суждение о правильном и неправильном — почему оно должно основываться на таком *частном* чувстве? Разве не верно, когда речь касается вопросов вкуса, мы настолько беспомощны в коммуникации ощущений, что невозможна никакая дискуссия? *De gustibus non disputandum est.*

... Мы говорили, что вкус и обоняние — самые частные из всех чувств; то есть они ощущают не объект, но некоторое ощущение, которое не связано с самим объектом, и его нельзя воспроизвести по памяти. Вы можете узнать запах розы или вкус опре-

деленного блюда, если почувствуете их снова, но в отсутствие розы или данного блюда невозможно их представить, зато можно, например, воспроизвести любой некогда виденный образ или любую некогда слышанную мелодию даже в их отсутствие ... Однако мы увидели, почему чувство вкуса прежде любого другого стало двигателем суждения; потому, что лишь вкус и обоняние по своей природе — чувства дискриминационные, потому, что лишь они затрагивают частное *как* частное, тогда как любые объекты, данные в ощущении объективным чувствам, делят свойства с другими объектами, то есть они не уникальны. Более того, во вкусе и обонянии доминирует суждение об удовольствии и неудовольствии. Оно непосредственно, лишено посредничества какой-либо мысли или рефлексии... Именно по этой причине здесь невозможна дискуссия о правильном и неправильном. ...Никакой аргумент не способен заставить меня полюбить устрицы, если они мне не нравятся. Иными словами, в делах вкуса смущает то, что о них нельзя сообщить другому.

Решению загадки помогает указание на две другие способности: *воображение* и *общее чувство*.

Воображение ...превращает объект в нечто, с чем мне не нужно сталкиваться напрямую, но что в некотором смысле стало для меня внутренним, поэтому оно может теперь затронуть меня, как если бы оно было явлено мне необъективным чувством. Кант говорит: «Прекрасно то, что нравится уже просто при вынесении суждения».<sup>24</sup> То есть неважно, нравится ли это и в восприятии; то, что нравится лишь в восприятии, — приятно, но некрасиво. Оно нравится в репрезентации, ведь воображение подготовило его таким образом, что я могу о нем рефлексировать. Это — «действие рефлексии». Суждение о правильности/неправильности, значительности/незначительности, красоте/уродстве или какой-то промежуточной степени может быть вынесено только по поводу того, что затрагивает, аффектирует в репрезентации, когда человек уже не находится под влиянием непосредственно присутствующего — когда он безучастен, подобно зрителю, который не был вовлечен в актуальные события Французской революции. В этом случае говорят о суждении, а не о вкусе, пусть даже аффект по-прежнему аналогичен вкусу; ведь теперь благодаря репрезентации создана дистанция, отдаленность, или непричастность, или незаинтересованность, необходимая для одобрения/неодобрения, для подлинной оценки. Когда объект был устранен, возникли условия для беспристрастности.

Об *общем чувстве*: Кант достаточно рано осознал элемент несубъективности в том, что кажется самым частным и субъективным чувством. Это осознание выражено в следующих пассажах: фактически в вопросах вкуса «прекрасное вызывает интерес [у нас,] только [когда мы] в *обществе*... Человек, покинутый на пустынном острове, не стал бы для самого себя убирать свою хижину, наряжаться... [Человека] не удовлетворяет объект, если благорасположение к этому объекту он не может испытать в обществе вместе с другими».<sup>25</sup> Или: «Мы чувствуем смущение, если наши вкусы не совпадают со вкусами остальных», причем мы презираем себя, если лицемерим, но стыдимся, только если нас уличают в этом. Или: «В вопросах вкуса нам приходится отрекаться от себя ради других» или для того, чтобы угодить другим (*Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen*).<sup>26</sup> Наконец, и наиболее радикально: «Во вкусе эгоизм преодолён»; то есть мы «заботливы» (*considerate*) в исходном смысле этого слова. Мы должны преодолеть наши особые субъективные обстоятельства ради других. Иными словами, несубъективный элемент в необъективных чувствах — это интересубъективность. (Вам нужно быть в одиночестве, чтобы думать; но вам требуется компания, чтобы получать удовольствие от еды.)

Суждение, и в особенности суждение вкуса, всегда рефлектирует по поводу других людей, ...принимает во внимание их возможные суждения. Это необходимо, поскольку я — человек и не могу жить вне сообщества людей... Фундаментальная направленность суждения и вкуса на других, по-видимому, находится в крайнем противоречии с самой природой, с абсолютно идиосинкразической природой самого чувственного восприятия. Поэтому можно поддаться искушению и предположить, что способность суждения была выведена из чувства вкуса по ошибке. Кант, прекрасно осознавая все импликации этого вывода, не сомневается в его правильности. Наиболее убедительным доводом в его пользу является совершенно точное наблюдение Канта, что подлинная противоположность прекрасного не уродливое, но то, что «вызывает *отвращение*».<sup>27</sup> Не следует забывать и о том, что первоначально Кант планировал написать «Критику морального вкуса» ...

...Есть действие воображения, когда суждение выносится об объектах уже отсутствующих, ... уже не воздействующих непосредственно, но тем не менее, хотя объект устранен из внешних чувств, он становится объектом для внутренних чувств. Когда представляется нечто отсутствующее, чувства, посредством ко-

торых объекты даются в своей объективности, как бы выключаются. Чувство вкуса — это чувство, испытывая которое человек как бы чувствует себя; оно — внутреннее чувство... Действие воображения подготавливает объект для «действия рефлексии». Именно эта вторая операция — действие рефлексии — и есть собственная деятельность суждения о чем-либо.

...Закрывая глаза, человек становится безучастным, не подверженным прямому воздействию, зрителем видимых вещей. Слепой поэт. Также: превращая то, что воспринимают внешние ощущения, в объект своего внутреннего чувства, человек сжимает и конденсирует многообразие чувственно данного; он оказывается в состоянии «видеть» очами ума, то есть видеть то целое, которое придает смысл частному...

Вопрос, встающий перед нами: каковы ориентиры операции рефлексии? ... Это внутреннее чувство ... называется вкусом, по-скольку, как вкус, оно *выбирает*. Но этот выбор в свою очередь подвержен другому выбору: можно одобрить или не одобрить сам факт *приятности*, он также подлежит «одобрению или неодобрению». Кант приводит примеры: «радость бедного, но благомыслящего человека при получении наследства от любящего, но скупого отца»; или, напротив, «глубокая скорбь все же может нравиться тому, кто ее испытывает (например, печаль вдовы по поводу смерти ее заслуженного мужа); или... удовольствие может вдобавок еще нравиться (например, удовольствие от наук, которыми мы занимаемся); или ... боль (например, ненависть, зависть или жажда мести) может нам к тому же еще и не нравиться».<sup>28</sup> Все эти одобрения и неодобрения возникают задним числом; проводя научное исследование, вы, возможно, неявно осознаете, что, занимаясь этим, вы счастливы, однако лишь позже ... вы способны обрести дополнительное «наслаждение»: от *одобрения* этого. В этом дополнительном наслаждении приятен уже не объект, но наше *суждение* о том, что он приятен. Если соотнести это со всей природой или миром, можно сказать: мы наслаждаемся тем, что мир или природа нам приятны. Сам факт одобрения приятен, сам факт неодобрения неприятен. Отсюда вопрос: как можно сделать выбор между одобрением и неодобрением? Об одном из критериев несложно догадаться, если проанализировать приведенные выше примеры; это критерий сообщаемости или публичности. Никто не торопится показать свою радость от смерти отца или чувства ненависти и зависти; с другой стороны, никто не испыты-

вает угрызений совести из-за признания, что научное исследование доставляет ему удовольствие, и ни одна женщина не будет скрывать свое горе после смерти прекрасного мужа.

Критерий, таким образом, — сообщаемость, а ориентир для решения в этом случае — общее чувство.

«Критика способности суждения», § 39:

«О сообщаемости ощущения»

Верно, что ощущаемое ощущениями — «сообщаемое всем, если только допустить, что каждый имеет такое же внешнее чувство, как и мы; но для чувственного ощущения этого нельзя предполагать безусловно». Эти ощущения — частные; кроме того, суждение в них не участвует: мы пассивны, просто реагируем, не спонтанны в отличие от случая, когда мы что-либо произвольно воображаем или рефлектируем об этом.

На противоположном полюсе находятся моральные суждения. По Канту они — необходимые; их диктует практический разум. ... эти суждения сохраняют силу, даже если о них не сообщать.

В-третьих, мы имеем суждения о прекрасном или удовольствие от него: «это удовольствие сопутствует обычному схватыванию [*Auffassung*, а не «перцепции»] предмета способностью воображения ... посредством такого действия способности суждения, которое она должна осуществлять даже для самого обыденного опыта». В какой-то мере подобное суждение есть в каждом опыте нашего контакта с миром. Это суждение основывается на «обыденном здравом рассудке [*gemeinter und gesunder Verstand*], какой позволительно предполагать у каждого». Как это «общее чувство» отличается от прочих чувств, которыми мы все также обладаем, но которые, однако, не гарантируют согласие ощущений?

«Критика способности суждения», § 40:

«О вкусе как некотором виде *sensus communis*»

Термин изменился. Термин «общее чувство» предполагал чувство, похожее на другие наши чувства, — одинаковое для каждого человека в самом его частном. Используя латинский термин, Кант указывает, что здесь он имеет в виду нечто иное: дополнительное чувство — нечто вроде дополнительной ментальной способности (по-немецки — *Menschenverstand*), встраиваю-



щей нас в сообщество. «Обыденный человеческий рассудок — совершенно минимальное, что всегда можно ожидать от существа, притязающего на имя человека».

*Sensus communis* — особое человеческое чувство, поскольку от него зависит коммуникация, то есть речь. ... «Единственный общий признак помешательства — это потеря здравого смысла (*sensus communis*) и появление вместо него [у нездорового человека] логического своемыслия (*sensus privatus*)».<sup>29</sup>

[П]од *sensus communis* надо понимать идею *общего для всех* чувства, то есть способности выносить суждения, которая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение *словно бы* считалось с совокупным человеческим разумом... Это происходит потому, что мы в своем суждении считаемся не столько с действительными, сколько лишь с возможными суждениями других и ставим себя на место каждого другого, отвлекаясь только от ограничений, которые случайно примешиваются к нашему собственному суждению ... Может быть, это действие рефлексии покажется слишком искусственным, чтобы приписать его той способности, которую называют *общим* чувством; но ведь оно имеет такой вид лишь тогда, когда его выражают в отвлеченных формулах; на самом деле нет ничего естественнее, чем отвлечься от того, что возбуждает и трогает нас, когда хотят найти суждение, долженствующее служить всеобщим правилом.<sup>30</sup>

Затем следуют максимы *sensus communis*: мыслить самостоятельно (максима просвещения); мыслить, ставя себя на место каждого другого (максима широкого образа мысли); и максима последовательности: всегда мыслить в согласии с собой («*mit sich selbst Einstimmung denken*»)<sup>31</sup>

Они не относятся к познанию; когда истина довлеет, никому не нужны «максимы». Максимы применимы и востребованы, только если речь идет о мнении и суждении. И если максима поведения свидетельствует о свойствах воли в вопросах морали, то максимы суждения свидетельствуют об «образе мысли» (*Denkensart*) в мирских делах, решаемых чувством сообщества:

Как бы ни были малы сфера и степень того, чего достигает природный дар человека, все же человек обнаруживает *широкий образ мыслей*, если он выходит за рамки субъективных частных условий суждения, в которых как бы зажато так много других людей, и рефлексит о своем собственном суждении со *всеобщей точки зрения* (которую он может определить, только становясь на точку зрения других).<sup>32</sup>

... Вкус — это «чувство сообщества»\* (*gemeinschaftlicher Sinn*), а чувство здесь значит «воздействие рефлексии на душу».\*\* Эта рефлексия воздействует на меня так, как если бы она была чувством... «Вкус можно было бы даже определить как способность суждения о том, чему наше чувство [как воспринимаемое] в данном представлении [не перцепции] придает всеобщую сообщаемость без посредства понятия».<sup>33</sup>

Если можно было бы предположить, что всеобщая сообщаемость нашего чувства уже сама по себе должна представлять для нас интерес..., то можно было бы объяснить, почему чувство в суждении вкуса предполагается у каждого, притом как нечто должное.<sup>34</sup>

...Значимость этих суждений никогда не сравнится со значимостью утверждений из области знания или науки, которые, собственно, и не являются суждениями. (Если говорят «небо синее» или «дважды два четыре», не выносят «суждение»; это лишь высказывания о том, что есть, вызванные чувственной либо умственной очевидностью.) Аналогичным образом никто никогда не сможет заставить другого согласиться со своими суждениями — «это красиво» или «это неправильно» (Кант не думал, что моральные суждения результат рефлексии или воображения, поэтому они, строго говоря, не суждения); можно лишь «добиваться» или «искать» согласия остальных. Но, стараясь убедить других, человек, по сути, апеллирует к «чувству сообщества».

...Чем меньше особенностей у вкуса, тем легче поддается он сообщению; сообщаемость — снова краеугольный камень. Беспристрастность у Канта называется «незаинтересованностью», например: незаинтересованное восхищение Прекрасным. ... Поэтому, если в § 41 говорится об «интересе к прекрасному», то, по сути, речь идет об «интересе» в незаинтересованности. ... Поскольку мы называем нечто прекрасным, мы получаем «удовольствие от его существования», и это то, «в чем и состоит всякий интерес». (В своих «Дневниках», в одной из «черновых заметок», Кант пишет, что Прекрасное учит нас «любви без личного инте-

---

\* В рус. переводе — «общее для всех чувство», у Арендт — «community sense», таким образом, важно выделить не универсальность «всех», обладающих общим чувством, а то, что на основе чувства возникает некоторая общность людей, и в конечном счете — сообщество. — *Примеч. пер.*

\*\* В англ. переводах Канта, которыми пользуется Арендт, нем. *Gemüt* регулярно передается как *mind*, «ум», а не «душа», как в рус. переводах. — *Примеч. пер.*

реса [*ohne Eigennutz*]).) Особенная черта такого интереса — то, что он возникает «только в обществе».

...Кант подчеркивает, что по крайней мере одна из наших *умственных способностей*, способность суждения, предполагает присутствие других людей. А эта умственная способность не ограничивается тем, что мы называем термином суждение; ... суждение оказывается связанным со всем нашим, так сказать, душевным аппаратом. ... Сообщая о своих ощущениях, о своих удовольствиях и незаинтересованном восхищении, человек заявляет о своем выборе и находит себе компанию: «Лучше я ошибусь с Платоном, чем буду прав с пифагорейцами».<sup>35</sup> Наконец, чем шире круг тех, кому адресовано сообщение, тем ценнее его предмет.

[Х]отя удовольствие, испытываемое каждым от такого предмета, лишь незначительно [пока о нем не сообщили] и само по себе не представляет большого интереса, однако идея о его всеобщей сообщаемости почти беспредельно увеличивает ценность этого удовольствия.<sup>36</sup>

В этом пункте «Критика способности суждения» легко вписывается в кантовские размышления об объединенном человечестве, живущем в вечном мире.

[Если] каждый ждет и требует также внимания от всех к такого рода сообщению [удовольствия, незаинтересованного восхищения, то возникает ситуация, как если бы существовал] первоначальный договор, продиктованный самим человечеством.<sup>37</sup>

...Именно в силу такой идеи человечества, присутствующей в каждом человеке, люди человечны, их в той мере можно называть цивилизованными и человеческими, в которой эта идея становится не только принципом их суждений, но и принципом их действий. Именно в этой точке актер и зритель объединяются; максима действующего лица и максима, «ориентир», по которому зритель судит спектакль мира, становятся одним. Так сказать, категорический императив для действия мог бы звучать следующим образом: поступай только по такой максиме, благодаря которой этот первоначальный договор мог бы стать всеобщим законом.

В заключение я постараюсь разъяснить некоторые трудности. Главная сложность суждения — это «способность мыслить частное»;<sup>38</sup> однако *думать* значит обобщать, поэтому суждение —

способность таинственного соединения частного и общего. Это достаточно просто, если общее дано — в качестве правила, принципа, закона — тогда способность суждения просто подводит частное под общее. Сложность увеличивается, «если дано только частное, для которого надо найти всеобщее».<sup>39</sup> Ведь принцип не может быть заимствован из опыта и не может быть введен со стороны. Я не могу судить одно частное посредством другого частного; для определения их значимости мне нужен *tertium quid* или *tertium comparationis* — нечто, имеющие отношение к обоим частным, но в то же время отличное от них. У Канта обнаруживаются сразу два различных решения этой сложности.

В качестве реального *tertium comparationis* у Канта есть две идеи, над которыми следует рефлексировать, чтобы прийти к суждению. Первая идея встречается в политических сочинениях и местами в «Критике способности суждения», — это идея первоначального договора человечества как целого, из которой выводится понятие человечности, то есть того, что в действительности образует человеческое в людях, живущих и умирающих в этом мире, на этой земле, земном шаре, который они совместно населяют, которым совместно владеют в последовательности поколений. В «Критике способности суждения», кроме того, встречается идея целесообразности. Каждый объект, говорит Кант, как частное, нуждающееся в основании своей действительности и содержащее его в себе, имеет цель. Единственные объекты, кажущиеся бесцельными, — это, с одной стороны, эстетические объекты и, с другой стороны, люди. Вы не можете спросить о них — *quid ad finem?* для какой цели? — поскольку они ни для чего не нужны. Однако ... бесцельные произведения искусства, как и явно бесцельное разнообразие природы все-таки имеют «цель» в том, чтобы нравиться людям, внушая им, что они дома в этом мире. Это невозможно проверить; но целесообразность — это идея, с помощью которой следует регулировать свою рефлексию при вынесении рефлекслирующих суждений.

Второе решение Канта, на мой взгляд, намного более ценное — это значимость *образца*.\* («Примеры суть подпорки для способности суждения».)<sup>40</sup> Давайте посмотрим, о чем идет речь. Каждый частный объект, например стол, имеет соответствующее понятие, посредством которого мы опознаем стол в качестве сто-

---

\* Термины «образец», «пример» и «экземпляр» используются здесь как синонимы. — *Примеч. пер.*

ла. Это понятие можно рассматривать как «платоновскую» идею или кантовскую схему; то есть человек представляет в уме схематический или просто *формальный* образ стола, под который должен как-то подходить любой стол. Либо, наоборот, человек исходит из множества столов, которые когда-либо видел в жизни, вычитает из него все вторичные качества, и в остатке получает стол вообще, содержащий минимум свойств, общих для всех столов: *абстрактный стол*. Остается еще одна возможность, причем она касается суждений, а не распознаваний: человек может увидеть или помыслить такой стол, который, согласно его суждению, является лучшим из всех возможных столов, и указать такой стол в качестве образца того, каким должен быть настоящий стол: *образцовый стол* (слово «экземпляр» происходит от *eximere*, «отбирать нечто частное, особенное»). Этот образец есть и остается частным, которое в своей особенности открывает общность, иначе не определимую. *Образец* храбрости — Ахилл. И т. д.

Мы говорили о причастности актера, который в силу своей вовлеченности в действие никогда не видит смысла целого. ... Однако это неверно в случае прекрасного или любого деяния самого по себе. По Канту прекрасное — цель в себе, потому что весь его возможный смысл уже содержится в нем самом без ссылки на другое — как бы без сцепления с другими красивыми вещами. У самого Канта противоречие: закон человеческого рода — это Бесконечный Прогресс; но в то же время достоинство человека требует, чтобы человек (каждый из нас в отдельности) воспринимался в своей частности и, как таковой, воспринимался — вне любого сравнения и отнесения к исторической эпохе — как отражение человечества вообще. Иными словами, сама идея прогресса — если он нечто большее, чем изменение в обстоятельствах и улучшение мира — противоречит кантовскому пониманию достоинства человека.

## Примечания

<sup>1</sup> Письма Марку Герцу (Marcus Herz), от 24 ноября 1776 г. (См. рус. пер.: Кант И. Собр. соч. В 8 т. Т. 8 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 503. Письмо 11 (112)) и 20 августа 1777 г. См.: Kant I. Philosophical Correspondence 1759—99 / Ed. and trans. Arnulf Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967. P. 86, 89.

<sup>2</sup> См.: Beck L. W. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago: University of Chicago Press, 1960. P. 6.

<sup>3</sup> Там же. § 76. С. 633.

<sup>4</sup> Там же. § 77. С. 647.

<sup>5</sup> *Кант И.* Введение в Метафизику нравов, раздел I: «Об отношении способности человеческой души к нравственным законам» // *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics* / Trans. Thomas Kingsmill Abbott. London: Longmans, Green, & Co., 1898. P. 267. См. рус. пер.: *Кант И.* Собр. соч. В 8 т. Т. 6 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 232.

<sup>6</sup> Там же. С. 232—233.

<sup>7</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 40 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 377.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> *Kant's Political Writings* / Ed. Hans Reiss. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971. P. 51. См. рус. пер.: *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 115. (Конец восьмого тезиса.)

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 184, note. См. рус. пер.: *Кант И.* Спор факультетов // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 104, примеч.

<sup>11</sup> *Kant I.* On History / Ed. L. W. Beck. Trans. L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim // Library of Liberal Arts. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. P. 120. См. рус. пер.: *Кант И.* К вечному миру. Приложение I // Собр. соч. В 4 т. Т. 1 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 437—439.

<sup>12</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 28 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994, С. 299. (*Нем. Gemüt* в рус. пер. — «душа», в англ. — mind. — Примеч. пер.)

<sup>13</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 83 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 703—705.

<sup>14</sup> *Kant's Political Writings* / Ed. Hans Reiss. Trans. H. B. Nisbet. Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971. P. 174. См. рус. пер.: *Кант И.* Метафизика нравов. § 62. Заключение // Собр. соч. В 8 т. Т. 6 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 391—392.

<sup>15</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 48 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 419.

<sup>16</sup> Там же. § 50. С. 439.

<sup>17</sup> Там же. С. 439—441. (В цитате изменен текст рус. перевода первого предложения, отклоняющийся как от немецкого оригинала, так и от английского текста. — Примеч. пер.)

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. § 49 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 433. (В рус. переводе «душевный» соотв. англ. 'of mind'. — Примеч. пер.)

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Цицерон. Об ораторе. 3.195 // Эстетика: Трактаты, речи, письма / Пер. Ф. А. Петровского. М.: «Искусство», 1994. С. 363.

<sup>22</sup> Там же. 3.197.

<sup>23</sup> *Kant I.* Anthropology From a Pragmatic Point of View. § 53 / Trans. Mary J. Gregor. The Hague: Nijhoff, 1974. См. рус. пер.: *Кант И.* Антропология с прагма-

тического точки зрения. § 53 // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 247.

<sup>24</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 45 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 407.

<sup>25</sup> Там же. § 41. С. 383—385.

<sup>26</sup> *Kant I.* Reflexionen zur Anthropologie. N 767 // *Kants gesammelte Schriften.* In 29. Bd. Bd. 15. Akademieausgabe. Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902—1983. S. 334—335.

<sup>27</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 48 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 421.

<sup>28</sup> Там же. § 54. С. 467—469.

<sup>29</sup> *Kant I.* Anthropology From a Pragmatic Point of View. § 53 / Trans. Mary J. Gregor. The Hague: Nijhoff, 1974. См. рус. пер.: *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // Собр. соч. В 8 т. Т. 7 / Под ред. А. В. Гулыги. М.: «Чоро», 1994. С. 247.

<sup>30</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 40 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 377.

<sup>31</sup> Там же. См. также: *Kant I.* Logic / Trans. R. Hartman, W. Schwarz. P. 63. (См. выше примеч. 20).

<sup>32</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 40 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 379—381. Замечание по поводу перевода кантовского термина *allgemein*: Арендт всюду переводит *allgemein* словом *general*, «общий», а не *universal*, «универсальный», как принято в стандартных изданиях. Анализ работы Арендт «The Crisis in Culture» (См: *Arendt H.* Between Past and Future. New York: Viking Press, 1968. P. 221) позволяет выдвинуть предположение, что на то имелись существенные причины. Здесь говорится, что «суждение обеспечено некоторой специфической значимостью, но никогда не является значимым *универсально*. Претензия суждения на значимость никогда не простирается дальше круга людей, на чье место судящий человек ставит себя в своих размышлениях. Суждение, по словам Канта, значимо „для каждой отдельной судящей личности“, но ударение при этом ставится на слове „судящей“; оно не имеет значения для тех, кто не судит, или для тех, кто не причастен к публичной сфере, в которой появляются объекты суждения» (курсив добавлен). Поэтому совершаемый Арендт выбор термина в этом случае важен для ее интерпретации Канта.

<sup>33</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 40 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 381.

<sup>34</sup> Там же. С. 381—383.

<sup>35</sup> *Цицерон.* Tusculanские беседы. 1. 39—40.

<sup>36</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. § 41 // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 385.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> *Кант И.* Критика способности суждения. Введение. Раздел IV // Собр. соч. В 4 т. Т. 4 / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 99.

<sup>39</sup> Там же.

<sup>40</sup> *Кант И.* Критика чистого разума». В173 // Собр. соч. В 4 т. Т. 2(1) / Под ред. Н. Мотрошиловой, Б. Тушлинга. М.: «Издательская Фирма АО Kami», 1994. С. 253.

## ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

В дополнение к тесту перевода необходимо сделать несколько кратких замечаний, поясняющих выбор передачи ряда терминов.

*Ego* и *I* — Ханна Арендт использует эти термины для различения двух уровней в сознании: *эго* — это «чистая активность», мыслящая (сродни *res cogitans* Декарта) или волящая инстанция; *Я* — целостная личность человека, включающая в себя помимо мышления и воления также другие уровни и компоненты. В немецком переводе этой работы используются термины *Ich* и *Selbst*, что отсылает, скорее, к терминологической традиции немецкой классики.

*Intellect* — передается как *интеллект*, кроме тех случаев, где речь идет о философии Канта, где этот термин передается как *рассудок*.

*Common sense* — там, где речь идет об Аристотеле, а также о кантовской концепции суждения, — передается как *общее чувство* (*sensus communis*), во всех остальных случаях — *здоровый смысл*. См. также примечание на с. 55.

*Contingens* — преимущественно в тех разделах, которые связаны с позицией Дунса Скота, — передается как *контингентное* или *не-необходимое* (там, где иное затрудняло бы восприятие смысла). В остальном — как *случайное*.

*Modern* — поскольку это концептуальный термин, обозначающий определенное мировоззрение, он передается не как *современность* или *современное* (*contemporary*), а как «*модерн*» в смысле принадлежности к культуре Нового времени.

В соответствии с оригинальным текстом сохраняется написание с заглавной буквы тех терминов, которые имеют важное концептуальное значение, таких как *Мышление*, *Воление*, *Ум* и др.



Следует отметить некоторые проблемы атрибуции цитат (отмеченные также и редактором английского текста), поскольку Х. Арендт подчас цитировала некоторые сюжеты по памяти, что, несмотря на ее феноменальную память и исключительную эрудицию, все же иногда приводило к неточностям и ошибкам. Так, это касается цитирования св. Фомы (с. 338), а также «Божественной комедии» Данте (с. 342).

Хочу выразить благодарность А. Ф. Филиппову и А. П. Шурбелеву за помощь и весьма уместные замечания и рекомендации, а также Б. Н. Сяськову — за неоценимую помощь в переводе греческих и латинских выражений.

*А. В. Говорунов*

## ПОСЛЕСЛОВИЕ

Для меня важно понять. Когда я пишу, я стараюсь достичь понимания, это — часть процесса понимания. ... Что-то удастся сформулировать. ... Если бы у меня была достаточно хорошая память, чтобы по-настоящему сохранить в ней все, что я думаю, то очень сомневаюсь, написала ли я хотя бы что-нибудь — я знаю свою лень. Для меня важен сам процесс мышления. Я лично вполне удовлетворена, если получилось продумать что-либо. А если затем удалось адекватно выразить процесс мышления на письме, то я довольна и этим.

*Ханна Арендт в разговоре  
с Гюнтером Гаусом 28.10.1964.<sup>1</sup>*

Мы знаем эту историю со слов Мери Маккарти: «Ханна Арендт внезапно умерла 4 декабря 1975 года. Это было в четверг вечером, в тот день она принимала гостей. В предшествующую субботу она завершила работу над вторым томом „Жизни ума“ — „Волением“. ... После ее смерти мы нашли в пишущей машинке чистый лист с заголовком „Суждение“ и двумя эпитафиями. Где-то между субботой, когда был завершен раздел „Воление“, и кончиной в четверг она, по-видимому, уже обдумывала завершающую часть работы» [II, 241, 242] (456).<sup>2</sup> Повествование о *жизни*

<sup>1</sup> *Arendt H. Essays in Understanding. 1930—1954 / Edited and with an Introduction by Jerome Kohn. N. Y.: Schocken Books, 1994. P. 3.* Ср. также оригинальную немецкую версию (разговор шел на родном языке): *Arendt H. Ich will verstehen. München: Piper, 1996. S. 48.*

<sup>2</sup> Здесь и далее цифры в квадратных скобках отсылают к изданию: *Arendt H. The Life of the Mind. One-Volume Edition. San Diego etc.: Harvest, Harcourt, 1981.* Римская I означает vol. 1, Thinking; II — vol. 2. Willing. Арабские цифры — номера страниц. Цифры в круглых скобках означают номера страниц данного издания.

духа прерывается *смертью* автора. Повествование о жизни *автора* обретает для *наблюдателя* чуть ли не мифологическую завершенность: словно бы ввиду того важного, что она готовилась открыть, Ханна Арендт была, как сказали бы прежде, *восхищена от земли*. В книге «Мышление» она говорит: «Точнее всякого терминологического языка древний миф рассказывает, что происходит в тот момент, когда мыслительный процесс завершается в мире обыденной жизни: все невидимое рассеивается вновь» [I, 86] (89). Нам остается только метафорический нарратив, повествование-воспоминание.

Что же означает эта *смерть* до завершения<sup>3</sup> того, что немцы называют *Lebenswerk* — главным трудом, делом всей жизни? — Не более чем событие в ряду природных причин и следствий, *само по себе* бессмысленное. *Если бы*, — писала Арендт почти за два десятилетия до того, — исторические процессы по самой сути своей несли на себе печать неодолимой необходимости, то следовало бы отсюда лишь одно: все, что совершается в историческом времени, предопределено к гибели. Дела человеческие, если в них не вмешиваться, «могут лишь следовать закону, господствующему над жизнью смертных и неотвратимо гонящему их с момента рождения к с смерти».<sup>4</sup> Именно здесь место человеческой способности действовать.<sup>5</sup> Действуя, человек прерывает механический ход повседневности, поскольку *начинает с начала*. Если бы не это, если бы не эти способности действовать, приостанавливаться, вторгаться в каузальные ряды природы, все специфически человеческое было бы обречено гибели.<sup>6</sup> Но, хотя опасность этого есть всегда, все же рождается человек не *для того чтобы умереть*, а для того чтобы начинать новое, «покуда жизненный процесс не износил личностно-человеческий субстрат», прине-

<sup>3</sup> В том же интервью, которое мы цитировали в начале, Арендт утверждает, что начинает писать, когда весь текст уже продуман, она словно бы надиктовывает его самой себе и остальное зависит лишь от того, с какой скоростью она может печатать. Даже если это несколько преувеличено, можно не сомневаться, что в основном текст «Суждения» был готов для письменного изложения.

<sup>4</sup> *Arendt H. Vita activa oder Vom tätigen Leben. München, Zürich: Piper, 2007. S. 315.* См. также в русском переводе В. В. Библихина: *Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб.: Алетея, 2000. С. 326.*

<sup>5</sup> В переводе В. В. Библихина говорится о «способности поступка», однако в данном случае речь идет не поступке как деянии («die Tat»), но просто о действии («handeln»), как его обозначают в теоретической социологии и философской антропологии.

<sup>6</sup> См.: *Ibid. S. 316.*

сенный им в мир. Арендт говорит об «ответственности за мир»,<sup>7</sup> и понять ее несложно, даже если не слышать в этих словах переклички (и полемики) с Хайдеггером: человек есть единственный источник нового в мире, все новое в мире — от человека; значит, собственно человеческим до самого конца будет начинание, пусть даже его отдаленные последствия выходят далеко за пределы индивидуального существования. Она не могла жить, не начиная. Смерть не могла застигнуть ее иначе как накануне начала. Абсолютное событие начинания — нательность<sup>8</sup> — отменяется абсолютным событием смерти, без которого, однако, теряет смысл как таковое. В «Жизни ума» тема нательности рассматривается сравнительно более скупой,<sup>9</sup> а вопрос о смерти поднимается чаще, чем в других сочинениях.

Конечно, сама по себе незавершенность результата не имеет значения. Те немногие, кого Кант однажды назвал «профессиональными мыслителями», говорила Арендт в докладе «Мышление и моральные соображения», «знали, что мышление по природе своей безрезультатно», но писали они для многих, для тех, кто хотел видеть результат.<sup>10</sup> Мышление, как Пенелопа, ткущая и распускающая покрывало, не останавливается. Оно преодолевает все состоявшееся, готовое и, по словам того же Канта, испытывает естественное отвращение к собственным результатам, приняв-

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Принято считать, что философский смысл слову «natality» («рождаемость»), в противоположность широко употребительному «mortality» («смертность») придала именно Ханна Арендт. «Нательность» означает и то, что человек рождается (рождается как смертное существо!), и то, что он способен порождать, быть началом. В русском переводе «Vita activa» термин передается как «рождаемость».

<sup>9</sup> В главе 4 «Воления» «проблема нового» почти сразу переводится в проблему свободы воли и реальности зла. В гл. 10 «Воления», посвященной Августину, Арендт говорит о том, что человек помещен в мир изменения и движения как новое начало, потому что он знает, что у него есть начало и будет конец, более того, он знает, что его начало и есть начало конца (см.: [II, 109] (331)).

<sup>10</sup> См.: *Arendt H. Responsibility and Judgment* / Ed. and with an Introduction by Jerome Kohn. N. Y.: Schocken Books, 2003. P. 167. Ироническое отношение к «профессиональным мыслителям» не исключало, конечно, и самоиронии, о чем пишут многие исследователи творчества Арендт. «Я не сомневаюсь, — пишет Ж. Таминьо, что возникновение у нее иронии применительно к профессиональным мыслителям некоторым образом имеет отношение и к самокритике» (*Tamniaux J. The Thracian Maid and the Professional Thinker*. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1997. P. 18). Его сочувственно цитирует автор книги «о скрытой философии» Арендт М. Бетц Халл. См.: *Hull M. B. The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 2002. P. 97.

шим вид «прочных аксиом».<sup>11</sup> Неостанавливающееся мышление — один из способов жизни духа, а также и смерть — живая, живущая смерть (*living death*), как говорит Арендт, разбирая Платона.<sup>12</sup> Это устойчивый мотив в работах Арендт.<sup>13</sup> Впервые сам оборот она использует в диссертации, посвященной понятию любви у Августина.<sup>14</sup> Августин переворачивает выражение *vitra mortalis* (смертная жизнь, то есть жизнь, которая оканчивается смертью) и превращает его в *mors vitalis* (живая смерть, смерть, совершающаяся в течение земной жизни). «Через всю историю философии красной нитью проходит любопытное представление о близости философии и смерти. Предполагалось, что в течение многих веков философия учила людей, как умирать» [I, 79] (82), но философы, как правило, совсем не похожи на самоубийц. «Пропусту говоря, в пресловутой рассеянности философа все наличное отсутствует, потому что нечто действительно отсутствующее наличествует для ума, и среди этого отсутствующего — собственное тело философа» [I, 84] (87). Собственное тело философа отсутствует, так как умерло. Смерть не просто предвосхищается философом в мышлении о будущем, потому что для мышления нет ни пространства, ни времени, а значит, в точном смысле, нет и прошлого-будущего. Есть лишь длящееся настоящее, о котором Арендт много рассуждает в связи с философией Дунса Скотта. Событие мысли не имеет временного начала и конца. Мыслитель в его *nunc stans* умер для мира так же, как мир умер для философа. Смерть — не то, что будет, а то, что уже состоялось. Это не столь очевидно читателю, когда Арендт предлагает упростить донельзя

<sup>11</sup> См.: *Arendt H. Responsibility and Judgment*. Op. cit. P. 167. В «Мышлении» Арендт напоминает, что Платон в «Федоне» (84a) дает противоположную интерпретацию мифу: сама душа философа меняет свою природу, он перестает, подобно Пенелопе, распускать недавно сотканную ткань, то есть перестает рассуждать [I, 225, Fn 43] (219).

<sup>12</sup> Ссылаясь на диалог Платона «Федон» (64b), где говорится, что для большинства людей «философы... на самом деле желают умереть, а стало быть... они заслуживают такой участи» (Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2 / Пер. С. П. Маршиша. М.: Мысль, 1993. С. 14—15). Арендт так комментирует это место: «С точки зрения мышления, жизнь в своем простом „вот“ лишена смысла. С точки зрения непосредственности жизни и мира, данного нам в ощущениях, мышление, как показал Платон, есть живая смерть» [I, 87] (90).

<sup>13</sup> См., например, с соответствующей отсылкой к Платону: *Arendt H. Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. N. Y.: The Viking Press, 1961. P. 129.

<sup>14</sup> См.: *Arendt H. Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (1929). Hildesheim: Olmsen, 2006.

(oversimplify) свои рассуждения и в книге «Воление» говорит: «Жизнь ума существует благодаря органу ума для будущего и вытекающему отсюда „беспокойству“; жизнь Ума существует благодаря смерти, которая, поскольку мы предвидим ее как абсолютный конец, останавливает волю и превращает будущее в предвосхищаемое прошлое, проекты воли — в объекты мысли, а ожидания души — в предвосхищаемое воспоминание» [II, 44] (272). Заметим эти важные моменты: *беспокойство* в сочетании с *предвосхищением* будущего как *отрицанием* настоящего, предвидение смерти в сочетании с приостановкой воления. «По контррасту [с мышлением], — говорит Таминьо, — активность воления с самого начала фокусируется на будущем. Соответственно, специфическим темпоральным регионом активности воления не может быть длящееся настоящее, понимаемое как разрыв между прошлым и будущим. Вместо того она проживается как отрицание настоящего».<sup>15</sup>

Чтобы лучше уяснить точку зрения Арендт, вкратце напомним позицию Хайдеггера в «Бытии и времени».<sup>16</sup>

Само по себе то, что смерть *предстоит* человеку (*Dasein*), не составляет ее отличия, — писал Хайдеггер,<sup>17</sup> — человеку много что предстоит, будь то перестройка дома, непогода или приезд друга.<sup>18</sup> Но смерть — это предстояние возможности больше не быть здесь, не присутствовать в мире. Называя человека *Dasein* — *присутствием, бытием-вот*, Хайдеггер истолковыва-

<sup>15</sup> *Taminiaux J.* The Thracian Maid and the Professional Thinker. Op. cit. P. 211.

<sup>16</sup> Утверждение Л. и С. Хинчманов, что «ее комментарии к Хайдеггеру в „Волении“ наводят на мысль о примечательной непрерывности в ее подходе к его мысли, начиная с 1946 г. и до самой смерти», кажется несколько преувеличенным. См.: *Hinchman L. P., Hinchman S. K.* In *Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism // The Review of Politics.* 1984. Vol. 46. Issue 2. P. 203. Любопытно в этой важной работе и представление Арендт как в некотором роде «левого хайдеггерианца», сохранившего верность первоначальным идеям учителя, даже когда тот от них отказался (см.: *Ibid.* P. 208). Более общее и более умеренное суждение авторов о том, что приверженкой феноменологии и экзистенц-философии Арендт была на протяжении всей своей научной карьеры (*Ibid.* P. 185), поддерживает и С. М. Камповски. См.: *Kampowski S. M.* *Arendt, Augustine and the new beginning: the action theory and moral thought of Hannah Arendt in the light of her dissertation on St. Augustine*, Cambridge, UK: Eerdmann, 2008. P. 245. N 1.

<sup>17</sup> Ниже ссылки даются на издание: *Heidegger M.* *Sein und Zeit.* 19. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer, 2006. Нумерация страниц русского перевода В. В. Библина совпадает с нумерацией стандартных немецких изданий.

<sup>18</sup> *Ibid.* S. 250.

ет смерть как совершеннейшую *невозможность* присутствия, то есть как *возможность* не быть вот здесь, самую безусловную, подлинную и непреодолимую.<sup>19</sup> Однако повседневным образом, в болтовне людей, смерть трактуется иначе, продолжает Хайдеггер. К ней относятся как к событию, которое то и дело происходит, но происходит всякий раз с другими.<sup>20</sup> Для людей в их повседневном существовании смерть — это событие, для данного человека всегда «еще не» состоявшееся. Повседневность — это неподлинность, неподлинно и такое отношение к смерти. И тем более важно, что «в бытие-вот, как сущее к своей смерти, всегда уже включено предельное еще-не себя самого».<sup>21</sup>

Арендт определенно не принимает эту позицию в книге «Мышление». Перспектива предстоящей смерти («еще-не»), пишет она, слишком сильно привязывает даже тех, кто ищет подлинности и цельности, к повседневной позиции, которую занимает *das Man*, «люди» — или, как это передают на английском, «they» — «они»: «Даже Хайдеггер времен „Бытия и времени“ все еще считал предвосхищение смерти решающим опытом, через который человек способен достичь подлинного Я и освободиться от неподлинности „Они“, даже не сознавая, до какой степени это учение в действительности проистекает, как отмечал еще Платон, из мнения большинства» [I, 79—80] (82).<sup>22</sup> Повторим еще раз: смерть, по Арендт, связывает с мышлением вовсе не то, что она *предстоит* и должна быть опознана в ее значении для подлинного существования неминуемо смертного человека. Смерть — это жизнь мыслящего ума, попирающего чувственный мир. Смерть при жизни.

Пожалуй, уместно будет напомнить здесь также рассуждение Макса Шелера,<sup>23</sup> в год выхода «*Sein und Zeit*» назвавшего челове-

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid. S. 252 f.

<sup>21</sup> Ibid. S. 259.

<sup>22</sup> *Здесь* можно согласиться с Таминьо, старательно доказывающим, что интеллектуальную зависимость Арендт от Хайдеггера сильно преувеличивают. См.: *Taminiaux J. Arendt, disciple de Heidegger // Études phénoménologiques. 1985. N 2. P. 111—136.* Эти же аргументы он развивает более подробно в цитированной выше книге «Фракиянка и профессиональный мыслитель». Однако это в меньшей степени справедливо по отношению к «Волению», чем к «Мышлению».

<sup>23</sup> Полемическая перекличка с философской антропологией образует один из важных, хотя и неявных сюжетов творчества Арендт. А. Гелена она цитирует, кажется, всего только раз, в «*Vita activa*». Х. Плеснера не называет вовсе. См., впрочем о Плеснере и Арендт: *Klein R. A. Sociality as the human condition: anthro-*

ка «аскетом жизни».<sup>24</sup> Аскеза, писал он в своем проекте философской антропологии, связана с *актом идеации*:<sup>25</sup> «Сознательно или бессознательно, человек пользуется техникой, которую можно назвать *устранением характера действительности*. Со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени», «теперь» и «здесь», а во-вторых, случайное так-бытие, даваемое в каком-либо аспекте чувственным восприятием. Быть человеком — значит бросить мощное «нет» этому виду действительности.<sup>26</sup> Идеации в этом смысле соответствует у Арендт то, что она называет «способностью ума отвлекаться от данности мира в ощущениях» и делать присутствующим отсутствующее, скажем, в виде ментальных образов, которые собирает и хранит память и предвосхищает воля (у Шелера предвосхищение есть дело фантазии, антропологически связанной с открытостью человека миру). Развивая этот аргумент, она и приходит к сопряжению мышления и смерти.

pology in economic, philosophical and theological perspective. Leiden: Brill, 2011. P. 76—79. Несомненно, на определенные размышления наводит почти одновременное обращение Плеснера и Арендт к трудам А. Портмана (Плеснер делает это во втором, 1965 г. издании книги «Ступени органического и человек», Арендт — в начале «Мышления»). Имя Шелера сравнительно редко упоминается в ее сочинениях. Правда, Шелер наряду с Хайдеггером и Гуссерлем входит в очень недлинный список философов, цитированных Арендт в диссертации «Понятие любви у Августина». Через несколько лет после этого в связи с социологией знания К. Мангейма Арендт вспоминает выражение Шелера «бессилие мышления», встречающееся в его книге «Формы знания и общество», которая вышла в свет за год до «Бытия и времени» и за два до «Положения человека в Космосе». См.: *Arendt H. Essays in Understanding. 1930—1954 / Edited and with an Introduction by Jerome Kohn. N. Y.: Schocken Books, 1994. P. 43. Fn 19.* Шеллер упомянут в первом же абзаце статьи об экзистенц-философии, вместе с Ясперсом (философия которого ей в это время наиболее близка) и Хайдеггером. См.: *Arendt H. Was ist Existenzphilosophie. S. I. S. a. (1948). S. 5.* Наконец, в «Vita activa» (Цит. соч. С. 8) она полемически обыгрывает название книги «Положение человека в Космосе».

<sup>24</sup> Шеллер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии / Общ. ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 65.

<sup>25</sup> Эту трактовку идеации надо отличать от трактовки Гуссерля, понимающего под ней «дающее из самого первоисточника сознание (о) сущности» (*originär gebendes Bewußtsein von einem Wesen*). См.: *Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Пер. А. В. Михайлова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. С. 60. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie. 5. Aufl. Tübingen: Niemeyer, 1993. S. 42.* Впрочем, в более ранних работах Шелер куда более близок к Гуссерлю также и в трактовке идеации.

<sup>26</sup> Там же. С. 63.



В антропологии Шелера аргументация идет в другом направлении. «Взаимное *проникновение* изначально *бессильного духа*, — говорит Шелер, — и изначально демонического, т. е. слепого ко всем духовным идеям и ценностям порыва, благодаря становящейся идеации и одухотворению томления, стоящего за образами вещей, и одновременное *вхождение в силу*, т. е. *оживотворение* духа — есть *цель* и *предел* конечного бытия и процесса». <sup>27</sup> Завершением этого рассуждения служит «старая мысль Спинозы, Гегеля и многих других: первосущее постигает себя самого *в человеке в том же самом акте*, в котором человек видит себя укорененным в нем». <sup>28</sup> В человеке и через человека постигает себя высшая духовная основа мира — Божество (Deitas). Шелер говорит о *жизни* духа, <sup>29</sup> и дух у него не только «идеирует жизнь», но и ставит ее себе на службу, приманивая высшими целями. Здесь можно было бы вспомнить парадигматическую для философии жизни (и по большей части замалчиваемую в философской антропологии) триаду Георга Зиммеля: «жизнь — больше жизни — более-чем-жизнь». <sup>30</sup> Самоотрансцендирование жизни (в том числе и через смерть!), о котором говорит Зиммель, — важный и повторяющийся, хотя и со значительными вариациями мотив в эпоху философского становления Арендт.

Именно потому, что мышление может трактоваться как «живая смерть», ставка на мышление как таковое несовместима с

<sup>27</sup> Там же. С. 75.

<sup>28</sup> Там же. С. 93.

<sup>29</sup> Заметим попутно, что перевод термина «Mind» у Арендт в немецком издании этой книги — «Geist» (дух), так что по-немецки она называется «Жизнь духа» («Das Leben des Geistes»). Для немецких переводчиков характерно стремление услышать немецкую речь Арендт за всеми английскими формулами, тот родной язык, который стал для нее почти непреодолимой преградой при попытке писать по-английски. Русское «дух» было бы, пожалуй, слишком сильным для перевода английского «mind», однако мы, во всяком случае, можем иногда принять во внимание и такое переводческое решение.

<sup>30</sup> См.: «...Жизнь имеет два взаимодополняющих определения: „более жизнь” и „более-чем-жизнь”. ...Какой бы ни была жизнь в своей абсолютности, она может существовать лишь будучи „более жизнью”. Пока жизнь вообще есть, она творит живое подобно тому, как уже физиологическое самосохранение есть постоянное зарождение нового: это не какая-то функция наряду с другими, но сама жизнь. И я убежден в том, что если смерть изначально присутствует в жизни, то и она заключается в выходе жизни за собственные пределы. Стремясь к абсолютной жизни и развиваясь в этом направлении, жизнь делается „более жизнью”, но она также устремлена в ничто» (Зиммель Г. Созерцание жизни / Пер. М. И. Левиной // Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996. С. 20, 21).

утверждением натальности. Недаром первый обширный философский опыт Арендт — «*Vita activa*» — посвящен жизни деятельной в отличие и в противоположность жизни созерцательной. Однако, возвращаясь в «Жизни ума» к *vita contemplativa*, Арендт рискует, так сказать, *принять сторону смерти*. Рассуждения о мышлении в связи с *mors vitalis* должны быть как-то сопряжены с жизнью в мире. Арендт решает эту проблему, размыкая изолированное мышление. Если предполагается, что человек мыслит, как и умирает, в одиночестве, то дело не просто в том, что мышление — это небрежение мирскими делами и собственным телом, но в том, что изолирована самая мысль философа. Но если показано, что уже мысль не может быть вполне одинокой, главный вопрос с самого начала ставится по-другому. Развитие этой темы у Арендт нужно было бы проследить шаг за шагом по всем основным ее сочинениям, но здесь мы ограничимся лишь некоторыми примерами. Начать нам придется, однако же, издалека, привлекая к рассмотрению нашей темы самых разных авторов.

Вскоре после войны Арендт (еще до выхода в свет «Письма о гуманизме» Хайдеггера и прежде всех своих главных послевоенных работ) пишет большую статью «Что такое экзистенц-философия?». Мы подробно остановимся лишь на критическом изложении Хайдеггера в этом труде, потому что в нем значительное место занимают темы, важные для Арендт на протяжении многих лет, в том числе и в период написания «Жизни ума». Этот ранний текст роднит с «Жизнью ума» очень многое. Прежде всего, Арендт мало где еще так подробно останавливается на существовании аргументации Хайдеггера. В отличие, например, от «*Vita activa*», Хайдеггер здесь — не скрытый для непосвященных оппонент. Он атакован, он назван по имени и многожды цитирован. Но самое главное другое: Арендт нарочито идет наперекор, отказывается принять предложенные Хайдеггером правила игры и решительно настаивает на том, чтобы вернуть его понятиям первоначальный смысл, который они имели до перетолкований, тот смысл, который Хайдеггер называл обыденным и вульгарным словопотреблением. Для нее важно акцентировать, что «бытие-вот» — это человек, только по-особенному понимаемый, а «экзистенция» — существование, как то и было в средневековой философии; «забота» же в «Бытии и времени» — озабоченность человека самим собой (в «Волении» она объясняет, что в поздних сочинениях Хайдеггера забота отчасти подобна воле, как ее понимают некоторые современные философы, и подчеркнута удив-

ляется тому, что Хайдеггер решительно отказывается понимать совесть в обыденном, повседневном смысле [II, 185] (402)). Само по себе такое отношение к трактовке понятий Хайдеггера не столь примечательно, оно важно именно в случае Арендт, присутствовавшей при становлении первой (до «поворота») версии его экзистенц-философии. Трудно отделаться от ощущения, хотя в тексте нет об этом ни слова, что Арендт словно бы утверждает за собой особые права говорить о том, *как это на самом деле*. Между тем, и мы это еще увидим, в стремлении, так сказать, нормализовать язык Хайдеггера, в сущности, нет ничего необычного для той эпохи.

Итак. Арендт сообщает, что экзистенц-философия Хайдеггера исходит из положения о тождестве сущности и существования (эссенции и экзистенции) человека, и она атакует это положение. По Канту, продолжает она, характеристические особенности человека суть свободы, человеческое достоинство и разум, то есть все то, что имеет отношение к его спонтанности.<sup>31</sup> Кант говорил не о *свойствах* человека, которые можно опознать как феномены, но о том, что предполагает интенциональное выхождение человека за пределы себя *самого*, к чему-то иному и большему. Напротив, бытие-вот можно разложить на ряд модусов, которые доступны для феноменологической демонстрации как функции бытия-в-мире, понимаемого Хайдеггером столь *реалистически*, что это сближает его с Гоббсом. Не человек, но бытие-вот определяется как бытие-в-мире. Однако *удержаться* в мире бытие-в-мире (как бытие-к-смерти) не может и потому человек обречен на ужас бездомности. Стать *самим* собой в мире он не может, в мир он пал, отпав от себя подлинного. Только смерть изымает его из мира и позволяет удостовериться в себе *самом*. Умирает *он сам* — это ответ и на вопрос, *кто* умирает, и на вопрос, *кого* Хайдеггер именует «бытие-вот». *Самость*, говорит Хайдеггер (и слова его приводит Арендт) — это *кто* бытия-вот.<sup>32</sup> Арендт возражает: «Сводя бытие-вот к самости, избегая пути окольного, через человека, [Хайдеггер] по сути отвергает вопрос о смысле и бытии и заменяет его явно куда более изначальным для этой философии вопросом о смысле самости. Но фактически ответить на этот вопрос, кажется, нельзя, потому что самость, взятая в ее абсолютной изоляции, бессмысленна; если же она не изолирована, то, падшая

<sup>31</sup> Следует иметь в виду, что в это время Арендт, говоря «Кант», подразумевает (также и) Ясперса.

<sup>32</sup> Ср.: Heidegger M. Sein und Zeit. S. 267 ff.

в повседневность людей, она уже больше не самость».<sup>33</sup> Отсюда Арендт делает следующий важный шаг: «К этому идеалу самости Хайдеггер приходит, руководствуясь той же установкой, следуя которой он сделал человека тем, чем в прежней теологии был Бог. Такое высшее существо действительно мыслимо лишь как единичное и в своем роде единственное (*Einzelnes und Einzigartiges*), не ведающее себе подобных. „Отпадением” же оказываются у Хайдеггера вследствие этого все те модусы бытия-человеком, которые основаны на том, что человек не есть Бог и живет в одном мире совместно с подобными себе».<sup>34</sup> Арендт несколько раз напоминает об этом: «Человек как тождество экзистенции и эссенции, казалось, давал новый ключ для ответа на вопрос о бытии целого. Нужно лишь вспомнить, что для традиционной метафизики Бог был существом, в котором совпадали эссенция и экзистенция, у которого тождественны были мышление и действие и который потому-то и несмотря на это был объявлен потусторонним основанием всякого посюстороннего бытия...».<sup>35</sup> По Хайдеггеру же, понятие самости противоположно понятию человека, в котором присутствует понятие человечества, как у Канта.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> *Arendt H.* Was ist Existenzphilosophie? Op. cit. P. 35. Комментируя это место, Хинчманы замечают, что, по Арендт, люди у Хайдеггера ничего не имеют общего между собой, они существуют лишь как индивиды, и политическая философия невозможна, если «нельзя сказать ничего осмысленного о справедливости или несправедливости нашей совместной жизни» (*Hinchman L. P., Hinchman S. K.* Op. cit. P. 206).

<sup>34</sup> *Arendt H.* Was ist Existenzphilosophie? Op. cit. P. 35.

<sup>35</sup> *Ibid.* S. 31. Хайдеггер отвечает на этот и подобные ему упреки в «Письме о гуманизме»: «Эк-зистенция, экзистически осмысленная, не совпадает ни содержательно, ни по форме с *existentia*. ...Крайняя путаница, однако, получилась бы, если бы кто-то захотел истолковать фразу об эк-зистирующем существе человека так, словно она представляет собой секуляризованный перенос на человека высказанной христианской теологией мысли о Боге („Бог есть Его бытие”, *Deum est suum esse*); ибо эк-зистенция — не актуализация сущности (*essentia*) и тем более не экзистенцией производится и полагается сущностное (*essentielle*)» (*Хайдеггер М.* Время и бытие / Пер. В. В. Биbihина. СПб.: Наука, 2007. С. 276, 277). На движение мысли позднего Хайдеггера Арендт по-настоящему отзываясь в свою очередь лишь в «Волеении».

<sup>36</sup> Ср. у Хайдеггера в знаменитой ранней работе 1922 г.: «Фактическое <человеческое> бытие есть то, что оно есть, всегда только как целиком свое собственное, не как вообще бытие-вот какого-то человечества вообще...» (*Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция) герменевтической ситуации / Пер. Н. А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. С. 53. Перевод термина «*Dasein*» изменен для унификации с принятым в нашем тексте вариантом).

А если в понятие человека не входит совместная жизнь с другими людьми, атомизированные самости могут быть примирены только механическим образом, на гетерогенной им основе некоторой сверхсамости.<sup>37</sup> Это политический вывод, политическая критика того, что является имманентно политическим в самой сердцевине философии Хайдеггера,<sup>38</sup> потому что сверхсамостью у него, как можно предполагать, оказывается — в понимании Арендт — «немецкий народ, знающий себя в своем государстве».<sup>39</sup> Разумеется, это не только очень сокращенный — до нескольких страниц, — но и очень упрощенный взгляд. Однако в этом упрощении есть не только очевидная идеологическая заданность, но и значительное философское содержание.

Прежде чем еще раз проанализировать аргументацию Арендт, сделаем еще несколько напрашивающихся сопоставлений. Прежде всего напомним, что Шелер считал способность к разделению сущности и существования «основным признаком человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки»,<sup>40</sup> дух же, атрибутами которого являются остальные сущности, обретает полноту реальности как *самосущее* (*ens a se*), то есть *освобождается* и *спасается* (в религиозном смысле) только исторически. «Эта постановка проблемы, — писал Шелер, — для Хайдеггера закрыта. Ибо различие сущности и реального бытия должно, по Хайдеггеру, следовать лишь из „бытия-вот“, из страха и заботы; да и между случайным так-бытием и подлинной сущностью нет у Хайдеггера никакого различия».<sup>41</sup> Можно было бы сказать, что критика Арендт схожа с критикой Шелера, но у нее отсутствует именно это последний мотив, который постоянно звучит у Шелера: Хайдеггер не проводит различия между сущностью и случайным так-бытием,<sup>42</sup> сущность же человека — вечная божественность, *Deitas*, осуществляется в ходе мирового процесса.

<sup>37</sup> Ibid. S. 38.

<sup>38</sup> См. в этой связи о политическом аспекте «Бытия и времени» и резко политическом характере критики Арендт Хайдеггера в этом сочинении: *Villa D. R. Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton; N. Y.: Princeton University Press, 1996. P. 120 f.

<sup>39</sup> Формула, использованная Хайдеггером в ректорской речи «Самоутверждение немецкого университета», при вступлении в должность в 1933 г. См.: *Heidegger M. Gesamtausgabe. Abt. I. Bd 16. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000. S. 103.*

<sup>40</sup> Там же. С. 63.

<sup>41</sup> *Scheler M. Späte Schriften. Bonn: Bouvier Verlag, 1995. S. 283.*

<sup>42</sup> См.: Ibid. S. 286.

Неизвестно, была ли Арендт знакома с лекциями Хайдеггера, читанными в 1929/30 гг. и ныне известными как том «Основные понятия метафизики. Мир—конечность—одиночество».<sup>43</sup> Однако вряд ли ей был неведом его глубокий и, как свидетельствуют историки, рано сформировавшийся интерес к *биологии* и проблематике живого, так что подробное исследование в этом курсе тех тем, которые привычно связываются у читателя с именами основателей философской антропологии в Германии, вряд ли могло происходить *исключительно* под влиянием критики со стороны Шелера,<sup>44</sup> Плеснера<sup>45</sup> и Карла Лёвита,<sup>46</sup> упрекавших Хайдеггера в пренебрежении философской проблематикой биологической жизни в «Бытии и времени».<sup>47</sup> К центральным (хотя и не исключительным) темам философской антропологии относились в то время исследование специфики живого и отношения человека к

---

<sup>43</sup> См.: *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt—Endlichkeit—Einsamkeit. Martin Heidegger Gesamtausgabe. II. Abt. Bd 29/30. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983.*

<sup>44</sup> Ср. у Шелера о Хайдеггере: «Сколь тотально обесценение „природы“ — и не менее значительное — общества и истории!» (*Scheler M. Späte Schriften. Bonn: Bouvier Verlag, 1995. S. 295*).

<sup>45</sup> Плеснер успел критически отозваться о «Бытии и времени» в предисловии к первому изданию «Ступеней органического...», но более подробно разбирает позицию Хайдеггера уже после войны, в предисловии ко второму изданию. «...Мы не можем согласиться, — писал он в 1928 г., — с тем основным положением Хайдеггера, что исследованию бытия вне человека необходимо должна предшествовать экзистенциальная аналитика человека» (*Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. 3. Aufl. Berlin; N. Y.: De Gruyter, 1975. S. V*).

<sup>46</sup> См.: *Löwith K. Phaenomenologische Ontologie und protestantische Theologie // Löwith K. Wissen, Glaube und Skepsis. Zur Kritik von Religion und Theologie. Sämtliche Schriften. Bd 3. Stuttgart: J. B. Metzgersche Verlagsbuchhandlung, 1985. S. 1—32.*

<sup>47</sup> См.: *Kessel T. Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie. Freiburg/München: Karl Alber, 2011. S. 16 ff, 73 ff.* Более радикально ставит вопрос М. Вунш, который доказывает, что именно в данной работе Хайдеггер выступает в качестве представителя философской антропологии. См.: *Wunsch M. Heidegger — ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie? // Deutsche Zeitschrift für Philosophie. 2010. Bd 58. Hft. 4. S. 543—560.* Впрочем, в конце концов, он несколько смягчает этот тезис: ни безоговорочно против Хайдеггера к представителям философской антропологии, ни опровергнуть такое отнесение в данном случае все-таки нельзя. Немаловажно и свидетельство Плеснера, уже в ретроспективе 60-х утверждавшего, что «Бытие и время», хотя и с оговорками, можно было относить к одной из форм философской антропологии, а Хайдеггер поступил совершенно правильно, посвятив Шелеру раз уж не «Бытие и время», то хотя бы книгу о Канте. См.: *Plessner H. Op. cit. S. X.*

миру в отличие от прочих живых существ. У Хайдеггера место традиционной лестницы существ, которую можно обнаружить как у Шелера, так и у Плеснера, занимает знаменитая триада: «у камня мира нет — животное бедно миром — человек мир образует». Последнее (*Weltbildung*) может пониматься трояко: 1) человек это мир производит; 2) он дает миру *образ*, зримый вид; 3) он его составляет, объемлет собою.<sup>48</sup> Отношение человека к миру — в отличие от отношения животного к окружающему миру — представляет особую важность для философской антропологии. Хайдеггер корректирует антропологический подход, поскольку говорит об *образовании* мира, а не о мире как существующем до и независимо от человека. Он, однако, подхватывает саму проблематику, постановку вопроса. Отсюда проистекает, собственно, и возможность разных толкований того, что составляет один из основных мотивов его лекционного курса. Одни видят здесь специфическое развитие тезисов «Бытия и времени»,<sup>49</sup> другие — их ревизию.<sup>50</sup> Является ли жизнь в ее разнообразном устройении и сопряжении с миром предпосылкой всякой возможной герменевтики или прежде всего ее объектом? Этот вопрос имеет и более конкретное преломление. Дело заключается в том, насколько термины и ходы мысли Хайдеггера приобретают здесь значение, сравнительно более близкое к повседневному, поскольку в рассмотрение включается также и биологический материал.

Посмотрим, что говорил в лекциях сам Хайдеггер. Проблему смерти он рассматривает здесь, демонстрируя различие между философскими и научными понятиями и отсылая к соответствующим (46 и следующим за ним) параграфам «Бытия и времени». «Человек всегда некоторым образом относится к смерти, то есть [именно] к своей смерти. В этом заключено [следующее]: Человек *может* забежать вперед к смерти как предельной возможности своего бытия-вот и уже отсюда понять себя в самой подлинной и полной самостности своего бытия-вот».<sup>51</sup> — Заметим, что здесь речь идет прежде всего о *человеке* и его *Dasein*, это придает тексту антропологическое звучание. — Нас подстерегает опасность вульгарного, обиходного словоупотребления, продолжает

<sup>48</sup> См.: *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Op. cit. S. 414.*

<sup>49</sup> См.: *Beelmann A. Heideggers hermeneutischer Lebensbegriff. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994. См. в особенности S. 237 ff. (исследование «генетических связей» с поздними трудами Шелера).*

<sup>50</sup> См., напр.: *Wunsch M. Op. cit. S. 553.*

<sup>51</sup> *Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Op. cit. S. 426.*

Хайдеггер. Ведь получается, что человек, чтобы подлинно существовать, должен постоянно думать о смерти, а поскольку вынести такое существование невозможно, ему остается только самоубийство — вывод совершенно безумный. Но откуда же взялось это недоразумение? Дело в том, что так можно было бы сообщать о *свойствах* человека, существующего наряду с камнями, растениями и животными. У человека *наличествует* некое отношение к смерти, и вот: это наличное выставляют в качестве требования, чтобы отношение к смерти было постоянно именно таким. Однако же при этом упускают из виду, что основной характер человеческой экзистенции составляет *решимость*, причем не я обладаю решимостью, но она овладевает мною.<sup>52</sup> Это решающее мгновение действия, и оно остается затем в воспоминании, сохраняя важность, хотя и не будучи в наличии. Вульгарный же рассудок не видит, что есть разница между повседневным существованием и мгновениями решимости. Итак, повседневность — это наличное, продолжительное, это неподлинная экзистенция, и ее связь с подлинной не есть нечто наличное, происходящее в человеке, как совершаются любые процессы. Понятия смерти, решимости, истории имеют значение *не свойств* наличествующего, но указаний на понимающее самопреобразование бытия-вот.<sup>53</sup>

Этот небольшой фрагмент рассуждений Хайдеггера очень поучителен. Мы не просто устанавливаем с большой степенью вероятности, что отдельные рассуждения основателей философской антропологии были весьма актуальны для Хайдеггера и его круга, — это почти очевидно и вряд ли нуждается в доказательствах.<sup>54</sup> Гораздо важнее другое. Философская антропология была для него в это время и ресурсом, и проблемой, и полем теоретического усилия, в особенности пока речь шла о дескриптивных категориях, относящихся к бытию человека в мире. Радикальное размежевание происходило в той точке, где надо было специфику человеческого, так сказать, повторно потенцировать, то есть определить, с одной стороны, специфику того модуса бытия фактической жизни, который становился центром исследования, а с другой — определить

<sup>52</sup> См.: Ibid. S. 426 f.

<sup>53</sup> См.: Ibid. S. 428 f. Это можно, конечно, снова толковать в антропологических терминах как опознание человеком задания своего существования.

<sup>54</sup> Лишь дополнительно стоит, пожалуй, напомнить, что исторически эта связь устанавливалась не в последнюю очередь через влияние Дильтея и, соответственно, сопряжение герменевтики и философии жизни. В философской антропологии в самом узком смысле это более всего заметно у Плеснера.



место самой философской антропологии не среди наук о человеке, а среди основополагающих философских подходов. И вот здесь Хайдеггер предъявляет философской антропологии ряд претензий, немного сходных с теми, что предъявляла ему самому два десятилетия спустя Арендт в статье об экзистенц-философии. Арендт, напомним, писала, что нельзя рассматривать человека «вполне реалистически», то есть как то самое наличное существование, у которого есть ряд свойств, доступных для феноменологической демонстрации, но не выводящих за пределы наличного. «Если человек исчерпывается тем, что он есть, он есть тогда не более чем свои модусы бытия или функции в мире (или в обществе, как у Гоббса)». <sup>55</sup> А перечисление этих модусов произвольно, здесь нет места для идеи человека и для свободы. <sup>56</sup>

У этой интерпретации есть своя логика. Для Арендт философия Хайдеггера — первая абсолютно и бескомпромиссно мирская философия, в которой «бытие человека определяется как бытие-в-мире, и, в конце концов, для этого бытия в мире дело состоит в том, чтобы в этом мире удержаться». <sup>57</sup> Невозможность для этого бытия-к-смерти и приводит, по Арендт, как мы уже видели, к парадоксальному стремлению быть тем (самостью), чем быть он не может. Получается, что Арендт в это время трактует философию Хайдеггера как ограниченную, не доведенную до каких-то очень важных моментов и к тому же абсолютно мирскую антропологию. Как же быть тогда с «решимостью», «заброшенностью», «совестью», «заботой»? Критика Арендт направлена на демонстрацию того, что философия Хайдеггера терпит неудачу в самом главном: раз человек *не может* стать самостью, то все, что ни говорится о решимости, совести и вине, ведет к разрыву с людьми, с бытием в мире, с тем центральным — назовем его антропологическим — интересом, который движет ею самой во многом под влиянием полученного еще в ранние двадцатые годы импульса.

Для Арендт неприемлемо антропологическое решение, в центре которого находится устройство *одного* человека. Она видит цель и проблему в том, чтобы *с самого начала* исходить из совме-

<sup>55</sup> *Arendt H.* Was ist Existenzphilosophie? Op. cit. S. 32.

<sup>56</sup> Собственно, на этом основано противопоставление Хайдеггера Ясперсу. У Хайдеггера все уже завершено, утверждает Арендт, он либо сказал свое последнее слово, либо должен будет порвать со своей прежней философией. У Ясперса ничто не завершено, у него «играющая метафизика», а экзистенция — не форма бытия, но форма человеческой свободы. См.: *Arendt H.* Op. cit. S. 41 f.

<sup>57</sup> *Ibid.* S. 34.

стности, жизни-вместе с другими людьми. Разумеется, Хайдеггер не проходил мимо социальности человека. Аналитика бытия-совместно с другими дана у него в § 26 «Бытия и времени». Однако уже в следующем параграфе обнаруживается, что область совместности, публичности *неподлинна*, это сфера господства «das Man», «людей». Модус бытия фактичности, жизни человека вместе с другими, — не подлинный, в высшем смысле не на него направлен интерес философа. Не случайно и Шелер упрекал Хайдеггера в том, что тот теряет природу и общество. *Каждый умирает и каждый спасается в одиночку.*

Критикуя позицию Хайдеггера как ущербную, хотя и понятную философскую антропологию, Арендт фиксирует несколько моментов, которые логически дополняют друг друга, и только по-разному расположены в философских проектах ее современников. Прежде всего это, собственно, человек. *Речь всякий раз идет о человеке*, и дескриптивная составляющая играет важную роль при описании его отличия от прочих видов живого. Далее, всеми философскими антропологами признается необходимость усмотреть в человеке переступание своей органической природы и, шире, всего своего устройства, отображаемого в не полностью совпадающих между собой, но все же очень перекликающихся у разных мыслителей описаниях. Это переступание через себя в некотором модусе фактичности есть также переступание или отрицание себя как живого, что так или иначе отзывается смертью и — соответственно — теологической проблематикой. Тот, кто умирает, *умирает для мира*, и эта богословская формула может получать разное наполнение: от перехода в лучший мир до *mors vitalis*. Вот почему, в частности, столь обыкновенны разъяснения относительно теологической составляющей в сочинениях Хайдеггера,<sup>58</sup> а мотив решительного принятия собственной фактичности как бытия-к-смерти может рассматриваться в качестве феномена религиозного обращения.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Из числа классиков философской антропологии в особенности часто Арнольд Гелен писал о том, что «философия Хайдеггера, ориентированная по своей тенденции на новую онтологию, может пониматься как переинтерпретация и переименование систематической теологической мысли», а «заброшенность человека» — это другое слово для «потребности в спасении». См.: Gehlen A. Philosophische Anthropologie (1971) // Arnold Gehlen Gesamtausgabe. Bd 4. Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Frankfurt/M.: Klostermann, 1983. S. 236.

<sup>59</sup> См.: Thomson I. Rethinking Levinas on Heidegger on Death // The Harvard Review of Philosophy. 2009. Vol. XVI. P. 29, 39 (с отсылками к интерпретациям Хайдеггера у С. Кавелла).

Отсюда возможен, однако, и другой ход. Вот как резюмирует эту мысль Таминьо: Активность мышления влечет за собой отход, отступление мыслящего Я из феноменальной сферы. Вместе с тем Я уходит из той феноменальной области, где пребывают *многие*. Индивидуация возможна только в этой среде, но *мыслитель* считает, что это анонимная множественность, а единственным подлинным принципом индивидуации является мышление.<sup>60</sup> Тогда утверждение феноменальной сферы, утверждение жизни,<sup>61</sup> редукция теологического мотива и — быть может, самое главное: изначальная и не отменяемая множественность человеческого — вот что оказывается ключевым для Арендт и так или иначе дает о себе знать как темы работ последующих десятилетий.

Книга «*Vita activa*», собственно, и начинается с того, что Арендт, не отождествляя, правда, полностью мышление и созерцание, предлагает оставить сферу *vita contemplative*, где размышление о вечном означает смерть — правда, не окончательную, «философскую смерть».<sup>62</sup> Отличая вечное от бессмертного, она говорит о последнем как пребывании во времени, смерти без умирания. Смертность — и в этом смысле человек единственное смертное существо — это расщепление круговорота природных процессов на линейные отрезки индивидуальной жизни. Политическая история античности, «закат Римской империи убедительнейше доказал, что никакое дело смертных рук не может уповать на бессмертие, и закат этот сопровождался, как бы наполненный изнутри ее звучанием, христианской вестью о том, что жизнь каждого отдельного человека отныне будет длиться всегда».<sup>63</sup> Таким образом, речь должна была идти о том, чтобы попытаться исследовать *vita activa* как «порыв к бессмертию». Однако в целом результат исследования оказывается в этой части скорее неутешительным. Для связи единичной человеческой жизни с

<sup>60</sup> Taminaux J. The Thracian Maid and the Professional Thinker. Op. cit. P. 134.

<sup>61</sup> Можно согласиться с Юлией Кристевой в том, что Арендт «никогда не переставала ставить в центр всего *жизнь* — и как таковую, и как понятие, требующее прояснения», однако вряд ли это значит, что «жизнь и мысль были одним и тем же». См.: Kristeva J. Hannah Arendt: Life is a Narrative. Toronto etc.: The University of Toronto Press, 2001. P. 3.

<sup>62</sup> Ссылаясь, разумеется, на диалог Платона «Федон». «...От действительной смерти философская смерть отличается, конечно, тем, что она не окончательна, ибо никакое живое создание не способно выдержать опыт вечного во времени...» (Арендт Х. *Vita activa*. Цит. соч. С. 30).

<sup>63</sup> Там же. С. 31.

мировым процессом поддержания органической жизни человечества требуется только труд, «обеспечивающий поддержание собственной жизни и жизни семьи»,<sup>64</sup> человек, возможно «способен настроиться на превращение себя в тот животный вид, от которого после Дарвина он считает себя произошедшим». <sup>65</sup> Строго говоря, здесь напрашивается вопрос о том, насколько вообще такая жизнь может считаться человеческой. Что здесь заслуживает утверждения нательности?

Ответ Арендт — во всяком случае, один из тех ответов, которые можно вычитать из рассуждений на последних страницах «*Vita activa*» сводится к тому, чтобы *снова убежать в область мышления*. Последний абзац книги начинается так: «Наконец, хотелось бы надеяться, что мышление (которое мы оставили без внимания, потому что во всей традиции, включая и новое время, оно никогда не понималось как деятельность *vita activa*) в наименьшей степени претерпело ущерб от развития, совершившегося в новое время. Оно возможно и, конечно, также и действительно везде, где только люди живут в условиях политической свободы». <sup>66</sup> Опыт мышления, продолжает она, с давних пор считался, возможно, несправедливо, прерогативой немногих, но зато этих немногих не стало меньше, и это важно для будущего человечества. Ведь деятельность чистого мышления, заключает Арендт, — превышает по своей интенсивности все прочие виды деятельности и — следует любимая цитата из Катона — «никогда не бываешь более деятельным, чем когда по видимости ничего не делаешь, никогда не бываешь менее одиноким, чем тогда, когда остаешься наедине с собой». <sup>67</sup>

Значение мышления Арендт акцентирует и позже. В выступлениях на рубеже 60-х—70-х гг. (и в цитированном выше докладе «Мышление и моральные соображения», и в Гиффордских лекциях, легших в основу «Жизни ума»), Арендт начинает с «проблемы Эйхмана». Будучи ответствен за исключительные злодеяния, Эйхман, утверждает она, был не злодеем в традиционном понимании этого слова, он воплощал в себе не экстраординарность, но банальность зла: «Единственная достойная упоминания черта в его прошлых поступках, как и в его поведении на суде и в ходе

<sup>64</sup> Там же. С. 419.

<sup>65</sup> Там же. С. 420.

<sup>66</sup> *Arendt H. Vita activa, Oder vom tätigen Leben. Op. cit. S. 414. Cp.: Арендт Х. Vita activa. Цит. соч. С. 422.*

<sup>67</sup> Эти слова, напомним, стали эпиграфом к «Жизни ума».

досудебного полицейского расследования, это что-то полностью негативное: это не глупость, но *безмысленность*» [I, 4] (12). Однако отсутствие мысли характерно для повседневного поведения людей, особенность Эйхмана состояла в том, что он, по словам Арендт, вообще не имел представления о требовании «размышляющего внимания ко всем событиям и фактам, которые обусловлены нашим существованием» (Там же). Итак, спрашивается, могла ли «деятельность мышления как такового, привычка исследовать что бы то ни было, привлекать или отвлекать внимание, вне зависимости от результатов или конкретного содержания, — могла ли такая деятельность оказаться среди условий, которые заставляют людей воздерживаться от зла или даже на деле „настраивать” их против зла» [I, 5] (13)? Арендт так и не дает окончательного ответа на этот вопрос. В докладе «Мышление и моральные соображения» она говорит, что мышление как таковое не приносит обществу ничего особенного хорошего. «Оно не создает ценностей, оно не выяснит раз и навсегда, что есть „благо”, и оно не подтверждает, а скорее разрушает принятые правила поведения». <sup>68</sup> Однако в редкие «минуты роковые» истории, когда все распадается, мышление обретает свою подлинную значимость: оно становится политическим по определению, потому что оказывает освободительное воздействие на человеческую способность суждения, «самую политическую из всех духовных способностей». Отсюда вряд ли можно сделать какое-нибудь отчетливое заключение об эйхманизме, во всяком случае как о рутинизированной практике экстраординарного зла, однако ясно по крайней мере, *что* Арендт откладывала на потом, для третьей части «Жизни ума», где речь должна была идти о суждении.

Развитие аргумента в первой части «Жизни ума» тем не менее представляет особый интерес, так как именно здесь, начиная с той же самой констатации «недостатка мышления» у Эйхмана, Арендт переходит к исследованию собственно мышления. При этом она посвящает много внимания миру явлений, тому самому феноменальному миру, который, как оказывается, в смысле индивидуации противоположен не только мышлению, но и всему *внутреннему*. Внутреннее, скрытое, будь то дух (психика) или органы, имеет всеобщий характер, но это, как проницательно замечает Юлия Кристева, приводит к специфической трактовке

<sup>68</sup> *Arendt H.* Responsibility and Judgment. Op. cit. P. 188.

тела. Тело и органы встроены в общий порядок, для Арендт — что более чем спорно — они суть то, что, в принципе, одинаково у всех.<sup>69</sup> Так или иначе, именно такая трактовка соотношения внутреннего и внешнего приводит Арендт к утверждению того, что вступает в свои права именно *внешним* образом. Это не просто феноменальная область бытия в мире, но то место, где внешняя явленность позволяет получать удовольствие от общения. Как пишет Пег Бирмингем, «публичное счастье, таким образом, есть удовольствие от того, что являешь себя в общем мире, выводящем нас из тьмы невидимого; это удовольствие от того, что ты зрим — видим и признан равными; это удовольствие, которое доставляет нам образ нас самих — но только в перспективе других. И, наконец, это удовольствие есть живая связь «мы», она дает живую или динамичную основу того, что Арендт называет «„солидарностью человечности“».<sup>70</sup>

Однако аргументация в «Мышлении» построена куда более замысловато, что неудивительно, если иметь в виду сложность задачи. Арендт изолирует мышление — эту чистую и наиболее интенсивную деятельность от задач, которые решает технический интеллект.<sup>71</sup> Мышление — это некогнитивное знание, это невидимое, которое имеет дело с невидимым. Оно может послужить решению научных задач, но не может их поставить. Но если мышление вполне изолировано, оно не может ни получать импульса извне, ни играть роль во внешнем мире. Поэтому приходится то и дело вносить коррективы. Так, сопряжение мышления с внешним миром происходит через метафоры, однако у него есть необъективируемый исток и недоступная метафорическому представлению составляющая. Из тавтологического монологизма оно спасается через речь: мышление совершается лишь постольку, поскольку мы сами перекладываем его для себя в слова,

---

<sup>69</sup> Kristeva J. Hannah Arendt: Life is a Narrative. Toronto etc.: The University of Toronto Press, 2001. P. 63 ff. Арендт, говорит Кристева, вопреки своей обычной строгости в анализе чужих концепций, вульгаризирует — и не рассматривает по существу — психоанализ, утверждая, что он заинтересован только в общем, а не в индивидуальном. Она не учитывает, далее, ни роль садомазохизма в насилии, в том числе политическом, ни различия между мужским и женскими телами.

<sup>70</sup> Birmingham P. The pleasure of your company: Arendt, Kristeva and ethics of public happiness // Research in phenomenology. 2003. Vol. 33. P. 55 f.

<sup>71</sup> Когда Арендт говорит, что в определенной перспективе наука есть не более чем продолжение здравого смысла, это вновь напоминает Шелера, для которой технический интеллект Эдисона был всего лишь возведенным в высшую степень навыком «умного шимпанзе».

а речь предполагает множественное число, это всегда речь для кого-то. И все-таки под конец книги оно вновь оказывается тем чистым, безостановочным и бесполезным мышлением, которое не может и не должно претерпеть ущерба. Точно так же, как неостановимо мышление, не может быть решен окончательно и вопрос о нем, мысль о мышлении не приходит к окончательным выводам.

«Воление», как видно по последним страницам «Мышления», должно было первоначально рассматриваться в одной книге вместе с «Суждением», и композиционно производит впечатление не достроенного до конца сочинения. Ключевыми оказываются для Арендт следующие аспекты воления. Прежде всего оно противостоит мышлению как *иная* ментальная способность, с одной стороны, тесно сопряженная с чувственным миром (воление желает, чтобы нечто осуществилось), с другой — имеющая совершенно иные темпоральные характеристики. Мышление имеет дело с тем, чего уже нет, с воспоминанием, воление — с тем, чего еще нет, с предвосхищением. Если мысль о смерти погружает мышление в его стихию, то воление она парализует. Притом исследование воления позволяет и в нем обнаружить двойственность, хотя и отличную от двойственности мышления, а необычность исторической реконструкции (основная часть «Воления» заканчивается на главе, посвященной Дунсу Скотту, тогда как в следующее за ней «Заключение» включены лишь главы о немецком идеализме, Ницше и Хайдеггере) затрудняет приведение ее результатов в общему знаменателю.

Очевидно, что реконструкция воления, по Дунсу Скотту, отвечает самым глубоким интуициям Арендт. В этой философии контингентного (ненеобходимого, могущего-быть-и-другим-бытия, как любил повторять Никлас Луман) воление, с одной стороны, внятным образом отрывается от всякой привязки к причинно-следственным цепочкам, образующим в ретроспективе мертвую зону необратимо-необходимого, а с другой — становится примером той деятельности, находящей полное удовлетворение в себе как чистой деятельности, которая находит упокоение в *любви* (или, что то же самое, способность воления преобразуется в любви в чистую деятельность, трансцендирующую, хотя бы только в уме и лишь временно, все посюстороннее).

Это могло бы быть завершением книги о волении, но не становится даже ее апогеем: слишком многое приходится в этом случае выносить за скобки, прежде всего ту самую множествен-

ность, которая лишь отчасти предполагается, но не раскрывается в так понимаемой любви. Но еще важнее другое. В деятельности воления, находящего удовлетворения в себе самом, обретается радость утверждения, но теряется идея начала, той самой нательности, о которой Арендт мало говорит, но не забывает в «Жизни ума». Две последние главы в этой связи наиболее примечательны. В главе о Хайдеггере Арендт еще раз возвращается к основным темам, занимавшим ее со времен ученичества и получившим своеобразное развитие в послевоенное десятилетие. Наибольшее внимание Арендт привлекают изменения в трактовке ряда ключевых понятий у Хайдеггера. Прежде всего она отмечает, что у Хайдеггера после «поворота» акцент в трактовке *заботы* радикально смещается. Где раньше речь шла о человеке и его смерти как предельной возможности, там теперь говорится о смерти, сообщающей особое достоинство умершим. Наконец (если миновать обширное обсуждение понятия вины), самостью оказывается не тот, кто проявил решимость, но *мыслитель*, который действует, когда не делает ничего. Отрешенность мыслителя, не впускающего в происходящее, но именно потому и остающимся тем единственным, *solus ipse*, кто хранит бытие.

Арендт не успевает — это очевидно читателю — продумать все возражения. И подобно тому, как в рассуждениях о любви она не вспоминает *Ordo amoris* Шелера, так в замечаниях по поводу сочинений позднего Хайдеггера она не вспоминает еще одно примечательное рассуждение: «Ведь сущностное созерцание — специфическая для метафизического познания установка по отношению к бытию — прежде всего необходимо связано с „пассивной“, страдательной позицией, временно *приостанавливающей* активность жизненного центра».<sup>72</sup> Говоря более техническим языком, различие, которое здесь нетрудно усмотреть, это различие между волевым усилием, находящим выражение в способности именно от полноты проникнутой духом жизни сказать жизни «нет», и той *отрешенностью*, которая находит свое выражение в знаменитой рассеянности «профессионального мыслителя». Это именно та позиция, которую Арендт подвергает критике и которая — под таким углом зрения — обнаруживает не только меньше новизны, но и показывает себя снова и снова как версия старой философской антропологии.

---

<sup>72</sup> Шеллер М. Философское мировоззрение / Пер. А. Н. Малинкина // Шеллер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 118.



Между тем неприемлемость для Арендт также и новых подходов Хайдеггера все так же очевидна. Трудный путь через анализ разных подходов к волеию делает для нее необходимым то, что казалось возможным обойти в начале. Вторая книга «Жизни ума» не заканчивается исследованием суждения. Суждение должно было стать третьей книгой, в которой совершилось бы исследование безосновной свободы. В самом удачном случае свобода означает комбинацию *освобождения* и *нового начала*, того самого *novus ordo saeculorum* Вергилия, о котором в XX в. твердил в Германии ее вечный не называемый оппонент — Карл Шмит. Новый порядок может быть начат в свободном (освободившемся) политическом сообществе свободным, то есть спонтанным, необусловленным действием. Это последнее, что она успела сказать.

И смерть ее придала последним речам неоспоримое достоинство и величие.

А. Ф. Филиппов

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

### Август 150

Августин 41, 55, 80, 196, 237, 239, 241, 247, 262, 266, 292, 296, 303, 305, 307—315, 317—318, 320—322, 324—328, 330—334, 337—339, 341—346, 348—349, 353, 361, 363—365, 378, 434, 459

Адамс, Джон 75, 160, 426, 427

Алкивиад 173

Альберт Великий 342

Анаксагор 132, 135, 142

Анаксимандр 133, 407, 408, 410, 412

Ансельм Кентерберийский 67, 102, 333—334, 346

Аристарх 60

Аристотель 15, 16, 26, 39, 40, 55, 59, 64, 66, 86, 87, 91, 95, 101, 105, 107, 108, 109, 116, 118, 123, 125, 126, 127, 130, 133, 134, 136, 137, 140, 144, 151, 152, 159, 161, 168, 183, 184, 186, 189, 193, 194, 236, 238, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 259, 266, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 293, 300, 301, 305, 306, 309, 311, 318, 333, 334, 337, 338, 340, 343, 344, 345, 346, 358, 359, 362, 367, 418, 425, 464, 465

Беньямин, Вальтер 124

Бергсон, Анри 124, 125, 208, 235, 237, 241, 242, 259—261, 324, 400, 401, 456

Блейк, Уильям 199

Блюменберг, Ганс 114

Бор, Нильс 415

Бозций 159, 161

Бубер, Мартин 418

Бэкон, Фрэнсис 228, 370, 447

Валери, Поль 82, 192—193, 196, 204, 240, 398

Ван Гог, Винсент 182

Вергилий 150, 421, 424—425, 429—432, 463—464, 466

Вико, Джованни Батиста 372, 373

Виндельбандт, Вильгельм 353

Витгенштейн, Людвиг 16, 55, 58, 104, 117, 127, 223—225, 254.

Вольтер, Франсуа-Мария Аруэ де 139

Гегель, Георг Вильгельм Фридрих 17, 24, 30, 43, 67, 69, 73, 84, 91—94, 98, 99, 102, 126, 138, 147, 150—151, 155, 165, 174, 202, 209—210, 244, 249, 252, 254, 257, 262, 264—265, 267—269, 271—278, 288, 332, 341, 360, 367, 368, 371—374, 396—398, 405, 415, 434, 436

Гейзенберг, Вернер 414—415

Генрих Гентский 346

Гераклит 74, 110, 112, 134, 142—143, 205, 408

Гердер, Иоганн Готфрид 139

Геродот 129, 136, 162—163, 211

Гесиод 131, 141

Гете, Иоганн Вольфганг фон 110, 139, 373, 411

Гиббон, Эдуард 161—162

Гоббс, Томас 15, 245, 252—254, 367

Гомер 50, 108—110, 134—136, 141, 149, 211, 246, 383, 421

Горгий, софист 31

Григорий IX, папа Римский 333

Гуссерль, Эдмунд 17, 51, 59, 155

Данте Алигьери 167, 342

Декарт, Рене 15, 20, 26, 52—55, 58, 69, 87, 237, 255, 261, 288, 353, 367—368, 377, 398

Демокрит 19, 41, 60, 161, 177, 180, 307

Джефферсон, Томас 417, 426

Диоген Лаэртский 95

Диотима 133, 166

Донн, Джон 369, 377

Дунс Скот, Иоанн 66, 72, 88, 238, 260, 265, 311, 324, 337, 340, 343, 345—346, 352—353, 358, 366, 381, 413

Евклид 66

Еврипид 293

Жильсон, Этьен 48, 167, 245, 307, 333—334, 339, 446, 456

Зенон стоик 82

Йонас, Ганс 113—114

Камю, Альбер 303, 305

Кант, Иммануил 7, 8, 11, 14, 17—18, 29—30, 44—50, 54—55, 59, 63—64, 66, 68—70, 72—74, 76—77, 79, 85, 90—92, 96—99, 102—103, 105—108, 111, 113, 120, 122, 124, 129, 139, 144—148, 165, 184—185, 188, 190, 196, 205, 209—211, 236—237, 239, 249—251, 254—258, 261, 266, 286—288, 332, 338, 345, 366—369, 371—376, 381, 397, 413, 415, 423, 456—457, 465, 469—487

Карнап, Рудольф 16

Катон 5, 16, 125, 211

Кафка, Франц 182, 197—202, 204, 241

Кожев, Александр 268, 275

Койре, Александр 268—269, 271, 275

Кольридж, Сэмюэль Тэйлор 143

Конфуций 102, 193

Крез 162

Критий 173

Ксенофан 44

Ксенофонт 167, 170, 172, 192

Кьеркегор, Сирен 341

- Лейбниц, Готфрид 65, 144, 145, 264, 267, 353, 367, 413  
 Локк, Джон 37, 424, 426  
 Лукреций, Тит Кар 139, 152, 156  
 Лютер, Мартин 333
- Макиавелли, Николо** 130, 429  
 Мамфорд, Льюис 383, 414  
 Мандельштам, Осип 403  
 Мейстер Экхарт 267, 281, 290, 292, 306, 314, 466  
 Мелвилл, Герман 12  
 Мендельсон, Моисей 17  
 Мерло-Понти, Морис 29, 38—39, 52, 54, 60, 193  
 Мерсье де ла Ривьер 66  
 Миль, Джон Стюарт 236, 253, 319—320, 326, 359  
 Монтескье, Шарль 78, 416—417, 419
- Наполеон Бонапарт** 398  
 Нерон 155  
 Ницше, Фридрих 17, 19, 54, 94, 116—117, 147—148, 174, 198—199, 209, 236, 238, 247, 249—251, 254, 265, 278, 320, 339, 351, 360, 363, 368—369, 375—357, 378—390, 392—397, 401, 403, 410, 433, 465
- Овидий** 293  
 Оден 25, 207, 404  
 Одиссей  
   и Ахилл 131  
   и Пенелопа 91, 109—110, 219  
 Оливи, Петр Иоанн 77, 347, 353, 356  
 Орфей и Эвридика 89
- Павел, ап.** 235, 238, 248, 262, 281, 287—297, 305—307, 310—313, 315—316, 326, 328, 333, 344—345, 361—362, 365, 381  
 Парменид 18, 21, 29, 53, 83, 96, 110, 133—135, 143—145, 149, 155, 180, 202, 240, 249, 278  
 Паскаль, Блез 151, 368, 373, 377—378  
 Перикл 132—133, 176  
 Пико дела Мирандола 347  
 Пиндар 131  
 Пирс Чарльз Сэндерс 57  
 Пифагор 66, 95, 97, 129, 165, 227  
 Планк, Макс 415  
 Платон 15, 21, 29, 53, 59, 62, 66, 69, 73, 76, 82—87, 90, 96—98, 100—101, 106—107, 110, 113, 116—120, 122—123, 128—130, 133—135, 138, 140—142, 144—146, 148—151, 159, 166—168, 170—174, 177—178, 180—182, 186, 236, 240, 245, 250, 254, 263, 266, 272, 281—282, 287, 305, 308, 328, 334, 342, 361, 372, 397, 403, 421, 459, 463, 465, 485
- Плотин 272—273, 284, 308  
 Портманн, Адольф 33—36, 46—47, 51, 58
- Робеспьер, Максимилиан** 426—427
- Сартр, Жан-Поль** 146  
 Сенека 155, 306  
 Сигер Брабантский 167  
 Смит, Адам 371, 373  
 Сократ 84, 133, 141, 149, 159, 162—168, 170—174, 176—180, 182, 184—190, 192, 195, 210, 229, 245, 287, 297, 361, 375, 468  
 Солон 162—163  
 Софокл 160, 172, 270, 283  
 Спиноза, Бенедикт 147, 181, 189, 252—254, 352, 367
- Уайтхед, Альфред Норт 172, 456  
 Унамуно, Мигель де 11
- Фалес и фракиянка** 85, 85—86, 92  
 Феноллоза, Эрнест 108  
 Филон Александрийский 113  
 Фихте 69, 368  
 Фома Аквинский 48, 55, 57, 73, 121, 167, 238, 333—346, 348, 353, 370  
 Фукидид 132, 180, 246
- Хайдеггер, Мартин 11, 16—17, 19, 23, 30, 74, 81, 82, 90, 110, 113, 117, 120, 122—124, 126, 142, 144, 148, 172, 181—182, 199, 238, 250—251, 276, 312, 351, 363, 368, 374—375, 378, 388, 390—393, 395—396, 398—412, 414, 466.
- Чжуан—Цзы** 16, 108, 128, 133, 150, 152, 155—159, 264, 289, 307, 327, 427, 477.
- Шеллинг, Фридрих Вильгельм Йозеф фон** 69, 145, 209, 249, 368, 374  
 Шиллер, Фридрих 94, 249, 458  
 Шопенгауэр, Артур 82, 161, 249, 253—255, 339, 378  
 Шредингер, Эрвин 415
- Эйнштейн Альберт 135, 414—415  
 Эйхман, Адольф 11, 12, 14  
 Эпиктет 152, 156, 159—160, 296—300, 302, 304—306, 310, 362, 387  
 Эпикурейцы 74, 151, 156
- Юм, Давид** 73, 385  
 Юнгер, Эрнст 406
- Ясперс, Карл** 183, 190, 250—251, 406—407, 418, 458

## ОГЛАВЛЕНИЕ

От издателя английского издания . . . . .	7
---	---

### Том первый МЫШЛЕНИЕ

Введение . . . . .	11
I. Явление . . . . .	25
1. Феноменальная природа мира . . . . .	25
2. (Истинное) бытие и (всего лишь) явление: теория двух миров . . . . .	29
3. Оборачивание метафизической иерархии: ценность поверхности . . . . .	32
4. Тело и душа; душа и ум . . . . .	36
5. Явление и видимость . . . . .	43
6. Мыслящее эго и я: Кант . . . . .	46
7. Реальность и мыслящее эго: картезианское сомнение и <i>sensus communis</i> . . . . .	51
8. Наука и здравый смысл: кантовское различие рассудка и разума, истины и смысла . . . . .	59
II. Умственная деятельность в Мире явлений . . . . .	72
9. Невидимое и отвлеченное . . . . .	72
10. Междоусобица мышления и здравого смысла . . . . .	83
11. Мышление и делание: зритель . . . . .	94
12. Язык и метафора . . . . .	100
13. Метафора и невыразимое . . . . .	112
III. Что заставляет нас мыслить? . . . . .	128
14. Дофилософские предпосылки греческой философии . . . . .	128
15. Ответ Платона и его отзвуки . . . . .	140
16. Ответ римлян . . . . .	150
17. Ответ Сократа . . . . .	164
18. Два в одном . . . . .	177

IV. Где мы находимся, когда мыслим? . . . . .	192
19. «Tantôt je pense et tantôt je suis» . . . . .	192
20. Разрыв между прошлым и будущим: <i>nunc stans</i> . . . . .	197
21. Постскрипtum . . . . .	208
Примечания . . . . .	211

## Том второй

### ВОЛЕНИЕ

Введение . . . . .	235
I. Философы и Воля . . . . .	240
1. Время и деятельность ума . . . . .	240
2. Воля и Новое время . . . . .	248
3. Основные возражения против Воли в постсредневековой философии . . . . .	252
4. Проблема нового . . . . .	257
5. Столкновение между мышлением и волей: тональность умственной деятельности . . . . .	262
6. Решение Гегеля: философия Истории . . . . .	267
II. Открытие внутреннего человека . . . . .	279
7. Способность выбора: <i>proairesis</i> — предтеча Воли . . . . .	279
8. Апостол Павел и бессилие Воли . . . . .	287
9. Эпиктет и всемогущество Воли . . . . .	296
10. Августин, первый философ Воли . . . . .	307
III. Воля и интеллект . . . . .	333
11. Фома Аквинский и первенство интеллекта . . . . .	333
12. Дунс Скот и первенство Воли . . . . .	345
IV. Заключение . . . . .	367
13. Немецкий идеализм как мост «радуги понятий». . . . .	367
14. Отказ от Воли у Ницше . . . . .	376
15. «Воля-к-неволеению» у Хайдеггера . . . . .	390
16. Бездна свободы и <i>novus ordo seclorum</i> . . . . .	412
Примечания . . . . .	435
Послесловие редактора английского издания . . . . .	455
Приложение. Ханна Арентс. Лекции по политической философии Канта . . . . .	469
Примечания . . . . .	487
А. В. Говорунов. Послесловие переводчика . . . . .	490
А. Ф. Филиппов. Послесловие . . . . .	492
Указатель имен . . . . .	516

*Научное издание*

**Ханна Арендт**  
**ЖИЗНЬ УМА**

*Утверждено к печати  
Редколлегией серии «Слово о сущем»*

Редактор издательства *О. В. Иванова*  
Технический редактор *И. М. Кашеварова*  
Компьютерная верстка *Г. Н. Поповой*

Лицензия ИД № 02980 от 06 октября 2000 г.  
Сдано в набор 19.04.12. Подписано к печати 05.08.13.  
Формат 60×90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 32.5. Уч.-изд. л. 32.2.  
Тираж 1000 экз. Тип. зак. № 3681. С 150

Санкт-Петербургская издательская фирма «Наука» РАН  
199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 1  
E-mail: [main@nauka.nw.ru](mailto:main@nauka.nw.ru)  
Internet: [www.naukaspb.com](http://www.naukaspb.com)

Первая Академическая типография «Наука»  
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12

ISBN 978-5-02-037127-9



9 785020 371279



